

# FERMENTUM

REVISTA VENEZOLANA DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGIA

REVISTA DIGITAL [WWW.SABER.ULA.VE/FERMENTUM](http://WWW.SABER.ULA.VE/FERMENTUM)

**VOLUMEN 28, NUMERO 82, MAYO-AGOSTO DE 2018** Depósito Legal: pp1991102ME302

**ISSN:** 0798-3069 **ISSN digital:** En proceso de asignación. .Editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, HUMANIC, de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

FERMENTUM es editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas HUMANIC (antiguo GISAC, Grupo de Investigaciones en Sociología de la Ciudad) adscrito a la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de los Andes en Mérida (ULA), Venezuela. FERMENTUM, circuló por primera vez en mayo de 1991 (Volumen 1, número1, mayo-junio de 1991), FERMENTUM es una publicación digital, de acceso libre, periódica (cuatrimestral), científica, especializada, arbitrada e indexada; nacida para promover la discusión, el intercambio, el conocimiento y la divulgación de la producción sociológica y antropológica en particular y de las ciencias humanas en general que se realiza en Mérida, en Venezuela, en América Latina y el Caribe.

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, [www.ula.ve](http://www.ula.ve)

**Rector:** Mario Bonucci **Vicerrectora Académica:** Patricia Rosenzweig **Vicerrector Administrativo:** Manuel Aranguren **Secretario:** José Anderez **Coordinador del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes:** Alejandro Gutiérrez **Jefe del Departamento de Antropología y Sociología:** Adrián Lucena **Coordinador del Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas:** Oscar Aguilera

**Director / Editor:** Oscar Aguilera, Sociólogo, Doctorando en Ciencias Humanas; Profesor Titular e Investigador de la ULA. [odagui@gmail.com](mailto:odagui@gmail.com) **Comité Editor:** Nelson Morales, Luz Pargas, Pedro Alzuru. Investigadores del HUMANIC, ULA.

**Asistente Editorial y Correctora:** Lic. Oricia León **Diseñadora:** Oriana Torcat León (+58 - 412-5145485)

**Dirección postal:**HUMANIC- FERMENTUM Av. Universidad, Res. Los Caciques, Edif. Terepaima, PB. Apto. B1.- Mérida 5101, Venezuela, Teléfono+58 -274- 2403960 Teléfono directo: +58-274-4161128. E-mail: [fermenta@ula.ve](mailto:fermenta@ula.ve), [humanic@ula.ve](mailto:humanic@ula.ve)

Los artículos son reseñados en los siguientes índices: SCIELSO, Brasil - LATINDEX, México - SOCIOLOGICAL ABSTRACT (USA) - FOBAL (Fondo Bibliográfico de América Latina) - HAPI (Hispanic American Periodical Index,USA) - REVENCYT (Revista Venezolana de Ciencia y Tecnología) -REDALYC (Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal) -LatAm-Studies, Estudios Latinoamericanos,USA. -IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM (México) FERMENTUM cuenta con el aval de la International Sociological Association (ISA), la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y a la Asociación Venezolana de Sociología (AVS).

Los artículos y trabajos publicados expresan la opinión de sus autores y no necesariamente la posición de la revista. Se permite la reproducción total o parcial de esta publicación citando adecuadamente la fuente.

## Editorial FERMENTUM 82

En este segundo número (82) del volumen 28, correspondiente a los meses mayo-agosto del 2018, tenemos un número dedicado plenamente a la Etnografía con un DOSSIER sobre **Etnografía de la Política** cuya Editora invitada es la Doctora Hortensia Caballero del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC. La Doctora Caballero escribe a manera de introducción junto a dos de sus colaboradoras en el trabajo editorial de este excelente DOSSIER una excelente aproximación al tema que recomendamos ampliamente así como los brillantes seis artículos que lo componen.

Agradecemos a la Doctora Caballero y a los investigadores que escriben por su excelente contribución al desarrollo del tema y esperamos que esta muestra de trabajo entre el IVIC y el HUMANIC sea el comienzo de un trabajo conjunto en procura de nuestro desarrollo científico y académico.

Por si fuera poco a continuación del dossier tenemos en la sección OTROS ARTICULOS 7 contribuciones que tienen en común la apelación al método etnográfico, desde la cual trabajan temas tan diversos como etnografía y psicología forense, etnografía de las “colas”, etnografía de una manifestación tradicional venezolana, etnografía del jazz, el estudio etnográfico a través de Malinowski y Geertz, el ‘yo’ etnográfico y la etnografía urbana en los puestos de venta de plantas medicinales y finalmente, la identidad indígena en los Timote de Los Andes venezolanos.

Para FERMENTUM Revista Venezolana de Sociología y Antropología es un gran placer servir de medio para la promoción y el desarrollo de la etnografía venezolana y latinoamericana.

**Oscar Aguilera**

**Director**

INDICE

Contracarátula.....	210
Editorial.....	211
Índice.....	212
Index.....	213
Portadilla del Dossier Etnografía de la Política.....	214
Introducción. Hacia una etnografía de lo político.....	215
En el laberinto de lo político: Etnografía política en tiempos de revolución.....	244
“¡El resuelve, papá!...”: micro-etnografía discursiva del sentido común y prácticas sociales en el consejo comunal y vecinos de la UD-145 de Ciudad Guayana.....	276
El Estado dual venezolano: etnografía de lo político a partir de las narraciones producidas en la comunidad rural de El Jobito, estado Miranda.....	308
Afrodescendientes de la costa central venezolana: Aproximación a la etnografía política del clientelismo .....	341
Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara. ....	372
Escenarios de lo político: Movilización y participación política indígena en el estado Amazonas, Venezuela .....	406
Portadilla OTROS ARTICULOS.....	445
Aplicación De La Técnica Etnográfica En La Investigación En Psicología Clínica Forense. ....	446
ESPERANZA/DESESPERANZA Una etnografía de las “colas” .....	460
Una manifestación tradicional venezolana llamada “Vasallos de la Virgen de Candelaria” .....	480
Etnografía del jazz como fenómeno de influencia en la ciudad de Mérida.....	524
El estudio etnográfico a través de Malinowski y Geertz: Variaciones para un mismo tema. ....	533
El ‘yo’ etnográfico y la etnografía urbana en los puestos de venta de plantas medicinales. Caso: Mercados tradicionales de la ciudad de Mérida, Venezuela.....	549
La identidad indígena en los Timote de Los Andes venezolanos.....	573

INDEX

Back cover .....	..210
Editorial .....	..211
Indice.....	..212
Index.....	..213
Portadilla del Dossier Ethnography of the Policy .....	..214
Introduction. Towards an ethnography of the political .....	..215
In the labyrinth of the political: Political ethnography in times of revolution .....	..244
"He resolves, Papa! ...": discursive micro-ethnography of common sense and social practices in the communal council and neighbors of the UD-145 in Ciudad Guayana .....	..276
The Venezuelan dual state: ethnography of the political from the narratives produced in the rural community of El Jobito, Miranda state .....	..308
Afro-descendants of the Venezuelan central coast: Approach to the political ethnography of clientelism .....	..341
New political-territorial assemblies: Ayamán indigenous communal councils in Moroturo, Lara state. ....	..372
Scenarios of the political: Mobilization and indigenous political participation in the state of Amazonas, Venezuela .....	..408
Portadilla OTHER ARTICLES .....	..445
Application of Ethnographic Technique in Research in Clinical Psychology Forensic. ....	..446
HOPE / DESPERANCE An ethnography of the "tails" .....	..460
A traditional Venezuelan demonstration called "Vasallos de la Virgen de Candelaria " .....	..480
Ethnography of jazz as a phenomenon of influence in the city of Mérida .....	..524
The ethnographic study through Malinowski and Geertz: Variations for a same theme.....	..531
The ethnographic 'me' and the urban ethnography in the stalls selling medicinal plants. Case: Traditional markets of the city of Merida, Venezuela .....	..549
The indigenous identity in the Timotes of the Venezuelan Andes .....	..573

# **FERMENTUM 82**

## **Dossier**

### **Etnografía de la Política**

## **Introducción. Hacia una etnografía de lo político**

**Hortensia Caballero-Arias (\*)**

**Krisna Ruelle-Orihuela (\*\*)**

**Beatriz Juárez-Rodríguez (\*\*\*)**

(\*) Antropóloga, MSc. en Historia Económica y Social de Venezuela, Ph.D. en Antropología, Universidad de Arizona. Investigadora asociada y jefa del Laboratorio de Antropología del Desarrollo, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC. Email: [hcaballe@gmail.com](mailto:hcaballe@gmail.com)

(\*\*) Antropóloga (UCV), con maestría y doctorado en Antropología, Universidad de Arizona. Investigadora asociada en el Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Actualmente es investigadora postdoctoral en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester y participa en el proyecto “Antiracismo Latinoamericano en una Era ‘Post-racial’”. Email: [kruette@gmail.com](mailto:kruette@gmail.com)

(\*\*\*)Antropóloga (UCV), MSc. en Antropología (IVIC). Estudiante de Ph.D. Departamento de Antropología, University of Western Ontario. Email: [bjuaezr@uwo.ca](mailto:bjuaezr@uwo.ca)

En los últimos años, desde de las ciencias políticas, la sociología y la antropología, la etnografía política se ha constituido en una perspectiva de investigación interdisciplinaria que privilegia la inmersión del investigador(a) en el estudio de la política y las relaciones de poder a partir del uso del método etnográfico (Auyero, 2006; Auyero y Joseph, 2007; Baiocchi y Connor, 2008; Cammet, 2006; Priyam, 2016; Mügge, 2016; Forrest, 2017). Desde esta perspectiva que da cuenta de la conducta de los actores sociales, sus prácticas cotidianas y sus visiones con respecto a las instituciones y procesos políticos, organizamos el simposio “Etnografías de lo político en la Venezuela contemporánea”, en el marco del III Congreso Nacional de Antropología, celebrado en Maracaibo, estado Zulia en noviembre de 2013. El presente DOSSIER reúne los trabajos in extenso presentados en ese evento<sup>1</sup>.

La finalidad de este encuentro fue la de centrarnos en la discusión de la política y lo político a partir de investigaciones etnográficas concretas y generar algunas reflexiones en torno al alcance de los enfoques interpretativos y cualitativos desde la antropología y otras ciencias sociales, así como sus contrastes con otras propuestas metodológicas. Las contribuciones se orientaron a analizar y deconstruir los significados, acciones, estrategias y prácticas políticas a través de casos de estudio documentados y cómo las relaciones de poder y el impacto de las instituciones del Estado han sido cuestionadas, asimiladas y

---

<sup>1</sup> Este volumen reúne sólo algunos de los trabajos que se presentaron como ponencias en el mencionado simposio en Maracaibo. No todos los ponentes enviaron sus contribuciones para su correspondiente arbitraje como hubiésemos deseado. Esta compilación cuenta además con el trabajo de la Prof. Yara Altez, a quien invitamos para que abordara la temática de lo político en relación con los afrodescendientes en Venezuela.

significadas por comunidades urbanas, rurales, afrodescendientes e indígenas en Venezuela.

La política como concepto y área de estudio fue tratada en su sentido más amplio, tanto como expresión para el mantenimiento y transformación de la esfera pública, como ejercicio de poder entre grupo de gobernantes y gobernados, y como espacio de interacción donde participan instituciones políticas y diversos sujetos sociales. Compartimos la postura foucaultiana, en la cual la política no se reduce sólo a una fuerza represiva desde arriba donde los actores simplemente consienten o resisten. En tal sentido, convenimos que además de sus aspectos formales y estructurales, la política vista desde la etnografía “es un proceso donde los sujetos interactúan con varias instituciones políticas, lugares y actores, desde los cuales el sujeto puede desear, y ser disciplinado, ser un ciudadano productivo, un cuerpo dócil, e incluso un activista” (Baiocchi y Connor, 2008: 146).

Esto nos llevó también a examinar la noción de lo político, entendida como esas prácticas y acciones locales, los contenidos discursivos y las relaciones sociopolíticas particulares que establecen los miembros de las comunidades en contextos locales, regionales y nacionales. La intención fue la de adentrarnos en el campo de lo político, tanto como expresión fenomenológica de la política como ámbito dialéctico (Arendt, 2008), desde donde se gestan y se cuestionan relaciones de poder, conflicto y tensiones entre diversos actores sociales desde nichos etnográficos determinados.

Estas consideraciones sobre la política y lo político desde una mirada etnográfica coinciden con las categorías que establecen de manera heurística Baiocchi y Connor



(2008) en el abordaje de la etnografía política en torno a: 1) los eventos, instituciones o actores políticos en una escala menor y en tiempo real, lo que ellos llaman “etnografías de los actores e instituciones políticas”; 2) los encuentros cotidianos entre la gente y las instituciones; generalmente interacciones que han sido invisibles a la mirada no-etnográfica (zonas grises y actividades clandestinas), es decir el “encuentro con la política formal”; y 3) la experiencia cotidiana y mundana de la política, explorando cómo la gente se involucra o no en la política y cómo negocian sus acciones diariamente, que ellos identifican como “experiencia vivida de lo político”. Los trabajos de este volumen se posicionan en uno o varios de estos campos de estudio como veremos más adelante.

Algo que nos ha resultado paradójico desde las epistemologías disciplinares es que el estudio de lo político en la antropología tiene larga tradición desde la conformación de la antropología política como sub-campo, mientras que el uso y aplicación de la etnografía en las ciencias políticas y la sociología es de más reciente data. Sin embargo, es desde estas dos últimas disciplinas que la “etnografía política” se ha configurado como área de estudio y ha tenido mayor repercusión en los centros académicos internacionales en las últimas dos décadas. Este reconocimiento dual de la política como ámbito de estudio y de la etnografía como método hace necesario trazar algunos referentes históricos de la antropología política, así como los aspectos conceptuales constitutivos de la etnografía política a fin de seguir profundizando en el estudio de las relaciones entre: Estado y sociedad, instituciones políticas y actores sociales, estructura y agencia, desde visiones a pequeña escala dentro de contextos nacionales y globales.

### **De la antropología política a la antropología de lo político**

Cuando Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard compilaron y publicaron la obra *African Political System* (1940) en el marco de la antropología social británica, inauguraban de manera formal los estudios en el campo de la antropología política a partir de la perspectiva estructural-funcionalista. En la introducción del texto, estos autores hacían alusión a la necesidad de generar de manera sistemática una clasificación de las instituciones políticas de las sociedades simples o llamadas “tribales” en aquel entonces. El objetivo central fue el de establecer tipologías que permitieran discriminar los sistemas políticos de ocho sociedades africanas. Por un lado, clasificaron a las sociedades que tenían autoridad centralizada, es decir sociedades con Estado –aún incipiente– (los zulúes, los ngwato, los bembas, los banyankole y los kede), y por el otro describieron sociedades que carecían de autoridad centralizada, es decir sociedades sin Estado (los logoli, los tallensi y los nuer). La complejidad de los sistemas políticos se medía en función de la integración de sus instituciones y el mantenimiento del equilibrio en las sociedades estudiadas. Así mismo, la organización política se equiparaba a aquella que se “ocupa del control y regulación del uso de la fuerza física” (Fortes y Evans-Pritchard, 1940: xxiii). En tal sentido, el significado de organización política sería equiparado con las expresiones coercitivas del poder del Estado, siguiendo la tradición weberiana.

Mucho se ha debatido y criticado sobre el enfoque sincrónico e incluso la visión etnocéntrica de este trabajo pionero que estableció los cimientos de la antropología

política en la academia (Vincent, 1990; Gledhill, 1999). Sin embargo, para efectos de esta introducción, lo que queremos rescatar es que este texto constituye el primer esfuerzo sistemático por tratar diferencialmente lo político entre pueblos no-occidentales, cuestionando así la conservadora premisa de que las sociedades con Estado eran las únicas sociedades con sistemas políticos; axioma que negaba la existencia de otras formas de organización política. La noción de *polis* como sinonimia –únicamente– a Estado, quedaba rebatida y al descubierto.

Además de la incorporación de lo político como campo de estudio en la antropología, esta obra puso sobre el tapete otro tema muy en boga para aquel tiempo relacionado con el uso y aplicación del método y la observación empírica para describir los sistemas políticos entre sociedades nativas. Tanto para los editores como para Radcliffe-Brown, autor del prefacio de esta obra, la preocupación era que un estudio científico de las instituciones políticas debía ser inductivo y comparativo, y su finalidad era “descubrir las características universales, esenciales que pertenecen a todas las sociedades humanas, pasadas, presentes y futuras (Radcliffe-Brown, 1940: 45). En suma, lo que buscaba esta generación fundadora era legitimar científicamente la antropología política estableciendo una visión comparativa y una clasificación de los diversos sistemas políticos de sociedades no-industrializadas a través de trabajos etnográficos a profundidad, con la intención a largo plazo de establecer leyes generales desde un punto de vista funcional.

A partir de ese momento, la antropología política se convirtió en un campo de estudio fructífero y de conocimiento sistemático de las instituciones políticas de sociedades culturalmente diferentes hasta la década de los 70 del siglo pasado. Luego del

florecimiento de la corriente estructural-funcionalista cuyo paradigma central residía en la noción de sistema, otros enfoques de corte más procesual ofrecieron alternativas tomando en cuenta los procesos de cambio social en diversas sociedades. Se realizaron estudios que examinaban las estrategias individuales y la toma de decisiones de los grupos desde la teoría de la acción (Leach, 1954; Turner, 1957); las situaciones de conflicto y su resolución, lo que implicaba analizar los procesos de articulación e interacciones interpersonales (Gluckman, 1955); y los conflictos de la vida social en áreas urbanas, siguiendo los marcos conceptuales de la Escuela de Manchester. En todo caso, desde el “ámbito político” o la “arena política”, como clasifica Lewellen (1992) la unidad de análisis de cada escuela de pensamiento en la antropología, estos enfoques procesuales abrían un espacio para examinar cualquier lugar donde se generara la interacción política. Así mismo, se procuraba abordar las luchas por el poder llevadas a cabo por individuos o pequeños grupos en las sociedades estudiadas o incluso más allá de las fronteras étnicas y sociales.

Una definición de política que se difundió ampliamente en la antropología política de aquel tiempo es la que precisan Swartz, Turner y Tuden (1966) referida al “estudio de los procesos involucrados en la determinación e implementación de los objetivos públicos y en el logro diferencial y el uso del poder por parte de los miembros del grupo afectados por esos objetivos” (1966: 7). En términos generales, estos autores ven la política como un proceso de competencia para influenciar resultados (Dhakal, 2011), y como un proceso dinámico donde actúan diferentes actores sociales e instituciones políticas.

Luego de este periodo de crecimiento y proyección, algunos autores han señalado que esta sub-disciplina entró en un estado de crisis, en una condición agonizante a partir de mediados de 1970<sup>2</sup> (Vincent, 1990). Otros más optimistas han argumentado que a pesar de la “extraña muerte de la antropología política”, que la atribuyen a la aparente hegemonía del Estado moderno (Spencer, 2007; Vincent, 1990), una “antropología de lo político” se ha colocado de nuevo en el centro de los argumentos antropológicos (Vincent, 2002; Spencer, 2007). En especial, tratando temas como las luchas políticas del Tercer Mundo, la decolonización, el neo-imperialismo, la resistencia del campesinado, los movimientos de trabajadores y las crisis del capitalismo en África y América Latina (Vincent, 1996). Así de una antropología política clásica sobre las “sociedades simples”, se pasó a una antropología crítica del poder, de la resistencia, de la negociación tomando en cuenta procesos nacionales y globales.

Desde el surgimiento de los Estudios Subalternos en Asia del Sur (Guha, 1982) que se concentró en las prácticas políticas de los grupos subordinados en contexto de relaciones de poder en la India colonial, se suscitó la necesidad de repensar cuestiones como nacionalismo, imperialismo, insurgencia, resistencia, clase y género en la antropología sociocultural (Spencer, 2007; Dhakal, 2011). Desde entonces, la antropología de lo político ha estado influenciada por la lectura crítica de autores como Antonio Gramsci, Michel Foucault, Raymond Williams, Edward Said, Immanuel Wallerstein, entre otros. A través de diversos enfoques teóricos se ha procurado evaluar la relación entre cultura y poder; los efectos de los procesos de modernización; la resistencia y

---

<sup>2</sup> Durante la década de los 70 y 80 del siglo XX, se generaron, simultáneamente, estudios críticos que denunciaban el rol que jugaba la antropología política en los procesos de expansión colonial en África, Asia y el Caribe (Kuklick, 1991; Patterson, 2001).

acomodación entre grupos dominantes y sometidos; la articulación de actores, grupos y movimientos sociales en la consecución de fines comunes; y las representaciones sobre el poder y las instituciones, entre otros.

Además de analizar las relaciones de poder entre grupos sociales y étnicos, el estudio sobre el Estado desde la antropología ha trascendido la necesidad de seguir generando hipótesis sobre su origen o de establecer una maniquea división entre sociedades con o sin Estado. En las últimas dos décadas, se ha configurado un campo de estudio definido como “antropología del Estado” que ha tenido como foco el estudio de las prácticas políticas y socioculturales cotidianas que constituyen al Estado como actor colectivo e imaginado, y que se hace tangible entre conglomerados social y culturalmente diversos.

La noción de Estado ha sido intensamente analizada y deconstruida. El Estado, inicialmente, ha sido pensado desde diversas disciplinas como el poder político central ejercido fundamentalmente a través de la coerción, subordinación y violencia. Esta concepción de universalidad de las formas del poder basada en la coerción, se remonta a la clásica interpretación de la definición del Estado en los trabajos de Weber como el ente que tiene el monopolio para ejercer legítimamente la fuerza coercitiva, enunciación que ha constituido el modelo ideal del Estado moderno occidental (De la Peña, 1986). Así, desde la teoría social weberiana, los elementos culturales sólo eran vistos como factores a considerar en el estudio de los Estados premodernos no occidentales (Steinmetz, 1999). Otra tendencia teórica fue la perspectiva marxista, bajo la cual el Estado está asociado al poder de la burguesía que concentra la fuerza económica, política y militar, mientras que

lo cultural es entendido sólo como efectos del Estado y las fuerzas económicas (Steinmetz, 1999).

Desde la antropología y otras ciencias sociales, a partir de las décadas del 60 y 70 del siglo XX, teóricos comienzan a generar nuevas interpretaciones en el estudio del Estado y el poder más allá de las teorías marxistas y Estado-céntricas, estudiando las microfísicas del poder (Foucault, 1991) en la sociedad o en la vida cotidiana y en las prácticas sociales (Abélès, 1997) que es donde se constituye de forma concreta la relación entre gobernantes y gobernados (Gledhill, 1999; Kurtz, 2001). Durante 1980 y 1990, con el declive del poder del Estado ante el crecimiento de la economía globalizada, la hegemonía neoliberal y los diversos cambios constitucionales en los Estados latinoamericanos impulsados por diversos movimientos sociales, se profundiza el cuestionamiento sobre el concepto de Estado como unidad coherente y monolítica desde donde se ejerce el poder.

A pesar de las críticas incisivas de Abrams (1977) que revelan que el poder del Estado es un constructo ideológico, una máscara que impide que se vea la práctica política tal cual es, y de Mitchell (1991) sobre la necesidad de analizar los efectos de las prácticas que hacen aparecer al Estado como cosa con existencia propia y autónoma, la tendencia a reificar al Estado como coherente unidad legal e institucional separada de la esfera social sigue siendo objeto de acalorados debates en las ciencias sociales (Painter, 2006; Krupa y Nugent, 2015). Sin embargo, mas allá de esta reificación ontológica del Estado, teóricos en geografía política, sociología y antropología retomando las ideas de polifonía, heteroglosia y dialogismo de Bakhtin (1981), han resaltado cómo las narrativas y discursos cotidianos

son integrales a la noción del Estado como *actor colectivo imaginado*, en donde ideas sobre multivocalidad desafían toda autoridad monolítica (Painter, 2006).

En esta misma línea de pensamiento, otros autores siguiendo las ideas de Bourdieu (1999) sobre la naturaleza arbitraria del poder del Estado, han señalado como la autoridad de esta entidad política se vive y mantiene a través de afirmaciones y enunciados a los que la gente le otorga *credibilidad*, generándose conexiones emotivas. A la par, toda manifestación material del poder del Estado es evidencia del capital simbólico sobre el cual las afirmaciones y enunciados aspiran ser legitimadas (Nordstrom, 2004; Krupa, 2010). De tal manera, la antropología del Estado ha estado centrada en el estudio de las prácticas burocráticas histórica y culturalmente contextualizadas, en las interacciones de las personas con agentes oficiales, en las articulaciones entre las narrativas y discursos multivocálicos locales y nacionales, y en las diversas prácticas sociales a través de las cuales se producen y se viven los efectos del Estado (Abrams, 1977; Mitchel, 1991; Painter, 2005; Krupa y Nugent, 2015).

Vemos entonces que el Estado es una noción en pugna que refiere a lo político entendido como campo en constante dinamismo, con múltiples actores sociales, instituciones formales e informales, así como imaginarios sociales que se van construyendo sobre el poder, el control, la negociación, la resistencia, la acomodación y el bienestar social desde escenarios etnográficos diversos. Así, la antropología de lo político se constituye como campo de estudio para dar cuentas de estos procesos e interrelaciones políticas tanto en sociedades occidentalizadas como no-occidentalizadas. Para ello, se ha sustentado en diversos paradigmas teóricos como la economía política



histórica, el posestructuralismo, el posmodernismo, los procesos de globalización, el poscolonialismo, y el posdesarrollo, entre otros.

En términos metodológicos, cualquier pesquisa sobre lo político desde la antropología ha tenido como marca indeleble el trabajo etnográfico a profundidad entre las comunidades, grupos o individuos a ser investigados. Como señalan Balbi y Boivin (2008: 8) “la antropología política se desarrolló –y sigue desarrollándose– como etnografía”. Para poder acceder a los lugares de conocimiento, la antropología se ha fundamentado en el trabajo de campo intensivo por medio de la observación participante. Para De La Peña (1986: 25) se trata de “la obsesión por la pequeña escala y la pasión por lo diferente, el rastreo exhaustivo de las fuentes de conocimiento local”. Por lo tanto, para la antropología y otras ciencias sociales, el método de investigación etnográfico se ha constituido en el modo de estudiar las dinámicas políticas a pequeña escala.

### **De la etnografía a la etnografía política**

Para definir qué es la etnografía política, es necesario primero indicar qué entendemos por etnografía y cómo ha sido su alcance en las ciencias sociales. Para la antropología, la etnografía no sólo representa el método de investigación por excelencia desde que el afamado Bronislaw Malinowski realizara las primeras descripciones pormenorizadas a través de la observación participante de los pueblos de las islas Trobriand a principios del siglo XX. A lo largo del tiempo, la etnografía ha sido el centro de múltiples consideraciones y debates prácticos, teóricos, éticos, epistemológicos y ontológicos que han determinado la manera de hacer y producir antropología.

Desde el enfoque interpretativo, la etnografía fue definida como la “descripción densa” que implicaba desentrañar las estructuras de significación de las sociedades estudiadas. Lo que el etnógrafo encara “es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y explicarlas después (Geertz, 1973: 10). Desde posturas reflexivas, la etnografía se ha equiparado a la traducción de textos, en la que el investigador debe primero producir el texto; “el etnógrafo es un poco como Hermes: un mensajero a quien, se le dan metodologías para descubrir lo enmascarado, lo latente, lo inconsciente, incluso podría obtener el mensaje por medio del robo” (Crapanzano, 1986: 51). De manera más integrada y crítica, la etnografía reconoce y registra cómo las experiencias cotidianas se ven arrastradas por el flujo de la historia contemporánea a gran y pequeña escala, mientras al mismo tiempo constituye “una familia de métodos que implica un directo y sostenido contacto social con los agentes, una enriquecedora escritura del encuentro, respetando, grabando, representando al menos parcialmente en sus propios términos, la irreductibilidad de la experiencia humana (Willis y Trondman, 2000: 6).

En las últimas décadas, este método, práctica científica, estilo de escritura o enfoque intersubjetivo que ha sido tradicionalmente el sello distintivo de la antropología se ha convertido en “un animal proliferante que camina en múltiples pies”, el cual ha permeado de manera integral a otras ciencias sociales y humanas, y actualmente ha sido empleada en diversos campos como la educación, las leyes, los medios, la geografía, el

diseño, los estudios de género, la enfermería, entre otros (Wacquant 2003: 6). A fin de trascender los análisis de los fenómenos políticos basados sólo en el uso de métodos cuantitativos y de rigurosos procedimientos de selección y análisis de datos determinados por el tamaño de una muestra, la etnografía política considera entre otras: la dimensión cualitativa; las narrativas a micro-escala; la interrelación entre culturas y manifestaciones políticas; la interseccionalidad entre género, sexualidad, raza y clase; y las visiones propias de los actores sociales –el punto de vista del nativo<sup>3</sup>– en relación con lo político.

A pesar de esta gran variedad de definiciones disciplinarias y teóricas, en este volumen solo abordaremos los usos de la etnografía en el abordaje de prácticas, discursos, acciones, actores y fenómenos políticos. Dentro de este campo de estudio, la etnografía se reconoce en un sentido minimalista como la forma de inmersión y observación participante in situ dentro de una comunidad o a un nivel local, tal como ha sido utilizada en la antropología contemporánea. En un sentido estricto, se define como la observación cercana y situada en tiempo real de personas e instituciones que permite detectar cómo y cuándo los actores piensan, actúan y sienten (Wacquant, 2003; Auyero, 2006). Igualmente, para Schatz (2006) el carácter definitorio de la etnografía es la participación observante: la inmersión del investigador dentro de la cultura, la comunidad, la localidad o el conjunto de relaciones intersubjetivas que él o ella estudia. Ratatelle (2013) explica que esta inmersión debe ir de la mano con la participación e involucramiento en la vida y rutina cotidiana de estas comunidades, por un tiempo suficientemente largo como para

---

<sup>3</sup> Utilizamos la categoría de nativo de manera heurística. En este caso, siguiendo a Balbi y Boivin (2008), el “punto de vista del nativo” refiere a la visión que tiene cualquier actor socialmente posicionado en un contexto político.

captar y tomar en cuenta de manera seria las posiciones e interpretaciones que producen los actores sobre los fenómenos políticos.

Para Auyero y Joseph (2007), la inmersión permite la observación cercana de los detalles y los efectos de las diferentes formas de acción política, permitiendo examinar las disposiciones, habilidades, sacrificios, deseos y emociones de diversos actores. La etnografía política se destaca por su capacidad para captar como se despliegan las prácticas (escogencias estratégicas) y la significación de las mismas (la producción de significados), al igual que “las confusiones, emociones e incertidumbres” que han sido generalmente ignoradas o menospreciadas por los análisis convencionales de la política (2007: 3). La etnografía política revela un potencial significativo para explicar cómo se relacionan las grandes estructuras y procesos de larga data, con prácticas de pequeña escala pero significativas. También puede detectar y diseccionar en tiempo real y en el espacio los procesos de contención política tanto en los espacios formales como en los zonas grises o esferas clandestinas. Como perspectiva más interpretativa y relativista, la etnografía puede dar cuenta de cómo la hegemonía política y los hábitos políticos son contruidos y contestados, cómo los activistas toman (o no) decisiones, y cómo la “cultura” permite y limita acciones individuales o colectivas, entre otros procesos (Auyero y Joseph, 2006: 5-6).

Sin embargo, para algunos autores, la etnografía no se puede equiparar únicamente a la inmersión o a la observación participante, ni al proceso de recolección de datos en campo. Para Schatz (2008), la etnografía también comprende una sensibilidad que va más allá del contacto cara-a-cara, y que consiste en un vínculo emocional que

permite acceder a los significados sobre la realidad política y social que tienen las personas que están siendo estudiadas. Esa sensibilidad trasciende distinciones arbitrarias entre investigador(a) e investigado(a) y entre trabajo de campo y trabajo de oficina. Es así como la etnografía política puede ser reconocida, no solo como método o herramienta para producir conocimiento abstracto, sino como una manera de ver y de innovar epistemológicamente que permite confrontar categorías analíticas y prácticas hegemónicas, cuestionar generalizaciones y hacer visible la heterogeneidad, el dinamismo, la contingencia, la agencia humana y la informalidad (Schatz, 2008: 10, 15). Algunos practicantes de la etnografía política son sensibles a reconocer la imposibilidad de tener una “mirada neutral”, asumiendo siempre que el conocimiento es co-producido de manera única y contextual, e inmerso en dinámicas de poder. La etnografía es más que subjetiva, es intersubjetiva y co-constituida por una variedad de actores (Schatz, 2008).

Para David Forrest (2017), la etnografía política tiene una capacidad excepcional no solo para producir información precisa y real que puede incidir en forma directa en los procesos de toma de decisión, sino también permite entender a los diferentes actores que tienden a calcificar debates políticos y académicos. La perspectiva etnográfica también permite traer desde “los márgenes” hacia el centro las perspectivas marginalizadas. Desde este punto de vista la etnografía no solo permite desestabilizar las configuraciones sociopolíticas dominantes, sino también logra hacer visible los puntos de contingencia en la perpetuación de estas configuraciones, pudiendo hacer frente a aquellos actores que las naturalizan (Forrest, 2017: 109).

Por su parte, Liza Mügge (2016) nos explica que la etnografía es una “aproximación” y no un método uniforme. Desde su visión esta práctica involucra un vínculo continuo con un espacio de investigación, el cual genera confianza y cercanía con los actores políticos. Esta exposición constante permite al etnógrafo hacer suposiciones acertadas de lo que puede o no puede ser una respuesta apropiada a una pregunta. Desde una visión más positivista, esta autora alega que la fortaleza de la etnografía descansa en una validez interna, en su capacidad para mostrar sesgos (por ejemplo en los análisis de prensa y medios), clarificar y validar información, proveer entendimientos más profundos sobre eventos y revelar aquello que no ha sido reportado (Mügge, 2016: 5, 13).

Desde las ciencias políticas, la etnografía política también ha sido destacada por su atribución para entender dinámicas de poder en sociedades profundamente divididas. Cammet (2006), en este sentido nos alerta sobre dificultades que se generan cuando presentamos nuestros proyectos a los potenciales colaboradores y a las instituciones políticas en contextos caracterizados por profundos procesos de polarización y división social. Sin duda este es un aspecto que atraviesa a la mayoría de los trabajos de este volumen, en tanto el quehacer de la etnografía para muchos autores fue realizada en un contexto político marcado por divisiones ideológicas, pragmáticas, e identitarias; particulares a la coyuntura y contingencias históricas del proceso bolivariano contemporáneo en Venezuela.

### **Contribuciones del volumen**

Los artículos que componen este volumen analizan lo político desde visiones dialógicas y dialécticas. Por un lado, las reacciones y respuestas locales ante los efectos de las expresiones de poder de las instituciones y agentes del Estado venezolano se examinan tomando en cuenta los procesos dialógicos, vale decir intercambios, acuerdos y negociaciones entre las comunidades locales y las estructuras institucionales del Estado. Por el otro, hay trabajos que identifican y contrastan diferentes perspectivas y posiciones políticas, sociales e identitarias de los sujetos, así como distinguen los antagonismos, dualismos y acuerdos inter e intra societarios en cuanto a espacios, discursos, imágenes y símbolos.

Hay puntos en común que atraviesan a todas las contribuciones de este volumen. Uno de ellos es la presencia del Estado como actor en la configuración de lo político. En mayor o menor medida, el actual Estado venezolano, promotor de una ideología bolivariana, multicultural y de izquierda, se hace presente en los discursos de las comunidades, en las modalidades de intercambio clientelar, en la participación política, en las prácticas al margen de la legalidad (rebusque), en los diálogos y en las negociaciones antagónicas. El Estado es examinado como actor y proceso político en sus múltiples niveles de concreción material e imaginada, en diferentes grados de porosidad institucional, en la voz de los funcionarios públicos, en las leyes del poder popular y de ordenamiento territorial, en la configuración y vocerías de los consejos comunales, en los cuerpos policiales, en los marcos jurídicos municipales y regionales, y en las diferentes formas de capital que son distribuidos y territorializados en las comunidades.

Por lo tanto, los trabajos aquí reunidos no dan por sentado la categoría de poder del Estado como realidad unificada y homogénea. Por el contrario, el Estado es referido y posicionado desde una perspectiva histórica y etnográfica que busca desempacar “la producción de su sentido de presencia objetiva, su aparente centro de gravedad gubernamental” (Krupa, 2010: 324). De esta manera, las contribuciones apuntan a la configuración de una etnografía de lo político que cuestiona los límites y márgenes del Estado como evidentes y claras fronteras, analizan cómo el Estado se vuelve tangible y material dentro de las relaciones sociales cotidianas, y problematizan las delirantes imaginaciones populares sobre el Estado, tal como lo han sugerido varios autores (Gupta y Sharma, 2006; Sharma, 2006; Krupa, 2010; Krupa y Nugent, 2015).

Como corolario a la presencia del Estado, encontramos en varios de los trabajos el uso y circulación de la categoría “participación” y sus múltiples adjetivos: local, ciudadana, urbana, indígena, política, popular. La idea de participación en cualquiera de sus acepciones hizo ebullición en el contexto de la revolución bolivariana suscitada en el marco de la llamada democracia participativa y protagónica desde la promulgación de la Constitución de 1999. El desarrollo de esta cultura de participación política ha producido repertorios variados de inclusión ciudadana, pero también de críticas, cuestionamientos y confrontaciones con el Estado. En estos tiempos de paroxismo político en que la noción de participación se ha convertido en un término de moda, las acciones y estrategias desde lo local tienden a ser contrastantemente duales: en algunos casos respaldan y validan los discursos ideológicos del Estado, en otras cuestionan y exigen la falta de reconocimiento de los derechos de los sectores populares, rurales e indígenas. Esos contrastes,



dualidades, e intersticios entre lo local y lo estatal son abordados en muchos de las contribuciones.

Los artículos también utilizan diferentes perspectivas y alcances en su uso de la etnografía. Desde distintas modalidades de inmersión y participación colocan su mirada, interrogantes y observaciones en lugares diferentes espacial, histórica y políticamente y con distintas intensidades. Tomado en cuenta los efectos del proceso político bolivariano en las comunidades urbanas, rurales, afrodescendientes e indígenas estudiadas, las investigaciones de este volumen reportan, desde diferentes puntos de vista, la dimensión estructural de la política, las relaciones intersubjetivas en el proceso etnográfico, las sutilezas de las narrativas y las percepciones que se crean sobre las instituciones y los actores del Estado.

De manera más concreta, el artículo de Mila Ivanovic abre el debate sobre los aciertos y desaciertos del método etnográfico para acceder a las capas invisibles de la política, enfocándose en los procesos de politización y subjetivación que emergen en el quehacer político en los tiempos de la revolución bolivariana. Desde las ciencias políticas, la autora problematiza la etnografía como “epistemología de la presencia” con el fin de cuestionar los límites de una etnografía política de la democracia participativa en sectores populares de Caracas. A partir de una reflexión crítica, la autora resalta la relación dialéctica entre la actividad académica y el activismo crítico poniendo de manifiesto cómo la observación etnográfica está moldeada por su propia subjetividad y por los vínculos sociales que logra entretener con los actores sociales investigados. De esta manera, Ivanovic nos invita a reflexionar sobre la coproducción de sentidos y los significados

subyacentes y efímeros que se dejan entrever en las dinámicas cotidianas socioterritoriales de la ciudad como materia prima a partir de la cual trazar cartografías de las relaciones políticas locales y nacionales.

Por su parte, el trabajo de Luis D´aubeterre analiza desde una visión interpretativa y hermenéutica la dimensión semántica de la expresión coloquial “el resuelve” utilizada por diferentes hombres, mujeres y jóvenes que cohabitan en un sector popular de San Félix, estado Bolívar. Su objetivo es dar cuenta de cómo los sujetos buscan remediar y resolver las carencias inmediatas sobre todo las económicas desde sus propias narrativas. A partir de lo que el autor distingue como micro-etnografía discursiva, en la cual describe etnográficamente “escenas” de la vida cotidiana de los diversos actores en contextos sociopolíticos vinculados a los consejos comunales, la expresión “el resuelve” irrumpe como un aglutinante semántico del sentido común de los individuos, el cual refleja creencias, valores y prácticas estratégicas de sobrevivencia para el ciudadano.

El trabajo de Beatriz Juárez-Rodríguez analiza en profundidad los marcos discursivos que elaboran los habitantes de El Jobito, una comunidad rural ubicada en la cuenca del río Cuira, estado Miranda con respecto al impacto de la construcción de la represa Tuy IV y el rol dual que juega el Estado venezolano, tanto de amenaza como benefactor para estos pobladores. Desde una visión que combina la fenomenología y el análisis del discurso, la autora da cuenta de las diversas narraciones políticas que producen los hombres y mujeres de esta comunidad en relación con el Estado, y que ella identifica como marcos discursivos de identidad e injusticia social a partir de la ejecución del proyecto y el incumplimiento de las promesas del Estado. Esta contribución hace una

sugerente articulación entre una etnografía de los encuentros con la política formal y la experiencia vivida de lo político, siguiendo las categorías que establecen Baiocchi y Connor (2008) para el estudio de la etnografía política.

El trabajo de Yara Altez analiza la formación de relaciones clientelares entre la población afrovenezolana de la parroquia Caruao, estado Vargas. Explica cómo estas prácticas clientelares buscan garantizar el acceso a recursos materiales e inmateriales, para la reproducción social de los individuos y sus familias. Su etnografía se fundamenta en perspectivas críticas globales desde donde analiza giros significativos en los discursos políticos locales, evidenciando la enunciación de leyes y reglamentos por parte de la población local. La autora examina “el chisme” como medio de comunicación que permite denunciar de manera cotidiana las prácticas clientelares y de corrupción. Desde un enfoque histórico, Altez demuestra que la participación socio-política de esta población afrovenezolana continua limitada por el accionar e interés individual de los actores; producto de sus dificultades económicas y de su historia como descendientes de esclavizados. La autora destaca cómo estas prácticas clientelares son mediadas por los voceros (brokers) o autoridades de los consejos comunales quienes generan y reproducen intercambios desiguales y relaciones asimétricas.

En su artículo, Krisna Ruetter-Orihuela profundiza en un aspecto fundamental al que todos los autores de este volumen refieren de una manera o de otra: las sutiles y diversas interacciones entre las políticas y estructuras del Estado y las comunidades locales. Más allá del debate sobre las dificultades, implicaciones y potenciales de los Consejos Comunales Indígenas (CCI), la autora nos ofrece una mirada crítica a las “formas

híbridas de accionar político” que se desprenden de la articulación de las estructuras de microgobierno y los mosaicos territoriales indígenas. Siguiendo el pensamiento filosófico de Deleuze y Guatari (1987) sobre procesos de desterritorialización y reterritorialización, la autora nos brinda una minuciosa etnografía política de los efectos locales de los procesos de formación de los CCI, revelando significados implícitos, texturas, emociones, gestos y diálogos que se configuran y reconfiguran en el continuo proceso de creación de nuevos ensamblajes político-territoriales indígenas. La autora analiza los CCI como actos políticos que simultáneamente desarticulan y reorganizan fragmentos espaciales, políticos e identitarios.

La contribución de Hortensia Caballero-Arias guía nuestra atención hacia el accionar histórico-político de las organizaciones indígenas en el estado Amazonas. Apoyándose en el concepto de marcos de acción colectiva, Caballero analiza las formas de movilización de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) examinando las diferentes interacciones, procesos y estrategias que ha desplegado desde la década de los años noventa. La autora asume una postura crítica y relacional en torno a la indigeneidad y los “lugares de lo político” al enfocarse en el poder, la imaginación, las disconformidades, las tensiones, y las expresiones fenomenológicas que se tejen entre el accionar indígena y el no-indígena. Desde una perspectiva histórica y etnográfica muestra como ORPIA generó modalidades de participación política no institucionalizada frente a las transformaciones territoriales y administrativas impulsadas por el Estado. Caballero además explora cómo esta organización debatió, construyó y movilizó sus propias interpretaciones sobre “participación política”, democracia e identidad colectiva, mientras

resalta las paradojas que existen entre las nuevas oportunidades políticas nacionales y los procesos de cooptación y desmovilización regional y local de las organizaciones indígenas.

Vemos entonces que los trabajos de investigación aquí reunidos se enmarcan en el campo de la etnografía de lo político. Este enfoque permite, por lo tanto, dirigir la mirada sobre la dimensión política a micro-escala privilegiando la diferencialidad social y cultural, mientras genera un diálogo entre disciplinas: antropología, sociología, ciencias políticas e historia. Igualmente, refleja la relación intersubjetiva entre investigador(a) e investigado(a), mientras al mismo tiempo considera los enfoques multisituados y los efectos de la globalización.

En términos de identificación de los sujetos, retoma de alguna manera lo que planteaba la Escuela de Manchester de centrarse en las definiciones e interpretaciones propias que hacen los actores locales sobre lo político, o lo que también ha sido conocido como la visión *emic* dentro de contextos sociohistóricos más amplios. En tiempos contemporáneos, este enfoque orientado al actor ha sido recapturado y representado en la antropología como el “punto de vista del nativo” –cualquier sujeto socialmente situado–, en cuanto a su conceptualización de lo político y sus múltiples categorías relacionadas con el universo de la política (Balbi y Boivin 2008). Finalmente, la etnografía de lo político no busca dar cuenta de un presente etnográfico, sino de una etnografía del presente, que en vez de reificar procesos y categorías en términos binarios (ej. Estado vs. sociedad, tradición vs. modernidad) busca analizar las categorías políticas que están en constante construcción, siempre cambiando de acuerdo a las circunstancias sociohistóricas, a las ideologías y proyectos de occidentalización que se generan en la

modernidad, bien sea desde modelos liberarles, neoliberales, posneoliberales o reformistas.

En síntesis, esperamos que estas contribuciones sobre etnografía de lo político sirvan de aliciente para que otros científicos sociales latinoamericanos realicen abordajes críticos sobre la dimensión de lo político desde sus propios intereses investigativos, posicionamientos teóricos y prácticos, y experiencias intersubjetivas. Así mismo, esperamos haber contribuido en la revisión de marcos conceptuales y metodológicos desde el enfoque etnográfico en sus múltiples formas, estilos e interpretaciones.

Quisiéramos finalmente agradecer a los autores del DOSSIER por sus valiosas contribuciones, a los árbitros evaluadores quienes brindaron relevantes aportes y comentarios a los respectivos trabajos, y al equipo editorial de la revista Fermentum y su Director, Oscar Aguilera quien, desde su perspectiva transdisciplinaria de las ciencias sociales, nos apoyó con la plataforma de la revista para poder publicar los artículos de este DOSSIER sobre etnografía de lo político en la Venezuela contemporánea.

## Bibliografía

ABRAMS, P. (1977). Notes in the Difficulty of Studying the State. *Journal of historical Sociology*, 1 (1): 58-89.

ARENDT, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

BAIOCCHI, G. y Connor, B. T. (2008). The Ethnos as the Polis: Political Ethnography as a Mode of Inquiry. *Sociology Compass*, 2(1): 139-155.

BAKHTIN, M. (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.

BALBI, F. A. y Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 7-17.

BOURDIEU, P. (1999). Rethinking the State: genesis and structure of the bureaucratic field. En G. Steinmetz (Ed.), *State/culture. State Formation after the Cultural Turn*. (pp. 53-75). New York: Cornell University Press.

CAMMET, M. (2006). Political Ethnography on Deeply Divided Societies. *Qualitative Methods: Newsletter of the American Political Science Association*, 4 (2): 15-18.

CRAPANZANO, V. (1986). Hermes' Dilemma. The Masking of Subversion in Ethnographic Description. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 51-76). Berkeley: University of California Press.

DE LA PEÑA, G. (1986). La antropología sociocultural y el estudio del poder. En M. Villa Aguilera (Ed.), *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas* (pp. 23-54). Caracas: URSHSLAC

DHAKAL, S. (2011). Political Anthropology and Anthropology of Politics: An Overview. *Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology*, 5: 217-234.

FORREST, M. (2017). Engaging and Disrupting Power: The Public Value of Political Ethnography. *PS: Political Science & Politics*, 50(1): 109-113.

FORTES, M. y Evans-Pritchard, E. E. (Eds.). (1940). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.

GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. Basic Books: New York.

GLEDHILL, J. (1999). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

GLUCKMAN, M. (1955). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.

GUHA, R. (1982). *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*. Oxford: Oxford University Press.

KRUPA, C. (2010). State by Proxy: Privatized government in the Andes. *Comparative Studies in Society and History*, 52 (2): 319-350.

KRUPA, C. y Nugent, D. (Eds.) (2015). *State Theory and Andean Politics. New approaches to the Study of Rule*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

KUKLICK, Henrika. (1991). *The savage within: the social history of British anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

KURTZ, D. (2001). *Political Anthropology. Paradigms and power*. Oxford: Westview Press.

LEACH, E. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone Press.

LEWELLEN, T. (1992). *Political Anthropology: An Introduction*. Westport, CT: Bergin & Garvey.

MITCHELL, T. (1999). Society, Economy, and the State Effects. En G. Steinmetz, (Ed.), *State/culture. State Formation after the Cultural Turn* (pp. 76-97). New York: Cornell University Press.

MÜGGE, L. (2016). Bridging the Qualitative and Quantitative divide in Comparative Migration Studies: Newspaper data and Political Ethnography in mixed Method Research. *Comparative Migration Studies*, 4: 1-17.

NORDSTROM, C. (2004). *Shadows of War: Violence, Power and International Profiteering in the Twenty-First Century*. Berkeley: University of California Press.

PAINTER, J. (2006). Prosaic Geographies of Stateness. *Political Geography*, 25: 752-774.

PATTERSON, T. C. (2001). *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford-New York: Berg Publishers.

PRIYAM, M. (2016). Political Ethnography as a Method for Understanding Urban Politics and Election in India. *Studies in Indian Politics*, 4(1): 119-127.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1940). Preface. En M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (Eds.). *African Political Systems* (pp. xi-xxiii). Oxford: Oxford University Press,

RATELLE, J. F. (2013). Making sense of Violence in Civil War: Challenging academic Narratives through Political Ethnography. *Critical Studies on Security*, 1(2): 159-173.



SCHATZ, E. (2009). Introduction. Ethnographic Immersion and the Study of Politics. En E. Schatz (Ed.), *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power* (pp. 1-22). Chicago: The University of Chicago Press.

SHARMA, A. (2006). Crossbreeding Institutions, Breeding struggle: Women's Empowerment, Neoliberal Governmentality and State (re) Formation in India. *Cultural Anthropology*, 21 (1): 60-95.

SHARMA, A. y Gupta, A. (Eds.) 2006. *The Anthropology of the State. A Reader*. Oxford. Blackwell Publishing.

SPENCER, J. (2007). *Anthropology, Politics, and the State: Democracy and Violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

STEINMETZ, G. (Ed.) (1999). *State/culture. State Formation after the Cultural Turn*. New York: Cornell University Press.

SWARTZ, M., Turner, V. y Tuden A. (1966). *Political Anthropology*. Aldine: Chicago.

TURNER, V. (1957). *Schism and Continuity in an Africa Society*. Manchester: Manchester University Press.

VINCENT, J. (1990). *Anthropology and Politics: Vision, Tradition and Trends*. Tucson: University of Arizona Press.

VINCENT, J. (1996). Political Anthropology. En A. Bernard y J. Spencer (Eds.). *Encyclopaedia of Social and Cultural Antropology*. London: Routledge.

VINCENT, J. (2002). *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Oxford: Blackwell.

WACQUANT, L. (2003). Ethnografest. A Progress Report on the Practice and Promise of Ethnography. *Ethnography*, 4(1): 5-14.

WILLIS, P. y Trondman, M. (2000). Manifesto for Ethnography. *Ethnography*, 1(1): 5-16.

WOLF, E. (1997). *Europe and the People Without History*. California: University of California Press.

## **En el laberinto de lo político: Etnografía política en tiempos de revolución**

Mila Ivanovic<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Paris 8. Investigadora asociada Labtop-Paris 8 y Flacso-Ecuador. Email: [milaiivanovic@hotmail.com](mailto:milaiivanovic@hotmail.com)

### **Resumen**

Después de más de diez años de inmersión en la realidad política venezolana, la autora se propone interpretar las indagaciones analíticas acerca del método etnográfico que utilizó para transcribir una realidad en plena transformación. La etnografía política resulta sumamente válida para el estudio de la democracia participativa, y las prácticas durables que la acompañan. Si bien considera los cambios en el ámbito subjetivo, también se detiene en los elementos más interesantes para los investigadores al seleccionar este método para abordar una disciplina como la ciencia política. Se ofrece una contribución para realizar un balance acerca de la aplicación de la etnografía política en el contexto revolucionario venezolano.

*Palabras clave:* Etnografía política, democracia participativa, revolución, sentido común político.

### **Abstract**

After more than a decade of immersion in the Venezuelan political realm, the author offers an interpretation of the analytical outcomes from the ethnographic method, which was used to transcribe a reality of far-reaching changes. Political ethnography results to be a technical tool to study participatory democracy and its related durable practices. Even though it considers changes in the subjective domain, it also looks at the most interesting elements for researchers when selecting this method to approach a discipline like political science. This article is a contribution that search to assess the application of political ethnography in the Venezuelan revolutionary context.

*Keywords:* Political ethnography, participatory democracy, revolution, political common sense.

“ En la retaguardia de la política [el intelectual] no se aparta ni se retira, sino que trata de mantener esa distancia y ese impulso de la retirada para aprovecharse de esa proximidad que le aleja con el fin de instalarse en ella (precaria instalación), como un centinela que no estuviera allí más que para vigilar, mantenerse despierto, escuchar con una atención activa que expresa menos la preocupación por sí mismo que la preocupación por los otros” Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*. (1984)

“(…) Dada la brutalidad de los cambios a los que se expone, [el etnógrafo] adquiere una suerte de desarraigo crónico: nunca más se sentirá en casa en parte alguna; quedará psicológicamente mutilado. Como las matemáticas o la música, la etnografía es una de las raras vocaciones auténticas. Uno la puede descubrir dentro de sí, incluso sin que nos la hayan enseñado.” Levi-Strauss, *Tristes Trópicos*. (1955)

## Introducción

En este artículo buscaremos poner énfasis en un aspecto central de nuestro trabajo de investigación sobre democracia participativa que realizamos en diferentes comunidades populares de Caracas y que fue desarrollado entre el 2007 y el 2011<sup>5</sup>. Quisiéramos aquí presentar algunos apuntes que analicen el piso metodológico de la etnografía política (Joseph, Mahler, Auyero, 2007; Schatz, 2009; Baiocchi y Connor, 2008), subrayando los aciertos y desaciertos que esta postura implica en las ciencias políticas. En tanto que nos permite estar en un “ni tan lejos ni tan cerca” (Agier, 1997) ofrece un espacio de interacción investigativa muy interesante y fructífero. Sin embargo, la ciencia

---

<sup>5</sup> Producto de la tesis doctoral en Ciencias Políticas titulada “La démocratie participative dans le Venezuela chaviste: ethnographie politique de trois quartiers de Caracas”, Université Paris 8, 2012.

política de la cual provenimos es muy diferente a la antropología. Hay una sospecha originaria hacia los métodos etnográficos (Shehata, 2006), al privilegiar un enfoque neutralista para entender lo político mediante las formas de ‘voto’, ‘partidos’ y ‘Estado’. Los procesos de politización y subjetivación de grupos sociales desde la etnografía son poco estudiados en esta disciplina y, por ende, también la relación entre sentido común y politización sobre la cual concentraremos nuestra atención. Consideramos a la vez que la etnografía implica una inmersión en el campo de la política, porque busca enraizarse en espacios acotados donde se forman capas de política invisibles *à l’oeil nu*. La Revolución Bolivariana (1999-2016) propició la visibilidad del campo popular; en una sociedad marcada por grandes desigualdades y discriminaciones, por lo cual la ciencia política no podía dejar de lado la superposición entre actividad académica y activismo crítico e igualitario.

En lo más particular, ¿qué significa hacer etnografía política en “situaciones revolucionarias”? Es decir, cuando el espacio político está sobredeterminado por categorías binarias en cuanto al *telos* de la política, ¿cuáles son las peculiaridades y ventajas de la etnografía en comparación con otras aproximaciones metodológicas?, ¿representa la única manera de comprobar relaciones de poder consustanciales a la naturaleza del mundo social más allá de formas preconstruidas como el voto, el Estado y la democracia?, ¿cómo significan los silencios, la confusión y la contradicción de las palabras recogidas como testimonio de las prácticas y localizaciones? Finalmente, en cuanto al nudo gordiano de toda implementación e instrumentaria de la etnografía ¿cómo se singulariza y generaliza la relación entre el investigador y los sujetos de la

investigación?

Trataremos de interrogarnos también acerca del papel del *homo incognitus* que a veces la etnografía simboliza o idealiza. ¿Cómo los juegos de posiciones, en el sentido bourdieusiano de campo social, son tan efectivos en la búsqueda de abarcar al más común de los comunes (que implica la etnografía política de la participación) para dar muestra de una realidad “llana”, o a la inversa categorías muy específicas de un tipo de personas cuando se trata de etnografía política (opositores, jóvenes en violencia, clase media/clase popular)? Se tratará entonces de examinar también los efectos de complicidad (Marcus, 1997), la tentación militante y populista (Auyero, 2005; Mathieu, 2015) o la empatía que subyacen en la postura etnográfica cuando se propone un “regreso al pueblo”<sup>6</sup> en contexto revolucionario.

Cuando empezamos en el 2007 la investigación sobre la democracia participativa y sus prácticas locales en Caracas, teníamos varias opciones a la mano:

1) Un enfoque cuantitativo con elaboración de cuestionario y una muestra mayor de personas entrevistadas. Este método nos pareció muy impersonal, y podía socavar la posibilidad de integrarnos y ganarnos la confianza de las personas, además de que no iba a generar el mismo tipo de conocimiento, principalmente en cuanto a los discursos y prácticas.

2) Un enfoque de investigación-acción que nos pareció muy ambicioso en cuanto al objetivo político de emancipación popular que representa y poco aplicable en el marco de

---

<sup>6</sup> En alusión a la expresión usada en la ciencia política anglosajona, “bring the X back”, aquí sería “bring the people back”.

un trabajo que no tenía como único reto la metodología.

3) La etnografía política que daba la posibilidad de una inmersión y de convivir con las comunidades sin caer en una antropología de los barrios o de la pobreza (al estilo de Oscar Lewis y la antropología de la pobreza<sup>7</sup>). Esta última opción nos fue cuestionada por un sociólogo al haber eludido los aspectos más etnológicos de la vida en los barrios (condiciones materiales, hábitos, parentesco, etc.). Pero nuestro objetivo era otro y sin obviar el asidero social de los espacios estudiados no queríamos cristalizar la temática de la pobreza y la marginalidad urbana en la elaboración de la idea de una *cultura política participativa*. De allí, también la selección de un tercer espacio urbano (La Candelaria), que no fuese autoconstruido ni fuese urbanización popular, sino un espacio intermedio, urbanizado, planificado, céntrico, de clase media en Caracas. Pero una de las fallas de este dispositivo heurístico es el desequilibrio de tratamiento entre el barrio y la ciudad formal, al no haber procedido con el mismo rigor empírico, sin inmersión completa.

Finalmente, es notable la ausencia casi total de la etnografía política en los estudios que tomaron a lo político como objeto en el contexto venezolano urbano<sup>8</sup>, sea por un fuerte predominio del estilo ensayístico, o por preferencia en los estudios cualitativos de métodos que no privilegian la inmersión, el compromiso y la permanencia.

Entraremos, pues, en el tema a partir de tres tópicos: la etnografía como epistemología de la presencia, algunas de las prácticas de la etnografía política y, finalmente, sus impasses con relación a nuestras propias investigaciones. Convalidaremos

---

<sup>7</sup> Estamos en contra de una visión miserabilista de la categoría urbana que reviste la noción heterogénea de 'barrios' en Venezuela. Para nuestros fines, fue un elemento central trabajar el contenido sociourbano sin tejer un análisis de las formas de marginalidad o características socioeconómicas propias de los barrios.

<sup>8</sup> A excepción de Pineda (2015).

estos tres niveles de reflexión mediante una lectura del entramado de relaciones objetivas y subjetivas que plantea la etnografía política, el peso del contexto en el que se desarrolla la investigación (y particularmente en situación revolucionaria), y la cuestión acuciante del sentido común político y la reflexión científica.

### **Epistemología de la presencia**

En este apartado haremos énfasis en la definición de los límites entre la teoría, los actores y el compromiso del etnógrafo.

#### *La presencia de la teoría y el acercamiento a la realidad*

Hay un repunte del uso y de la reflexión acerca de los métodos etnográficos en las ciencias sociales, y particularmente en la ciencia política, desde algunos años. Muchos resaltan su carácter heurístico, tanto como compromiso etnográfico (Cefaï, 2010), como sensibilidad (Schatz, 2009) que supone generar una coproducción de sentido entre los sujetos investigados y el investigador. Esta resurgencia etnográfica –más allá del campo antropológico que surge a principio del siglo XX con estudios de campo en tierras exóticas y lejanas– se arraiga en la Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico goffmaniano que hacían particular énfasis en el encuentro entre un investigador y el mundo social. La etnografía se configuró en ese entonces en un enfoque para abordar la modernidad occidental donde urbes, instituciones disciplinarias y pobreza estructural eran el denominador común.

Tiempo después, el auge etnográfico en los años 2000 trata por su parte de superar el presupuesto declarativo de los estudios cualitativos en la ciencia política



basado en las entrevistas, y el análisis del discurso, al permitir ajustar las palabras a situaciones. La etnografía resalta la tarea de describir densamente (Geertz, 1973) y privilegia los procesos en detrimento de las correlaciones y comparaciones (Tilly, 2006). Es una herramienta consolidada que permite tejer y problematizar la relación desobjetivizante entre investigador y sujetos investigados, como lo concibe la etnografía colaborativa (Katzer, Samprón, 2012) o cuando se considera como un ejercicio “anfibia”, es decir “a la manera de esos vertebrados que poseen la capacidad de vivir en ambientes diferentes, sin cambiar por ello su naturaleza, lo propio del investigador-intelectual anfibia es su posibilidad de generar vínculos múltiples, solidaridades y cruces entre realidades diferentes” (Svampa, 2008: 14).

La etnografía ha sido usada por científicos sociales en múltiples ocasiones para tratar objetos políticos –desde lo más institucional hasta lo más local– como por ejemplo en etnografías realizadas sobre instituciones como la Asamblea Nacional (Abélès, 2000), el Consejo de Estado (Latour, 2010), y el Consejo Constitucional (Schnapper, 2010) en Francia; asimismo en un Ministerio en Argentina (Perelmiter, 2012) y en investigaciones sobre movimientos sociales y democracia local en Brasil (Baiochi, 2005). También ha pasado a ser un método reconocido en sub-áreas de la ciencia política como en el caso de los estudios de seguridad, tanto sobre diplomacia como sobre asuntos militares (Leander, 2013).

Según Baiochi y Connor (2008) existen tres tipos de etnografía política: una que estudia a los actores políticos y las instituciones; otra, el encuentro con la política formal; y la última, la experiencia vivida de lo político (apatía, no-participación). Se interroga sobre

cómo el estudio etnográfico de la política provee una comprensión de cómo influye el Estado, las acciones globales o nacionales en escenarios locales a la manera de cierta sociología política (Scott, 1998; Burawoy, 1998).

Los precursores de la etnografía política se encuentran en los estudios comunitarios basados en la tradición de Dewey (2003), Alinsky (2012) e incluso la Escuela de Chicago. Siguiendo a Baiocchi y Connor (2008), queda de manifiesto que la etnografía política quiere escapar del dilema o la imposición de que algunos grupos son más importantes que otros para entender la política y que, por supuesto, no hay un lugar legítimo de expresión de las formas plurales de la política, que va desde los movimientos sociales, las formas calladas de opinar sobre la política hasta espacios muy institucionalizados. Más allá de las expresiones críticas que cercenan la etnografía por su supuesta falta de representatividad, fiabilidad, o replicabilidad, permite con respecto a la tensión teoría/empirismo, resolver o comprobar las “anomalías” para reconstruir la teoría. En este caso la teoría es usada en un sentido “conversativo” para explicar la situación y proveer diferentes miradas (Baiocchi y Connor, 2008:150). Este elemento no es fortuito: toda la cosmología de las ciencias sociales radica en abrir un espacio de entendimiento para la disputa entre lo real y lo construido, lo empírico y lo teórico (etic/emic, deductivo/inductivo). Se desplaza desde la idea de que la teoría “guía” cualquier intento de aproximación a una realidad cualquiera evitando así el espontaneismo (Auyero, 2005), o en que una está por encima de la otra, como en la controversia entre Wacquant y Anderson (Wacquant, 2002). Para Wacquant, hace falta un marco teórico apropiado en el trabajo etnográfico para evitar apostar más al descubrimiento que a la validación. En este

contexto, el investigador se torna estenógrafo de la escena y no propone un marco analítico global que pueda ayudar a una crítica operante de la sociedad.

A fin de cuentas, la idea es tomar como objeto de estudio lo político en todas sus formas, y producir conocimiento con base en la interacción prolongada entre el investigador y los actores estudiados. En nuestra trayectoria investigativa en torno a la democracia participativa urbana en sectores populares de Caracas, hemos podido implementar este método, y hemos llevado a cabo una etnografía política de la cual hablaremos aquí, añadiendo apuntes extraídos de trabajos posteriores (en curso) con grupos de oposición al chavismo y con jóvenes en situación de violencia.

### *Juegos de actores*

La etnografía política ha sido aplicada en la ciencia política para contrapesar la tendencia cuantitativa y desarraigada de los procesos sociales y políticos locales (y de sus actores) presentes en esta última. Supone un enfoque que resalta los significados que las personas estudiadas atribuyen a la realidad social y política (Schatz, 2009: 5). Cabe preguntarse acerca de la empatía que este método puede generar o, al contrario, descartar, ya que el efecto de politización es mucho más fuerte. Ya en los años setenta, el antropólogo Geertz (1973) hablaba de la diferencia entre la “experiencia de cerca” y la “experiencia de distancia” que tiene su resonancia en el “ni tan lejos ni tan cerca” de Agier (1997), y nos remite a la expresión y restitución de actividades políticas por el investigador.

El primer elemento destacable en la epistemología de la presencia que se despliega

en la etnografía política es el tema de la posicionalidad y el juego de sujetos (en la dialéctica adentro-afuera). El “común” propio a la política no siempre es ser parte de una construcción de la investigación etnográfica mediante la cual se va seleccionando (en varios grados de “naturalidad”) a las personas que se considerarán como interlocutores válidos, para el sentido en el que van a ser entrevistadas o a ser objeto de la atención particular del investigador, lo cual en sí implica ciertas disposiciones, capacidades y voluntades. Se delimitan estos interlocutores en el transcurso del trabajo de campo; se considerará con mayor probabilidad personas que aparecen en público, destacan de cierta manera sea por su capacidad oratoria, sea por el mensaje y el discurso que llevan, pudiendo ser coincidente o anómalo respecto a las hipótesis que se construyen en la investigación. Ahí se define la representatividad de los sujetos, mientras que el/la investigador(a) es el actor principal de estas construcciones divisorias y definitorias.

Al optar por la etnografía se esboza una problematización en términos de “presencia”. Presencia del investigador y presencia de los sujetos/objetos de la investigación. Esta implicación en un contexto politizado y revolucionario, con actores politizados, demanda al investigador posicionarse, y apela a sus disposiciones políticas, siendo los científicos sociales vehículos de un pensamiento crítico, progresista y transformador (Boltanski, 2009; Mathieu, 2015).

Esta intelectualidad, crítica, comprometida, militante, está en el meollo de nuestras prácticas como etnógrafos. Como lo resaltó un sociólogo norteamericano, David Riesman, citado por Anderson (1999), “una buena etnografía es una conversación entre clases”, y a cada momento tenemos que justificar(nos), representarnos frente a otros

diferentes y no tan sociológicamente diferentes, sino partiendo de una diferencia sublimada por nuestras propias búsquedas (personales, familiares, políticas), o lo que Auyero (2005) llama la libido científica. Se vuelve ya no solo una técnica de investigación sino un proceso de transformación del etnógrafo (Auyero, 2005) y, más allá, una intervención política que busca en última instancia, cambiar y desnaturalizar las lógicas de dominación (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014).

Sin caer en una disposición sobremanera ingenua o excesivamente reflexiva de la presencia o copresencia que se juega en la etnografía, quisiéramos enfatizar lo que algunos –sin valerse de la etnografía política– han podido resaltar, más bien en un intento de encuentro marcado por el espacio de neutralidad, en el cual se huye del “arribismo” académico en situaciones de investigación militante:

¿Pero cómo se inventa pensamiento entre generaciones y formas de vida diferentes, sin que una se imponga a la otra sus parámetros, problemas y formas de pensar? No se trata de forzar para ningún lado: ni *observar* a los pibes [jóvenes], ni bajarles línea, ni mantener su primera persona todo el tiempo. No se trata de vivencialismos, ni de enunciados expertos. Todo pierde valor cuando lo llevás a jugar a tu propio campo de juego (al *nuestro* o al de los pibes). En el plano común, en cambio, se innovan jugadores, reglas, casilleros... conceptos sobre las inquietudes que llevamos ambos. Un suelo intermedio, un campo neutral (como un armisticio) que niega cualquier tipo de traducción simple del ‘mundo pibe’ a otros lenguajes (de la militancia, la pedagogía, la academia, la moral, etc.), que niega también una representación o un ‘hablar sobre’, y que va a en contra

también del festejo desproblematizado de los pibes y sus fabulaciones (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014: 151).

La frontera entre el mundo de la intervención no-coactiva, no-constreñidora y no-controladora y la investigación en materia de etnografía política que interroga, en nuestro caso, los modos de hacer política desde abajo y de cambiar relaciones de poder, es tenue y, por momentos, plagada de ambigüedades.

Lo que vale para las disimilitudes etarias y sociales, vale también para las relaciones de género. Existe una política del cuerpo en la práctica etnográfica, sobre la cual no podemos extendernos aquí puesto que se origina en nuestras más recientes investigaciones, y en consideraciones de género que no se toman mucho en cuenta en la literatura existente. Pero cuando se trata de entrar en universos fundamentalmente masculinos, ligados a la producción violenta de política, no se puede eludir el factor sexo-corporal. Al igual que la extrañeza por ser investigador(a) de otro país; el hablar de manera diferente y a veces con inflexiones discordantes, ejerce un efecto positivo o no, de rechazo o aceptación benévola. Todo ello, es producto de una política de la presencia corporeizada y simbólica.

Pero, a fin de cuentas, nos parece que la etnografía política trata de neutralizar lo subjetivo, lo corporal y lo netamente triangular en la relación entre una elevación de lo político como materia prima del campo de reflexión, la relación investigador-investigado y los “ruidos” de lo infrapolítico (ausencia, defección, violencia, cuerpos). Pese a un reivindicado regreso del sujeto en la etnografía política en los ámbitos de estudio de la ciencia política, aún hallamos una postura friolenta al insertar todas las dimensiones

subjetivas a sus dispositivos analíticos. Estos tres ámbitos (lo subjetivo, lo corporal y lo político) del acercamiento a la realidad están en tensión, entre una voluntad de neutralizar los efectos de la realidad y una inclinación antropológica.

### **Prácticas de la etnografía política**

Entraremos aquí en el laboratorio de la/el etnógrafo(a) al develar algunos elementos de la práctica que hacen posible el desarrollo de la investigación, entre una mirada oblicua y una inmersión en pleno dentro de la realidad que se propone estudiar. Partimos de la premisa que el acto etnográfico es múltiple, adjetivado en algunos casos (etnografías de la vida cotidiana, reflexiva, de la ciudadanía, crítica, digital, etc.), por lo cual la etnografía política es una rama del enfoque etnográfico y un marco de análisis. Dentro de este conjunto aparecen métodos propios en función de las hipótesis que va a manejar el investigador. Intentamos aquí un esbozo de los problemas de orden metodológico que surgieron en nuestras investigaciones.

#### *Diversificar los puntos de vista y las herramientas*

Si tenemos que abogar por la etnografía política como herramienta plenamente válida en la descripción y definición de los márgenes, y de las relaciones sociales que determinan las desigualdades de las relaciones de poder en sitios delimitados, tomaríamos un solo ejemplo de nuestra experiencia para ilustrarlo y resaltar la “cocina interna” del investigador.

De nada nos hubiese servido nuestra inmersión en el barrio Los Robles si no

hubiésemos sido habitantes de él durante varios años. Empezamos a vivir en este barrio del oeste de Caracas en el 2009 y decidimos usar nuestra postura de habitante para desarrollar la investigación (anteriormente la postura fue de investigadora-habitante y ahora venía a ser habitante-investigadora). El cambio de rol nos permitió propiciar espacios de interacción insospechados: el micro-mercado del barrio donde se conversa sobre la cotidianidad y los asuntos comunitarios como en ningún otro espacio, porque además está investido por la “banalidad”. Tampoco se nos hubiese hecho fácil percibir una de las principales líneas divisorias simbólica y territorial, y un tabú vigente, entre dos sectores del barrio, el cual vamos a relatar a continuación.

Durante los primeros meses de participación en el Consejo Comunal de Los Robles<sup>9</sup>, veíamos que la mayoría de los miembros privilegiaba a un solo sector del barrio para el desarrollo de sus actividades: la calle La Loma. En cambio, la calle Bolívar, donde vivíamos, era siempre marginalizada y poco apreciada por los miembros de la organización, quienes habitaban principalmente en la calle La Loma y consideraban la Bolívar como muy turbulenta. Hasta que en medio de una conversación informal con una habitante del barrio nos enteramos que unos años atrás habían matado al hijo de una señora, miembro del consejo comunal, y que la persona inculpada vivía en la Bolívar y había amenazado a la familia del difunto. El miedo y la aprensión habían circulado entre todos, a través de la madre enlutada. Este evento estableció un marco definitorio de todas las relaciones entre las dos calles, que conformaban el área territorial de la organización de tal forma que una se impuso sobre otra. La dinámica socioterritorial estaba mucho más

---

<sup>9</sup> Organizaciones socioterritoriales creadas por el Estado venezolano a partir del 2006 como herramienta para implementar la democracia participativa e incentivar el “poder popular”.



clara después de tener (casualmente) esa información, pero hubiese sido muy difícil obtenerla sin una práctica cotidiana del barrio y el interconocimiento que implicaba.

La dinámica socioterritorial también se hizo evidente al trabajar en varios lugares, en forma simultánea o diacrónica. Fue por conocer y trabajar en varios tipos de ámbito socio-urbano (barrios consolidados o no, bloques, urbanizaciones) que notamos las variaciones en el comportamiento participativo de los actores. A su vez, nos dio una precisión sobre el contenido de la identidad popular urbana. Por lo tanto, la etnografía siempre y cuando esté multisituada impide la generalización burda y remite a espacios plurales donde se efectúa la producción de sentido y la elaboración de prácticas.

Estos ejemplos signan las condiciones particulares de producción de conocimiento en el marco de la etnografía. Como lo señala Auyero: “Antes de incorporar la lógica de las prácticas, la subjetividad de los actores, uno tiene que construir –como investigador– el campo de determinaciones objetivas en donde se mueven los actores” (2005: 117). La división territorial, el trasfondo interpersonal, y hasta las condiciones físicas del espacio son algunas de ellas.

Otro aspecto importante es la polivocalidad (Clifford, 1991) que expresa la etnografía y es parte del acto de presencia. Dicho de otra manera, el encuentro entre dimensiones diferentes del discurso. ¿Cómo manejar el registro de discursos diferentes sin caer en la trampa de parafrasear, mimetizar, sobreinterpretar o deformar el discurso de los investigados con sus propias expectativas políticas/investigativas? El mimetismo, en este caso, nos fue criticado en virtud del uso indebido de la temática de la novedad (nuevos movimientos sociales, nuevo sistema político, revolución como expresión de lo

nuevo, etc.). Una investigación etnográfica en ese sentido no puede prescindir de una mirada histórica para evitar el naufragio o la cautividad (Pratt, 1991) para con los actores y las entrevistas. De este modo, la historia indica también un modo de practicar la etnografía, en nuestro caso 'política' porque implicaba una mirada oblicua entre la pequeña y la gran política, por decirlo de otra manera, la superposición entre etnografía local y las continuidades o rupturas históricas en cuanto al sistema político. Preferimos optar por un enfoque dirigido hacia la comprensión de relaciones políticas durables (poder, intereses, estructuras, redes interpersonales) a partir de las cuales se organiza la participación. Y así alejarnos de definiciones muy reductoras que giran en torno a la interpretación de grandes esquemas explicativos como liderazgo, clientelismo, populismo, etc.

Sin embargo, quisiéramos poner la lupa en tres abordajes prácticos de la etnografía política que utilizan y problematizan el carácter entrometido (*obtrusive*) o desapercibido (*inobtrusive*) del actuar etnográfico (Tilly, 2006).

*Tres consideraciones metodológicas :*

*1. No hay completo azar de la investigación o el efecto serendipity*

Ni los espacios, ni los actores que se van a someter (por decirlo de manera enfática) a los dispositivos de la investigación pueden dar muestra de una capacidad totalizadora de la etnografía. Hay sesgos que son inherentes al desarrollo de la investigación. Hay que saber manejarse como investigador en un acto de tauromaquia, y compaginar la suerte y la intuición que implica el método etnográfico en el encuentro con

los demás. Pero se puede racionalizar esta serendipidad (Merton, 1965), con base en la tríada actores-espacios-investigador.

Primero, están los actores quienes van a seguirle el juego al investigador mediante las entrevistas y observaciones. No todos se prestan a dar informaciones o a colaborar. Se trata de ganarse la confianza de los actores clave para poder aceptar la continua solicitud que nuestra presencia representa.

Segundo, están los espacios desde donde se van a obtener diversas informaciones en el vaivén de la cotidianidad: adicional al ejemplo que estuvimos analizando acerca de la frontera simbólica de la organización en Los Robles, podemos realizar la misma tarea con una escena sacada de otro momento de nuestro recorrido etnográfico. Una mañana bajando del barrio Rancho Grande en El Manicomio, Caracas, donde estábamos temporalmente residenciados, vimos a un grupo de personas reunidas alrededor de un “policía acostado” [reductor de velocidad] recién colocado por uno de los líderes del barrio después de que días anteriores una moto atropellara a un niño. Habitantes y chóferes de la línea de microbús que se sentían perjudicados por la joroba de cemento, discutían la validez de la iniciativa matutina del líder y su legalidad. Esta escena daba a ver las definiciones posibles de un pluralismo legal propio en los barrios donde la presencia policial o de agentes judiciales no es tan frecuente. En vez de esto, se escenificaba la improvisación legal, hecha de definiciones assemblearias espontáneas. Un acontecimiento observado por “casualidad” durante nuestro recorrido matutino en el barrio, nos proveía materia para nuestros propios avances investigativos.

Tercero, está el investigador que oscila entre una actuación pasiva, encubierta o

activa según las circunstancias y la situación en cada espacio. Saber e intuir los momentos para resaltar su presencia o, al contrario, minimizarla, son elementos claves para no interferir en las formas intersubjetivas que emergen en el espacio donde se desarrolla la investigación. De estas tres aristas subyace la posibilidad de producir algo nuevo en relación con el propósito de la investigación.

## *2. Un espacio de referencia: las reuniones*

La reunión es obviamente el mejor momento para coleccionar informaciones de primera mano sobre las últimas evoluciones de los procedimientos administrativos, la repercusión local de la gran política, los retos de las relaciones entre individuos, grupos e instituciones. Permite también distinguir anillos de alianzas y conflictos y, por lo tanto, realizar una especie de cartografía de las relaciones políticas en un lugar dado por el efecto de la teatralización de estos espacios. Ese material servirá como soporte al momento de las entrevistas individuales.

Las reuniones son propicias para que el investigador pueda permear el contexto en el cual se va a desarrollar, ubicar las posiciones de cada actor, la representatividad de ellos (generacional, género, fenotipos), realizar una lectura de la composición, del ordenamiento espacial o de la distribución temporal de la toma de palabra, seleccionar los futuros entrevistados, y hacer aceptar (o normalizar) su presencia (cuando se trata de espacios desconocidos y de fuerte tenuidad de las relaciones como son los barrios populares o grupos políticos locales). Además posibilita al investigador penetrar en el léxico, las dinámicas peculiares de los discursos, del hablar, prepararse lingüística y expresivamente para entender el sitio. Aún más cuando se trata de un investigador

extranjero, con otra lengua materna, como fue mi caso.

### 3. La cotidianidad y la recolección de informaciones

Para afinar la interpretación etnográfica, además de racionalizar los azares del campo y aprehender sus espacios, y no eludir las sutilidades cotidianas (Baiocchi, 2005) y las significaciones implícitas (Lichterman, 2007), hay que hundirse en las secuencias más naturales y anodinas de la vida local. Algunos investigadores usaron habilidades particulares para penetrar espacios donde la confianza es partícipe del éxito de la investigación<sup>10</sup>. En nuestro caso fue, entre otras cosas, el enamoramiento por la salsa (género musical) lo que nos permitió avanzar al descubierto y crear un sentido de pertenencia con el entorno etnográfico<sup>11</sup>. Poder tramar relaciones fuera del lugar de exposición principal de la política local, las reuniones y los espacios institucionales, relacionarnos con personas adultas en su gran mayoría, e inmiscuirnos en el mundo nocturno del barrio, propició otros tipos de reconocimiento hacia nosotros que fueron benéficos para establecer mayores niveles de confianza<sup>12</sup>. Sin embargo, las fronteras quedan siempre lábiles y tensadas entre el involucramiento personal, las relaciones generadas y el trabajo propiamente dicho que “utiliza” al otro con fines personales (el

---

<sup>10</sup> El caso de Becker (1963) con el jazz en *Outsiders* es notorio. También lo son las habilidades musicales de Ashforth (2005) para entrar en el mundo de los *townships* en Suráfrica, o el caso de Wacquant (2004) con el boxeo para estudiar el gueto de Chicago.

<sup>11</sup> La salsa es una música muy popular en Venezuela, y particularmente en los sectores populares. Cuando trabajé en la parroquia 23 de Enero en Caracas, poder compartir fiestas y bailar con sujetos masculinos, “como si fuera de aquí”, jugó un papel importante en mi integración.

<sup>12</sup> No está exento de ciertas precauciones en cuanto a no mezclar tanto los grupos que pueden resultar antagónicos (personas “de bien” vs. mundo juvenil violento o ilícito por ejemplo). En uno de nuestros campos, nos habíamos acercado a un grupo de jóvenes en situación de violencia y vinculados al consumo y venta de drogas en un intento de entender sus relaciones con la política local, lo cual fue mal visto por algunos de nuestros informantes. Tuvimos que abandonar la idea de trabajar simultáneamente en los dos ámbitos.

“extractivismo académico” del cual habla el colectivo Juguetes Perdidos). Pero, la duración de la estadía confiere un punto fuerte en la producción de conocimiento que no tienen los periodistas por ejemplo, a los cuales nuestro trabajo está frecuentemente asimilado.

Para poder interiorizar y explicar el mundo ajeno en el cual uno entra, estos son los tres niveles de fábrica del documento etnográfico. Prosigamos con los elementos más discutibles de ese método.

### **Impasses y riesgos de la etnografía en tiempo de revolución**

Sin que haya sido un momento categóricamente explicitado y consciente de la investigación, no cabe duda que la situación de extrema ebullición política que representó la revolución bolivariana en Venezuela entra en la maraña de elementos consustanciales durante el desarrollo de la etnografía. Queremos destacar los siguientes:

*El riesgo de sublimar al colectivo y la desmitificación de las categorías sobredeterminadas (pueblo, socialismo, poder popular)*

El objetivo que nos planteamos fue realizar una *cartografía de las relaciones políticas* en diferentes lugares y de establecer clasificaciones ideológicas operadas por los actores en función de su localización y partiendo de la participación que tanto impregna el discurso revolucionario. Solo que entrar en un terreno donde la política permea cada estría del mundo social, donde se despliega en territorios altamente marginalizados y estigmatizados, y se fundamenta en un binarismo maniqueo entre el deber ser de la política y su contrario, son elementos suficientes para parasitar la investigación, en vez de enriquecerla. Esas reflexiones valen para todo tipo de ruptura política de corte

carismático, contra una forma de dominación preexistente. Como en el caso de la revolución sandinista, se articula “un lenguaje público que busca transformar un país en un Estado-nación unido detrás de una ética revolucionaria, una nueva hegemonía de valores trascendentales” (Stanford, 2008: 80). Además, son abandonados como objeto de estudio en sí por las ciencias sociales, que les ven como mero reflejo de sublimación colectiva. Efectivamente, tal como lo subraya Thomassen (2012: 684), la antropología silencia de manera estruendosa las revoluciones políticas, cuyo elemento fundamental radica en “momentos en los cuales lo ‘arriba y abajo’ son relativizados, hechos impertinentes o subvertidos, y cuando lo micro y macro fusionan en una conjunción crítica”.

Una de las primeras dificultades es, por ende, trabajar con base en el discurso sin caer en un exceso “tropológico”, donde la retórica revolucionaria se impone por encima de cualquier otro tipo de discurso. Es muy importante poder actualizar el conocimiento que uno tiene sobre las formas de ejercicio del poder (leyes, instituciones, ideología) al considerar su efectucción al nivel de los actores gobernados, aún más cuando la doctrina del Estado se torna subversiva y autorreflexiva en cuanto al reparto del poder (democracia participativa, poder popular, socialismo del siglo XXI), como sucede en el caso venezolano.

El utilizar las entrevistas que suponen “tomar en cuenta el punto de vista del actor social (...) [y] tratar la incrustación de la acción social en el mundo de la vida cotidiana” (Becker, 1996), nos brinda una herramienta para asignar el sentido de lo justo e injusto, del bien y del mal que conforma una lectura de los contornos ideológicos de un proceso político. Con base en las entrevistas y en nuestras observaciones, esperábamos contribuir

a un análisis del discurso y de las prácticas “desde abajo” en comparación con la ciencia política que se preocupa más por elaborar grandes esquemas de interpretación de los modos de gobierno. Pero este método interroga la tendencia a sublimar el paisaje discursivo y la posibilidad de desmenuzar los significados atribuidos a conceptos, ideas y al mismo tiempo poder cruzarlos con tendencias conductuales, dinámicas colectivas y espaciales. Poder contar con un marco teórico que oriente la interpretación, como la construcción equivalente del hecho participativo con la idea de subjetivación política, reduce las posibilidades de extraviarse o naufragar en el exceso de discurso.

#### *Sentido común, política y voces subalternas*

Otro elemento de interés en el uso del método etnográfico es el estudio del sentido común y del cemento ideológico que lo define. La idea del sentido común está muy vinculada a la figura gramsciana del intelectual orgánico, significativamente presente en el discurso chavista. Según esa lógica, el sentido común consiste en una fusión creativa entre el “pueblo” y “los intelectuales”, para que estos últimos se hagan los traductores y acompañantes de las luchas del primero, cuyas concepciones abigarradas y heteróclitas del mundo se cementen en una nueva hegemonía capaz de enfrentar los modos de dominación establecidos (Gramsci, 1971: 23).

En este sentido se vuelve casi una conminación ser parte de un colectivo transformador: cada espacio debe ser el reflejo de la lucha contrahegemónica, en cambio brindar una actitud de retiro está visto de manera sospechosa o incomprendida. En nuestra opinión, no cabe duda que este discurso afecta las prácticas de los investigadores



comprometidos o seducidos políticamente por las luchas que se dan y se estudian en procesos revolucionarios. Adicional a esto, está presente también el riesgo de falsificar la presencia del sujeto popular al ser revelado, o traducido por el cientista, como si uno necesitara del otro para ser. Retumba la advertencia liminal de Grignon y Passeron (1989) en cuanto a la exigencia de evitar el sesgo populista tanto como el miserabilista en el acercamiento a los sectores económica y socialmente dominados de la sociedad. Así, que preferimos permanecer en los márgenes de producción de conocimiento y no idealizar nuestra actuación, evitando así toda clase de sentimentalismo político.

Ahora bien, abordar tanto la vida política local como la transformación del espectro político nacional, requiere de un cierto distanciamiento que se debe conciliar con un compromiso bien sea etnográfico o político (Elias, 1983; Cefai, 2010). Ello resalta el problema de la restitución, del tratamiento de los discursos y de las relaciones que se generan con los investigados. Una crítica puede surgir con respecto al hecho de que la perspectiva escogida quede encerrada en una visión dictada por la investigación, por el campo, por los actores y sus subjetividades, al no poder por ejemplo dar cuenta del declive electoral del chavismo a nivel local. Si bien la etnografía puede tener voluntad de indagar las causas estructurales, “macro”, de algún fenómeno o sistema político, no cabe duda de que también el apuntar hacia una visión desde los movimientos sociales y sectores dominados restringirá el análisis. Pero una vez más, no creemos en el credo positivista y omniabarcador de las ciencias sociales, sino en un abanico de posturas que dan indicaciones puntuales, pero no menos informadas y generalizables.

¿Cómo los sujetos en su esquema clasificatorio, en sus esquemas de acción,

percepción y evaluación, ven la política? ¿Y de dónde vienen estos esquemas? (Auyero, 2005) son algunas de las interrogantes que circundan el hecho de trabajar sobre el sentido común político, y superar la idea de la ruptura epistemológica. Es parte de una tradición que se establece en la frontera entre sentido común y trabajo de entrevistas (Lane, 1962; Garfinkel, 1967; Bourdieu, 1993; Beaud, 1996; Eliasoph, 1998). Toda una corriente de la sociología y antropología aprehende y agrupa en el trabajo de entrevistas un material en busca de contradicciones, ruidos, sinsentidos, o contradiscursos donde la confusión y la emoción entran en el análisis de la acción colectiva, y lo individual se impone ante lo estructural. Este ruido es una ventana hacia la relación complicada entre agencia y estructura. Esta escuela de pensamiento estudia al sentido común como el acercamiento a la conciencia política (Wolford, 2006), y la etnografía política se alimenta de esas posturas.

En definitiva, partimos de la idea que el estudio del sentido común puede resaltar una *política del sentido* (tanto cultural, ideológica como social o simbólica) y que de ella surgen condiciones variadas de adaptación al entorno social y político. Uno de nuestros hallazgos y asombro fue darnos cuenta que en un sector de clase media (La Candelaria), la organización participativa era más eficiente y cohesionada que en los sectores más populares e identificados más claramente con el proceso político, lo que indicaba, *a fortiori*, un prejuicio inicial acorde a la tesis populista<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Sin caer en explicaciones de corte esencialista, nos percatamos que existía de parte de personas de la clase media un afán de “legalismo” proclive a una organización más eficaz y regular. Sea eso por condiciones de vida más “fáciles”, con más tiempo para dedicarse a la actividad comunitaria, o sea por una formación escolar o profesional que otorga ciertas herramientas en el manejo organizativo y administrativo.

### *Participación y clientelismo*

¿Cómo la relación de investigación o lo que se crea en el seno del trabajo de campo puede dar indicaciones sobre temáticas que no fueron aprehendidas en un principio? El clientelismo es una buena categoría para establecer algunos límites a la etnografía. Este fue el objeto de la investigación de Auyero, quien estudiaba las relaciones entre los habitantes de las villas de Buenos Aires con la estructura partidista justicialista durante y después de la crisis del 2001, y en la medida en que fue desarrollando su primera interrogativa pudo elaborar un dispositivo heurístico para resaltar el fenómeno clientelar. En nuestro caso, era mucho más delicado entrar en ese terreno con las mismas intenciones. Formulamos *ex antes* que la participación era el mejor modelo para evitar la apropiación de las decisiones políticas en manos de algunos, y que la retribución de favores políticos podía ser interpretada como su contraparte. Pese al peso que se le daba, tanto en lecturas históricas como en trabajos sobre la participación en sectores populares, nos pareció más pertinente tomar el clientelismo a contrapelo, tratando de interpretar qué se podía manifestar como prácticas clientelistas residuales, sin encerrar este tema en una postura normativa y prescriptiva. Nos dimos cuenta que lo que establecía la participación desdibujaba las fronteras de las relaciones políticas locales, al permitir el ingreso de actores nuevos en los espacios de mediación política. Seguramente, si nos hubiese interesado en mayor profundidad el tópico del clientelismo hubiésemos descubierto que se hacían y deshacían nuevas redes de intercambio de favores. Por ser un tema radicalmente tabú y poco cónsono con el discurso de los actores que reivindican un empoderamiento, en ruptura con arreglos interpersonales, no le pusimos la atención

suficiente. Además de este aspecto, y en acuerdo con otros trabajos (Quirós, 2011), el clientelismo aparece como un componente natural de todo tipo de relación política y el haberse enfocado en ello podía conllevar a una visión manida de la realidad que se estudiaba.

## Conclusiones

Esperamos haber subrayado lo más claramente posible los beneficios de una postura etnográfica en relación con la esfera política, pero quisiéramos terminar evocando nuestras dudas con respecto a su implementación sistemática. En primer lugar, hace falta un compromiso que vaya más allá de la retórica de nuestras disciplinas. La etnografía es cronófaga y no admite las posturas de paseante (flotante) sino una entrega completa que es tal vez difícil de alcanzar ya entrado en un periodo de estabilidad familiar y laboral (y allí radica la distinción entre un trabajo etnográfico y el uso de herramientas cualitativas<sup>14</sup>).

La legitimidad truncada de las ciencias sociales y del ejercicio investigativo en Venezuela son otros de los obstáculos que uno puede encontrarse al iniciarse en el mundo de la etnografía. El tiempo y la lentitud (justificada) de la producción etnográfica no son acordes a una visión muy utilitarista de las ciencias sociales<sup>15</sup>.

En segundo lugar, cabe preguntarse si la etnografía representa el método más

---

<sup>14</sup> Tales como la observación participante, las entrevistas, los grupos focales, etc.

<sup>15</sup> Sería interesante entender los lazos entre personas del gobierno cercanas a las ciencias sociales (sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales) y los modos de gobierno implementados desde estas visiones. No cabe duda que es muy improbable la implementación de investigaciones en el marco del acto de gobernar en cuanto ésta práctica alargaría los tiempos de la toma de decisión.

adecuado para examinar la apropiación de cuerpos de ideas o de prácticas si observamos nuestra incomodidad en objetivar ámbitos que no son consonantes con nuestras percepciones políticas e ideológicas (casos de divergencias políticas o de espacios donde pueden irrespertarse derechos elementales o generarse ideas reaccionarias, por ejemplo<sup>16</sup>). En trabajos recientes con grupos de oposición en Caracas, percibimos la dificultad en la presentación de si el rechazo que puede manifestarse cuando nuestra presencia está puesta en entredicho por cuestiones políticas (porque imperan la sospecha, la desconfianza hacia el que no está relacionado con las actividades que el grupo desarrolla, etc.), o por cuestiones de opinión personal o por el estigma de haber trabajado con grupos adversos. Además cabe reflexionar sobre la naturaleza de nuestras acciones como investigadores cuando penetramos mundos que desdibujan certezas e inclinaciones personales.

En tercer lugar, al enfrascarse y encasillar la realidad a acotamientos territoriales y temporales reducidos puede presentarse un efecto de cansancio, de hartazgo, que solo tiene como equivalente la búsqueda de esquemas analíticos más sólidos, apreciando las transformaciones estructurales, y no vehiculadas por exceso de discurso, de “ruidos de fondo”, al redefinir el objeto de estudio como ‘el Estado’, como motor de comprensión de fenómenos perennes. A la inversa, la etnografía política como herramienta para penetrar microlocalmente en organizaciones sociales, peca por su adhesión tácita a la idea de que las transformaciones se dan en este campo como reflejo de una postura antiestatal. Una renovación, en este sentido, del estudio de los cambios que han operado en el corazón del

---

<sup>16</sup> Sobre este tema, se puede remitir a Avanza (2008).

Estado es necesaria ahora. Pero, en definitiva, lo que brinda la etnografía como espacio real de proyección analítica es una relación situada, que opera quirúrgicamente al mundo social, que nos absuelve de tentaciones ensayísticas y generalizaciones desproporcionadas. Y ello no es despreciable en tiempos revolucionarios donde la lógica del enemigo es la más operante y la ponderación reflexiva sumamente útil.

### **Bibliografía**

ABÉLÈS, M. (2000). *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris: Odile Jacob.

AGIER, M. (1997). Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel. *Gradhiva*, 21: 69-76.

ALINSKY, S. (2012). *Tratado para radicales. Manual para revolucionarios pragmáticos*. Madrid: Traficantes de sueños.

ANDERSON E. (1999). *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W.W. Norton.

ASHFORTH, A. (2005). *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

AUYERO, J. (2005). El oficio de la etnografía política. Diálogo con Javier Auyero. Entrevista realizada por Edison Hurtado. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 22: 109-126.

AVANZA, M. (2008). Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas «ses indigènes»? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe. En D. Fassin y B. Alban (Eds.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (pp. 41-58). Paris: La Découverte.

BAIOCCHI, G. (2005). *Militants and Citizens: the Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*. Stanford: Stanford University Press.

BAIOCCHI, G. y Connor, B. (2008). The Ethnos in the Polis: Political Ethnography as a Mode of Inquiry. *Sociology Compass*, 2/1: 139-155.

BEAUD, M. (1996). L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l' "entretien ethnographique". *Politix*, 9 (35): 226-257.

BECKER, H. (1996). The Epistemology of Qualitative Research. En R. Jessor, A. Colby, R. Schweder (Eds.), *Essays on Ethnography and Human Development. Context and Meaning in Social Inquiry* (pp. 53-68) Chicago: University of Chicago Press.

BOLTANSKI, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.

BOURDIEU, P. (Ed.). (1993). *La misère du monde*. Paris, Le Seuil.

BURAWOY, M. (1998). The Extended-case Methods. *Sociological Theory*, 16(1): 4-33.

CEFAÏ, D. (Ed.). (2010). *L'Engagement ethnographique*. Paris: Éditions de l'Ehess.

CLIFFORD, J. (1991). Sobre la alegoría etnográfica. En J. Clifford y G.E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp.151-182). Madrid: Ediciones Jucar.

COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS (2014). *¿Quién lleva la gorra?* Buenos Aires: Tinta Limón.

DEWEY, J. (2003). *Le public et ses problèmes*. Pau : Publications de l'Université de Pau.

ELIAS, N. (1983). *Engagement et distanciation: Contributions à la sociologie de la connaissance*. Paris: Fayard.

ELIASOPH, N. (1998). *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

GARFINKEL, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.

GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GRAMSCI, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Era.

GRIGNON C. y Passeron J.C. (1989). *Le savant et le populaire. Populisme et misérabilisme en sociologie et en littérature*. Paris: Éditions de l'EHESS.

JOSEPH, L. MAHLER, M. AUYERO, J. (Eds.). (2007). *New Perspectives on Political Ethnography*. New York: Springer.

KATZER, L. y A. SAMPRON (2012). El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 2 (1): 59-70.

LANE, R. (1962). *Political Ideology: Why the Common Man Believes What He Does*. New

York: Free Press.

LATOUR, B. (2010). *La fabrique du droit. Une ethnographie du conseil d'Etat*. París: La Découverte.

LEANDER, A. (2013). Strong Objectivity in Security Studies: Ethnographic Contributions to Method Development. *Carlo Alberto Notebooks*, 301; 1-16.

LICHTERMAN, P. (2007). What do Movements mean? The Value of Participant Observation. *Qualitative Sociology*, 21: 401-418.

MARCUS, G. E. (1997). The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork. *Representations*, 59: 85-108.

MATHIEU, L. (2015). Sociologie des engagements ou sociologie engagée ? Sur quelques problèmes axiologiques qui se posent à la sociologie des mobilisations en *Sociologies*. Disponible en: <http://sociologies.revues.org/5150>.

MERTON, R. K. (1965). La serendipity. En *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. (pp. 47-51). París: Plon.

PERELMITER, L. (2012). Burocracia, pobreza y territorio. La política espacial de la asistencia en la Argentina reciente. VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires. Disponible en: [http://www.ungs.edu.ar/ms\\_ici/wp-content/uploads/2012/11/Perelmiter-ponencia-versi%C3%B3n-final.pdf](http://www.ungs.edu.ar/ms_ici/wp-content/uploads/2012/11/Perelmiter-ponencia-versi%C3%B3n-final.pdf).

PINEDA, V. (2015). Etnografía en la Caracas Socialista. En A. Carosio (Ed.), *Tiempos para pensar*, Vol. 1, (pp. 103-111). Caracas: Celarg-Clacso.

PRATT, M. L. (1991). Trabajo de campo en lugares comunes. En J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 61-90). Madrid: Ediciones Jucar.

QUIRÓS, J. (2011). El clientelismo como incógnita. *Antropólogos, sociólogos, y politólogos. Desarrollo Económico*, 50 (200): 631-641.

SCOTT, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

SCHATZ, E. (Ed.). (2009). *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHNAPPER, D. (2010). *Une sociologue au Conseil constitutionnel*. París: Gallimard.

SHEHATA, S. (2006). Ethnography, Identity, and the Production of Knowledge. En D.



Yanow y P. Schwartz- Shea (Eds.), *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn* (pp. 244-263). New York: M.E. Sharpe.

STANFORD, C. M. (2008). *Religion and Politics in Nicaragua: An Historical Ethnography Set in the City of Masaya*. Ann Arbor: University of Michigan.

SVAMPA, M. (2008). Notas provisionarias sobre la sociología, el saber académico y el compromiso intelectual. En V. Hernández y M. Svampa (Eds.), *Gérard Althabe. Entre dos mundos. Reflexividad y compromisos* (pp. 163-180). Buenos Aires: Prometeo.

THOMASSEN, B. (2012). Notes towards an Anthropology of Political Revolutions. *Comparative Studies in Society and History*, 54(3): 679-706.

TILLY, C. (2006). Afterword: Political Ethnography as Art and Science. *Qualitative Sociology*, 29: 409-412.

WACQUANT, L. (2002). Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography. *American Journal of Sociology*, 107(6): 1468-1532.

WACQUANT, L. (2004). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: University Press.

WOLFORD, W. (2006). The Difference Ethnography Can Make: Understanding Social Mobilization and Development in the Brazilian Northeast. *Qualitative Sociology*, 29: 335-352.

**“¡El resuelve, papá!...”: micro-etnografía discursiva del sentido común y prácticas sociales en el consejo comunal y vecinos de la UD-145 de Ciudad Guayana.**

**Luis D’aubeterre (\*)**

(\*)Doctor en Psicología (Universidad Central de Venezuela, Université Paris VII), docente-investigador Universidad Nacional de Educación del Ecuador (UNAE).

Email: [luis.daubetterre@unae.edu.ec](mailto:luis.daubetterre@unae.edu.ec)

## Resumen

Desde la antropología política, este trabajo analiza las prácticas sociales, creencias y configuraciones ideológicas/mitológicas del sentido común local sobre “*El resuelve*”, registradas durante un estudio de campo (2009-2011), con el consejo comunal “Guayana, Cultura y Libertad” (UD-145, San Félix, estado Bolívar, Venezuela), donde se empleó reiteradamente esta expresión coloquial. Algunos supuestos teóricos asumidos son: a) ciudadanía: *status*/condición socio-político-jurídica que implica derechos y deberes por pertenecer a un pueblo/país/Estado, con lengua, territorio, cultura e historia propia; generando identidades sociales/subjetivas, gentilicio/nacionalidad y transformando al “ser natural” en “ser político”; b) sentido común: proceso-producto de una hermenéutica social que confecciona una comunidad de sentidos semánticos entendidos como “verdades obvias”; c) discurso: sistema de afirmaciones que construye un objeto mediante su *praxis* psicosocio-cognitiva y antropológica fundacional. Se aplicó una triangulación metodológica mediante observación participante, 12 entrevistas semi-estructuradas y 2 grupos focales. El análisis fue semiológico-discursivo de “escenas” y elaboraciones discursivas de informantes. Sugerimos que “*El resuelve*” emerge como aglutinante semántico del sentido común, el cual supone un complejo entramado de creencias, valores, representaciones y prácticas estratégicas de sobrevivencia cotidiana del ciudadano. Implica un pragmatismo básico sin proyecto prospectivo social de vida, una involución/desconstrucción del contrato social; des-conocimiento, des-amparo, des-politización del ciudadano respecto a las instituciones del Estado, pudiendo conducir a la anomia.

**Palabras clave:** El resuelve, sentido común, discurso, consejo comunal.

## Abstract

From a political anthropology perspective, this paper interprets social practices, beliefs and ideological/mythological configurations of local common sense on the notion of “*El resuelve*”, a popular expression frequently employed and registered during a field’s study (2009-2011), with the Communal Council “Guayana, Culture and Freedom” (UD-145, San Félix, estado Bolívar,

Venezuela). Some theoretical presuppositions assumed are: a) Citizenship: status and socio-political and juridical individual-collective condition which implicates civil rights/duties due to the fact of being part of a nation/people/state, sharing a land, language, history and culture. b) Common sense: complex social hermeneutic process-product which generates a semantic community of shared-understood meanings as “evident truths”. c) Discourse: system of affirmations which build an object through its own psychosocial-cognitive-anthropological foundational praxis. We conducted methodological triangulations with participant observations, 12 semi-structured interviews and 2 focus groups, which provided the *corpus* for a semiological-discursive analysis of “scenes” and of the discursive production of informants. Conclusions: “*El resuelve*” emerges as a semantic agglutinating force of local common sense, which supposes a complex matrix of beliefs, values, social representations and livelihood strategies. It implies notions of basic pragmatism without a shared social prospective project, that also supposes a social contract involution/ deconstruction, disregard, disobedience, disillusion, disappointment, disbelief and dispololitization against state institutions may probably conduct citizens to processes of anomie.

**Keywords:** *El resuelve*, common sense, communal council, discourse.

## Introducción

Este estudio etnográfico de antropología política de la cotidianidad, fue desarrollado entre 2009 y 2011, con el Consejo Comunal “Guayana, Cultura y Libertad”, de la comunidad popular UD-145, ubicada en el sector de San Félix de Ciudad Guayana (estado Bolívar, al sur de Venezuela). El objetivo del mismo fue analizar prácticas sociales de algunos consejeros y habitantes del sector, así como sus creencias y configuraciones ideológicas/mitológicas del sentido común local, sobre lo que ellos mismos llamaron “el resuelve”. Para ello, se procedió a la descripción y análisis de cinco escenas o situaciones en las cuales se expresó de forma directa por los informantes voluntarios, el significado de dicha expresión coloquial.

## Complejidad psico-socio-histórico-política del contexto situacional

En el contexto local y nacional de estas primeras décadas del siglo XXI en Venezuela, el discurso político adquirió características semánticas y retóricas muy distintas a las hasta entonces conocidas históricamente en el país. Los planteamientos ideológicos explícitos del bolivarianismo chavista hablan de un cambio estructural profundo de las relaciones sociales entre los ciudadanos, los grupos civiles organizados, el Estado y sus instituciones, a partir del proyecto llamado Socialismo del Siglo XXI<sup>17</sup> (que aún estaría en proceso de elaboración). Este sería un modelo económico contradictorio, pues “hacia afuera” continuaría el modelo capitalista rentista global del Estado venezolano, cuya producción petrolero-gasífero-minera está inserta en la economía de mercado global; mientras que “hacia adentro”, se construiría un modelo de producción socialista-comunitario nacional (economía de subsistencia social y “desarrollo endógeno”), centrado en cooperativas, micro-empresas familiares y empresas de producción social (Caballero Arias, 2007). Entre los años 2006-2008, en Venezuela se crearon 36.812 consejos comunales y hasta abril del 2009, había 26.143 consejos constituidos y 10.669 en proceso de conformación (Fundacomunal, 2009), lo que supuso un enorme esfuerzo gubernamental por instaurar un modelo organizativo comunal, acorde con la llamada nueva “Geometría del Poder”.

La figura de los consejos comunales emergió con la primera Ley de los Consejos Comunales (2006), como una instancia fundamental del Poder Popular que debía asegurar la construcción de esa nueva ciudadanía socialista promovida por el proyecto

---

<sup>17</sup> Heinz Dietrich (intelectual argentino de origen alemán), escribió la conceptualización del Socialismo del Siglo XXI (2002), analizando: tradiciones de la izquierda, deficiencias del modelo socialista soviético y problemas teóricos del marxismo-leninismo. Fue asesor del ex-presidente Chávez sobre el nuevo proyecto político que se proponía realizar.

revolucionario oficial del ex-presidente Chávez, basado en valores universales de la modernidad: democracia, participación, solidaridad, humanismo, igualdad, justicia, libertad, cooperación, transparencia, equidad, entre otros (Compagon, Rebotier y Revet, 2009). Al respecto, el Observatorio de Participación y Convivencia Social de Venezuela del Centro Gumilla, realizó un estudio de opinión entre los años 2008-2009, sobre los consejos comunales a escala nacional (exceptuando los estados Amazonas y Delta Amacuro) (Centro Gumilla, 2008; 2009). En el cuestionario aplicado, al preguntar: ¿Cómo calificaría usted el funcionamiento del consejo comunal que está en su comunidad?, el 44% de las respuestas se ubicaron entre “buena” y “excelente”, mientras que el 43% de los encuestados opinó entre “malo” y “pésimo”, lo que implicaría una evaluación bastante equilibrada/polarizada de los consejos comunales. Quienes se definieron como “chavistas” tendieron a evaluarlos positivamente, mientras que los que se identificaron como de “oposición”, tendieron a evaluar negativamente a los consejos comunales. No obstante, en la medida en que esta figura legal de cogestión ciudadana ha tenido cierto éxito en comunidades populares, esta percepción polarizada ha devenido en una valoración más bien positiva de los mismos, siendo adoptada en urbanizaciones de clase media en ambos sectores de Ciudad Guayana, estado Bolívar.

Otros aspectos relevantes de la cotidianidad política venezolana de esta última década y media están relacionados con: a) el liderazgo exclusivo del ex-presidente de la república Hugo Chávez (en vida y aún, después de fallecido), en la construcción discursiva de las agendas políticas oficiales que suponen tópicos, categorías denominativas y adjetivas, prioridades nacionales y todos los proyectos estratégicos (geopolíticos,

económicos, energéticos, militares, educativos, etc.); lo cual lo convirtió en el epicentro generador de un discurso político total, macro-abarcante; b) la omnipresencia multidimensional (publicidad en impresos, programas de televisión, radio, artículos de prensa, entrevistas, videos, publicación de libros y trípticos, sitios especializados en internet, etc.), del discurso oficial en todos los medios de comunicación social públicos (creación de radios oficiales y comunales, canales de televisión, radio y prensa, oficiales, etc.) y privados (mediante “cuñas” oficiales y “cadenas” presidenciales). Todo ello ha implicado el despliegue de enormes y muy costosas campañas de difusión del discurso presidencial y gubernamental, a partir de una enorme sensibilidad política al poder mediático y un creciente gasto público sin precedentes en la historia nacional; c) la sobreabundancia reiterativa de discursos ideológicos referidos a ciertos tópicos-objetos privilegiados, como son “el Socialismo del Siglo XXI”, “la guerra contra el imperio yanqui”, “la revolución bolivariana”, etc.), que se insertan en una tradición discursiva político-ideológica que surgió en los siglos XIX y XX relativa a la revolución socialista y al comunismo elaboradas por los teóricos del marxismo y por diversos líderes revolucionarios históricos; d) la construcción sistemática e intencional de nuevas categorizaciones políticas irreconciliables para definir dos identidades sociales antagónicas, en calidad de referentes grupales de la nostredad y la otreidad (D’aubeterre, 2014): “chavistas/ oficialistas” versus “escuálidos/opositores”; “revolucionarios/patriotas” versus “apátridas/ traidores vende-patria”; “pueblo” versus “oligarquía”.

La importancia exasperada que los discursos y expresiones ideológicas han adquirido en estas últimas dos décadas en Venezuela, han transpuesto los escenarios

políticos para instalarse en todos los espacios de la vida cotidiana de la gente (familiar, laboral, comunitario, comercial, etc.), lo que ha obligado a prestar aún más atención a la dimensión discursiva de los intercambios sociales de las personas para comprender el complejo entramado de hechos reales, simbólicos e imaginarios que constituyen la realidad local compartida.

### **De la discursividad cotidiana como dimensión de análisis psicosocial y político-antropológica**

Entre los años 2009 y 2011, se realizó un estudio psicosocio-político-antropológico con el Consejo Comunal “Guayana, Cultura y Libertad” (UD-145, San Félix, estado Bolívar, Venezuela), durante el cual, se registró en diversas situaciones discursivas, la expresión coloquial “El resuelve”. En los últimos 7 años, esta expresión popularizada ha devenido en una metáfora viva de una rica polisemia aplicada a cosas, objetos, personas y situaciones muy diversas: “¡esa chamba es mi resuelve, pana!”; “bueno, aquí, buscándome un resuelve en SIDOR<sup>18</sup>”; “¡esa carajita es un resuelve, compadre!”; “¡lepa, marica!...¡levántate ese viejo platúo y tienes tu resuelve!” La expresión parece una reedición de otras expresiones que han estado “de moda” y que aún siguen siendo lugares

---

<sup>18</sup> Siderúrgica del Orinoco (SIDOR): complejo siderúrgico venezolano, fundado durante la dictadura del Cnel. Marcos Pérez Jiménez (1957), es una de las Empresas Básicas del Plan Guayana (1960), cuyo objetivo fue conformar un polo de desarrollo alternativo al modelo económico mono-productor petrolero. Esta ubicada en la zona industrial de Matanzas (Puerto Ordaz, estado Bolívar, Venezuela); al margen derecho del río Orinoco. En los '90, SIDOR fue una de las 4 siderúrgicas más importantes del mundo. Empresa Pública entre 1964-1997, privatizada durante el 2do gobierno de Rafael Caldera (1997-2008) y nacionalizada por el ex Presidente Hugo Chávez, desde 2008. SIDOR acumula pérdidas desde 2011 y, para finales del 2015, estaba en quiebra financiera con “patrimonio negativo” de -23.518.719.152 Bs. ( [CUENTA 2015](#). Ministerio del Poder Popular para Industrias. 2016).



comunes circulados por la gente común en su habla cotidiana: “el/un rebusque”, “el/un chance”, “la/una papaya”; con lo cual se continúa con una tradición discursiva-semántica del sentido común, acoplada de actitudes y conductas sociales de la cultura local, ya analizada por Capriles (2008), respecto a la “picardía” que ha adoptado expresiones que se han popularizado, tales como: “!yo no pido que me den, sino que me pongan donde haiga!”; y “como vaya viniendo, vamos viendo”. Estas expresiones configurarían una semiosis social (Verón, 1996), reflejando valores negativos tales como: oportunismo, facilismo, improvisación, abuso de poder, irresponsabilidad, entre otros; que a su vez caracterizarían aspectos ambiguos y contradictorios del perfil psicosocial contemporáneo del venezolano (Montero, 1989; Salazar, 2001), independientemente de su condición socio-económica, estatus o credo político y religioso. En este sentido, “El resuelve” emerge como una construcción discursiva del habla popular local-nacional, que funge de aglutinante semántico del sentido común de la gente, constituyéndose desde un complejo entramado de creencias, valores, representaciones y prácticas estratégicas de sobrevivencia cotidiana del ciudadano.

### **Algunos presupuestos teóricos asumidos**

Partiendo del construccionismo social (Berger y Luckmann, 1966; Gergen, 1985; Ibáñez, 1992), de la antropología política (Balandrier, 1976; Abéles, 1990; Clastres, 1996) y la psicología discursiva (Billig, 1991; Potter & Wetherell, 1991; Parker, 1992), se asumen algunos supuestos teóricos que nos permitirá abordar la discursividad cotidiana de

nuestro caso de estudio como uno de “los lugares de lo político”, tomando en consideración el discurso, el sentido común, las identidades sociales y la ciudadanía como conceptos referenciales.

El discurso, es un sistema de afirmaciones que construye un objeto mediante una praxis psicosocial-cognitiva y antropológica fundacional. Funda la realidad de la cual habla, sin que ello reduzca la realidad a lo que el discurso dice de ella. Desde la psicología social discursiva inglesa, Potter y Wetherel (1987: 149), definen el discurso como un sistema de términos usados recurrentemente para caracterizar y evaluar acciones, eventos y otros fenómenos, mediante un limitado rango de términos y construcciones gramaticales y estilísticas particulares, (repertorios interpretativos), organizados en torno a metáforas y figuras de lenguaje específicos. Sostienen que el discurso es una “entidad contingentemente manufactura: nada hay de natural ni de absoluto en su forma particular” de manifestarse (Potter and Wetherell, 1991: 15). Por su parte, Parker (1992: 5), sostiene que “un discurso es un sistema de afirmaciones que construye un objeto”. Los “objetos” del discurso pueden ser personas, animales o cosas, masculinos o femeninos, en tanto atributos discrecionales que permiten configurar una entidad-agencia determinada. Aunque los objetos del discurso pueden tener una realidad independiente del mismo, muchos de ellos sólo existen en la dimensión discursiva. Además, el discurso les otorga otra realidad, gracias a las funciones metafóricas y metonímicas propias de la lengua. Parker (1992) propone diez criterios para identificar un discurso: se realiza en el texto escrito, trata sobre objetos, contiene sujetos, es un sistema coherente de significados, se

refiere a otros discursos, refleja su propia manera de hablar, se ubica históricamente, respalda a las instituciones, reproduce las relaciones de poder y tiene efectos ideológicos.

El sentido común, es un proceso-producto de la hermenéutica social que confecciona una comunidad de sentidos semánticos entendidos como “verdades obvias”. Su carácter trans-discursivo se nutre de la sedimentación de contenidos simbólicos que las instituciones, los medios de comunicación social y la gente generan, atesoran, adecúan y transforman a lo largo de la historia de cada sociedad (D’aubeterre, 2014). Michael Billig (1991), esboza una teoría psicosocial discursiva del sentido común subrayando el carácter contradictorio (dilemático) del mismo, gracias al intercambio discursivo de las personas, quienes, al tratar de convencer a un interlocutor del bien-fundado de “su razón”, recurren al *sensus communis* de la retórica clásica griega, es decir: a los *lugares comunes* que la gente transita en su deambular cotidiano, y que conoce y acepta cual cosa corriente. Contrariamente a la acepción peyorativa convencional que presenta al sentido común como conjunto de supersticiones y prejuicios carentes de valor, éste se entiende como un proceso-producto dialógico de hermenéutica social (Gadamer, 1992), característico de la función simbólica, generando significados y representaciones actuales que hacen congruentes, familiares y manejables los eventos que acaecen en los espacios privados y públicos de la vida social. Consecuentemente, el sentido común forma parte de la cognición social generadora de conocimientos, es decir: instrumentos teórico-prácticos para resolver múltiples problemas reales cotidianos, (familiares, económicos, morales, de salud, mágico-religiosos, existenciales, maritales, etc.), que posibilitan una adecuada interacción de las personas con los demás, pero también, la reproducción de modos de

relación social que propician la continuidad de relaciones de poder y dominio (*status quo*), que ejercen grupos sociales minoritarios sobre la mayoría de las personas.

Las identidades sociales, constituyen un proceso-producto dialógico de confección colectiva del tejido semántico delimitador de narrativas identitarias tanto del colectivo originario (nostredad) y del Yo discursivo del sujeto, como de la alteridad (otredad) del Otro-diferente-que-yo (D'aubeterre, 2007). El concepto de identidad social se ha definido según tres grandes perspectivas psicológicas: 1) una perspectiva neopositivista-objetiva que explica cómo son determinados grupos e individuos (Lewin, 1948; Erikson, 1974); 2) la perspectiva subjetiva-humanista, basada en la auto-percepción y auto-categorización de individuos y grupos (Fromm, 1956; Rogers, 1980; Tajfel y Forgas, 1981; Montero, 1998; Salazar, 2001) y 3) la perspectiva discursiva, que interpreta discursos/narrativas configurando las identidades individuales y colectivas (Lakoff y Johnson, 1980; Ciampa, 1990; Jiménez, 1993; Rosa, Bellini, y Bakhust, 2000; Kaufman, 2004; D'Aubeterre, 2014). Ciampa (1990), define el concepto de identidad como un proceso de construcción de narrativas a lo largo de la vida de los individuos, desde el momento de otorgar un nombre al recién nacido; implicando relaciones sociales (parentesco, filiación, familia, etnia, Estado-nación, grupo o clase social, etc.). Martuccelli (2002), afirma que la identidad es un espacio en el cual el individuo forja, mediante su relato, un sentimiento de continuidad a través del tiempo y, al mismo tiempo, un sentimiento de coherencia interna permitiéndole aprehenderse narrativamente, como un individuo singular, aunque siempre con la ayuda de elementos socio-culturales. Por su parte, Kaufmann (2004), define la identidad como un trabajo permanente de definición del sentido de la vida de las

personas, concretamente ligado a la socialización presente propia de cada individuo, cada vez menos circunscrita a roles y asignaciones sociales tradicionalmente prescritos. Desde nuestra perspectiva, proponemos abordar las identidades sociales a partir del binomio *nostredad* y *otredad*, mientras que el *Yo discursivo*, es definido como un lugar-objeto del discurso que se instituye en los individuos una vez que acceden a la dimensión simbólica; y están a merced de la estructura propia de cada lengua, a partir del entramado discursivo de los relatos elaborados por los otros (D'aubeterre, 2014).

La ciudadanía, es un *status*, o condición socio-jurídica, según el cual una persona tiene derechos y deberes por su pertenencia a una comunidad con la cual comparte una lengua, un territorio y una determinada cultura. La ciudadanía está estrechamente vinculada a los conceptos de nacionalidad, soberanía e identidad social. Siendo históricamente evolutiva, ésta debe entenderse tanto en función de los juegos de poder entre instancias y actores socio-políticos adversos que compiten entre sí, como también del diálogo, negociación y acuerdos que conlleven a una formalización política y jurídica relativamente satisfactoria para todo colectivo social. Marshall (2007), define este concepto a partir de tres grandes componentes: civil, político y social. a) Lo civil, comprende derechos de libertad individual /pública, expresión/pensamiento, religión/ideología, económicos/propiedad y jurídico/legal. Las instituciones directamente relacionadas con estos derechos civiles son los tribunales de justicia. b) Lo político, corresponde al derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo de autoridad o como elector de sus miembros en instituciones como: asambleas, gobernaciones, alcaldías, etc. c) Lo social, abarca el derecho a la seguridad y al bienestar

económico, compartiendo la herencia socio-cultural y la vida civilizada según estándares predominantes en la sociedad (sistema educativo y servicios públicos). Esta teoría permite reflexionar sobre aspectos clave de la antropología política, tales como: modalidades de participación ciudadana en los sistemas políticos, gestación y desarrollo de procesos multiculturales, incidencia de los medios de comunicación en la elaboración de imaginarios colectivos y las relaciones de poder (Abéles, 1990; Clastres, 1996).

### **Aspectos metodológicos del estudio**

La etnografía tradicional de principios del siglo XX desarrollada por Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Talcott Parsons, entre otros, a menudo ha sido entendida como un relato descriptivo acucioso que el antropólogo construye a lo largo del tiempo en el que convive con grupos étnicos diferenciados, en sus espacios culturales propios (exóticos para Occidente), a fin de escribir un “retrato hablado” de las prácticas sociales (relaciones hombre-ambiente, inter-subjetividad, división del trabajo, parentesco, ritos, creencias, tecnologías, sistemas de poder, etc.), que conforman lo que comúnmente conocemos como “cultura”. Más recientemente, algunos autores (Martucelli, 2002; Augé, 1993; García Canclini, 1989; Geertz, 1990), a raíz de la globalización y sus consecuentes migraciones inter-continetales, proponen un drástico giro de la mirada antropológica hacia la cotidianidad postmoderna de las sociedades occidentales y occidentalizadas (“sociedades híbridas”).

*Una micro-etnografía discursiva*

En este sentido, a diferencia de la etnografía convencional, el recorrido metodológico transdisciplinario que hemos venido construyendo a lo largo de una década, aborda escenas puntuales de la cotidianidad urbana local que tienden a reiterarse como si fuesen un discurso, es decir: un encuadre de actuación-narrativa (una narrativa-actuada) que, al ser descrita en el contexto específico en el cual se desarrolla, con la caracterización de los actores sociales participantes, sus (inter)acciones, expresiones (verbales, posturales, gestuales, vestimentarias, etc.), permite interpretar elementos semánticos clave para comprender la semiosis social expresada en el aquí y ahora de la escena registrada por el investigador. A esta *praxis* híbrida de aproximación y análisis descriptivo-interpretativo de la cotidianidad, en la cual se combina y adaptan la semiología de la imagen (Barthes, 1970), el análisis del discurso (Parker, 1992; van Dijk, 1991-1993; Bolívar, 1994) y la hermenéutica (Ricoeur, 1998; Gadamer, 1992), se ha llamado micro-etnografía discursiva.

El procedimiento metodológico general de una micro-etnografía discursiva consiste en: 1) Recolección: determinar lugar-escenario de observación. Describir particularidades: estructura, elementos, estética, servicios, innovaciones, accesos, seguridad, iluminación, climatización, decorado, etc. Entrevistar actores-informantes clave de la escena. Observar-describir usuarios-actores (habitantes, trabajadores, visitantes, grupos, individuos, etc.), respecto a conductas, actitudes, actividades, vestido, ocupaciones, relaciones, dinámicas, consumos, etc. 2) Procesamiento: establecer y describir patrones de uso espacial, transcribir, fotografiar y/o grabar discursos-textos producidos en la escena (publicidad, señalización, íconos, grafitis, afiches, letreros, etc.).

3) Análisis: del corpus discursivo, del espacio e iconografía (semiología de imágenes y paisaje). Elaborar descripciones etnográfico-interpretativas totalizadoras de la escena permitiendo comprender: semiosis social, prácticas y configuraciones ideológicas y mitológicas del sentido común local.

A continuación, desde la micro-etnografía de lo político, se abordan algunas escenas de la vida cotidiana en la Unidad de Desarrollo 145 de San Félix (estado Bolívar, Venezuela).

### **Escenas de la vida cotidiana en la UD-145**

*Escena 1. Reunión semanal del Consejo Comunal “Guayana, Cultura y Libertad” (UD-145, San Félix, estado Bolívar)*

Casi todas las semanas, los días martes, a las 7 pm, se reúnen unos 12 a 16 vecinos de la UD-145 de San Félix<sup>19</sup> (ver Figura 1). Son los voceros más responsables que lideran el consejo comunal de esta comunidad, de los cuales, cerca del 90%, son mujeres cuyas edades oscilan entre 24 y 55 años. Los pocos hombres que participan con regularidad en

---

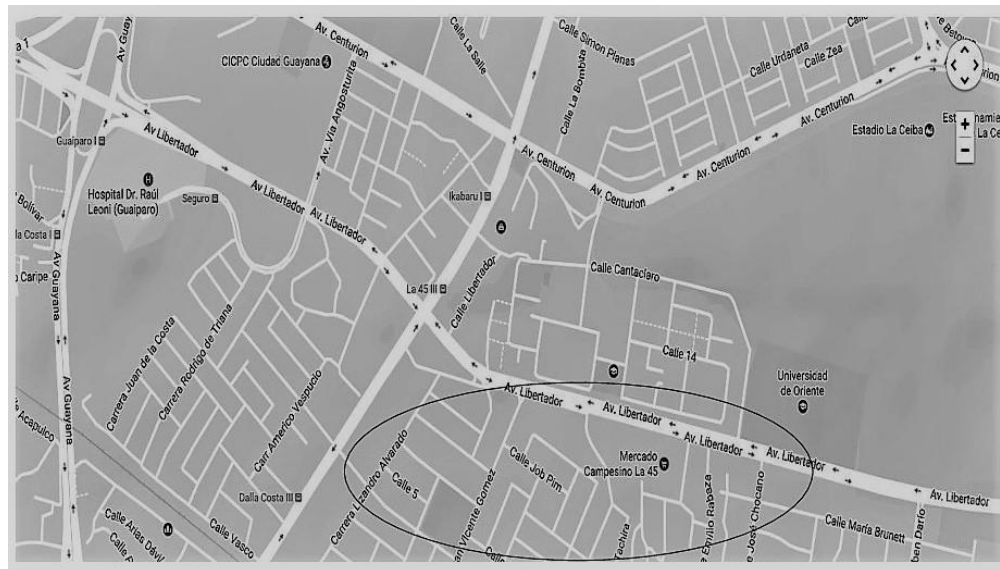
<sup>19</sup> San Félix es el sector Este (no planificado) de Ciudad Guayana, donde habita un 70% de la población (550.000 h.) del Municipio Caroní. Cuenta con un equipamiento urbano de menor calidad que Puerto Ordaz (sector oeste de Ciudad Guayana) y fue poblado por invasiones sucesivas durante las décadas de los años 60 al 80. La Unidad de Desarrollo 145, mejor conocida como “la 45”, se encuentra en San Félix. Es una populosa zona residencial y comercial muy popular, fundada hace unos 40 años por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), con la construcción de la urbanización La Llovizna, por parte Banco Obrero y el Instituto de la Vivienda Rural, a finales de los años 60. Las Empresas Básicas SIDOR y ALCASA facilitaron la adquisición de estas viviendas a sus empleados, en aquella época. Está ubicada en San Félix, sector Este de Ciudad Guayana y pertenece a la parroquia Dalla Costa. Cuenta con el Estadio de ALCASA, donde se realizan campeonatos deportivos municipales, un Módulo del Seguro Social y un centro de atención primaria de la Misión Barrio Adentro, así como también una emisora comunitaria llamada “La Llovizna”, la Plaza de la Mujer, una extensión de la Universidad de Oriente y el Mercado Municipal Campesino de la 45, en el que se realizan encuentros ciudadanos y políticos.



estas reuniones, son vecinos con edades comprendidas entre 28- 37 años. Dichas reuniones semanales, se realizan en la sala de entrada techada de la escuela municipal U.E. “Juan Vicente González” de la comunidad, la cual está totalmente enrejada, por problemas de inseguridad en el sector.

Figura 1:

**Fragmento del Mapa Vial de San Félix: Unidad de Desarrollo 145 (UD-145)**



Fuente: [www.google.com.ec/maps/@8.3392858,-62.6794613,16z/data=!5m1!1e4](http://www.google.com.ec/maps/@8.3392858,-62.6794613,16z/data=!5m1!1e4)

De hecho, dentro de la escuela, vive la hija de una de las voceras, con su pareja, familia y perros que sirven de vigilantes de esta escuela, que ha sido robada varias veces en los últimos años. Las voceras que lideran dicho consejo, son todas maestras que trabajan en escuelas públicas de San Félix, quienes tienen una más o menos larga experiencia en la organización y trabajo vecinal, mucho antes de la aprobación de la Ley de Consejos Comunales en el 2006. Generalmente, Rosa<sup>20</sup> es quien preside estas reuniones, estableciendo previamente la agenda de temas a tratar, aunque a menudo surgen problemas que, por su urgencia, deben ser discutidos y resueltos primero. Rosa da la bienvenida a todos los presentes, (incluyendo al investigador), saludando amablemente a cada uno por su nombre, preguntándole a uno por algún pariente enfermo, a otra por la

<sup>20</sup> Para proteger la identidad de los participantes voluntarios del estudio, todos los nombres aquí escritos son ficticios.

familia, a otra colega maestra por algún problema que tienen en su escuela y así, va pasando de uno en una, prodigando saludos personalizados que denotan una gran familiaridad y camaradería entre los vecinos que se conocen desde hace tiempo. En el caso de Miriam, el saludo fue algo más largo, ya que su esposo está hospitalizado desde hace un mes en el Hospital Guaiparo, recuperándose lentamente de una operación.

En toda esta larga introducción saluatoria, en realidad se produce una rica psicodinámica grupal en la cual hay diálogos espontáneos entre varios de los presentes que informan, opinan, aconsejan, humorizan o recomiendan algo a otro vecino, permitiendo mantener una comunidad afectiva local, frente a los problemas de la vida cotidiana de sus conocidos y amigos. Entre tanto, Josefa va pasando el Libro de Actas, para que cada uno escriba su nombre, cédula de identidad y firme, al tiempo que va tomando notas de lo que se dice. Seguidamente, entramos en agenda abordando el problema del aire acondicionado del dispensario médico de la comunidad, atendido por dos médicos cubanos de la Misión Barrio Adentro que viven allí mismo y dos enfermeras venezolanas. Jhony (vocero del comité de salud), explica que desde hace 3 semanas ha ido varias veces a distintos entes públicos (Dirección de Salud del estado Bolívar, Alcaldía Socialista de Caroní y oficina regional de misión Barrio Adentro) y aún no le han dado una respuesta definitiva para reparar dicho aire acondicionado. Mientras tanto, una vecina prestó un ventilador para “parapetear la cosa”, pero los médicos y la gente que va al dispensario, protestan. Unos y otros opinan al mismo tiempo: “¡No juegue, siempre es la misma cosa!”... “¡Pero bueno, si la otra vez llevé a un sobrinito mío para que lo vacunaran, y tuve que ir a comprar una inyectora porque se les había acabado!”, “...¡ese aire va quedarse

esperando un buen tiempo!...” Si bien, los asistentes protestaban con cierto humor, todos expresaron su malestar por las limitaciones de este servicio de atención médica primaria, muy cercano para el vecindario, lo cual se conectó con anécdotas críticas de Miriam, respecto al servicio médico del Hospital Guaiparo de San Félix, donde está su esposo. Finalmente, Rosa puso orden, cerró el tema, recomendando a Jhony, contactar a un “camarada” del PSUV (Partido Socialista Unido de Venezuela) que trabaja en la “Sala de Batalla”<sup>21</sup>, para que le diera una mano en este asunto.

Luego fue el turno de Margarita, vocera del comité de economía popular, quien expuso los preparativos del operativo Mercal<sup>22</sup> que deberá realizarse en una semana, en la cancha de fútbol y beisbol de la comunidad: “eso será el sábado, a primera hora de la mañana”, para lo cual pidió la participación de los presentes, a fin de “ordenar la cola y evitar el bochinche de la gente”. Anunció que habría un combo básico (harina de maíz, aceite, margarina, arroz, granos, leche en polvo o líquida, jabón azul), carne y pollo, todo por Bs. 800. José y Jhony dijeron que participarían, al igual que Josefa con su hijo mayor, Mary, Margarita y la Sra. Berta. Margarita observó que este sería el 6<sup>to</sup> operativo Mercal del año 2011 y que la gente de la comunidad está muy pendiente, debido a la escasez que ha venido presentándose últimamente en los supermercados. En general, hubo mucha satisfacción entre los presentes, ya que éste es uno de los beneficios comunitarios más

---

<sup>21</sup> Si bien esta figura no existe en la Ley de Consejos Comunales (2006), las Salas de Batalla son instancias políticas del Partido Unido Socialista de Venezuela (PSUV), donde se discuten todos los asuntos que conciernen la gestión de los consejos comunales del Municipio Caroní y donde los consejeros pueden beneficiar de los operativos y Misiones para sus comunidades.

<sup>22</sup> MERCAL y PDVAL: acrónimos de las Misiones creadas por el ex Presidente Chávez. El primero una red distribución de mercado popular con alimentos de primera necesidad vendidos a precios subvencionados por el gobierno venezolano. El segundo es otro programa parecido, gerenciado por la empresa petrolera estatal Petróleos de Venezuela S.A.

apreciados por todos. Al respecto, Rosa expresó su molestia por ciertos comentarios negativos que se han hecho contra ella y otras consejeras, afirmando que ellas se habrían beneficiado de otros operativos Mercal, comprando varios combos para sus casas, por ser “las que dirigimos este consejo comunal.” Lo que hizo que varios de los presentes, expresaran su solidaridad: “¡Ay mijita, eso es envidia cochina!”; “¡Tranquila camarada, que eso es pura paja!”; “¡a palabras necias...!” El grupo, al tiempo que se hacían varios comentarios sobre esos rumores, se mostró solidario con las compañeras Rosa y Margarita. Seguidamente, intervino José, quien trató el tema de la organización de los juegos deportivos que la comunidad va a celebrar en su semana aniversario, dentro de un mes. Él es maestro de Educación Física, responsable del comité de deporte y cultura, y por ello se ha venido encargando de estos juegos anuales que desde hace 3 años se celebran en la UD-145.

### 1er intermedio reflexivo.

A lo largo de 6 meses, estuvimos participando en las reuniones semanales del Consejo Comunal “Guayana, Cultura y Libertad”, de la UD-145, en San Félix, observando una cierta reiteración de rutinas grupales, adecuadas a las contingencias que iban surgiendo en la comunidad. De todo lo registrado resulta posible hacer la siguiente síntesis interpretativa: 1) En esta dinámica relacional habría continuidad y reforzamiento formal (jurídico-legal y político) de un liderazgo comunal ya existente, con una muy notoria participación femenina. 2) Si bien hay involucramiento personal de pocos líderes comunitarios (afectos o no al “proceso revolucionario”), esto es clave para el logro de los beneficios sociales que recibe la comunidad; sin embargo, el respaldo comunitario a

menudo es ambivalente, ya que solamente se reconoce y agradece a los líderes, cuando logran hacer efectiva la presencia de alguna de las “misiones” del gobierno central (sobre todo Mercal y PDVAL). 3) Por otra parte, hay conflictos, contradicciones e improvisaciones recurrentes en las gestiones y negociaciones que deben realizar los voceros del consejo comunal, con los funcionarios de los gobiernos local (Alcaldía de Caroní, Gobernación Bolívar, Corporación Venezolana de Guayana) y nacional (Misiones, Ministerio del Poder Popular para las Comunas y los Movimientos Sociales), todo lo cual a menudo redundando en pérdidas de tiempo, frustración y molestia. En estos casos, siempre es necesario “recorrir a una palanca, un contacto político conocido para que nos resuelva”. 4) Igualmente, los voceros de este consejo comunal afirmaron que hay pugnacidad y rivalidad político-partidista con los líderes locales del PSUV en las Salas de Batalla, las cuales se han convertido en “alcabalas políticas” que “dependiendo de las simpatías o antipatías partidistas”, facilitan o “ponen la tranca” a las gestiones comunitarias que hacen los voceros ante los organismos públicos.

#### *Escena 2. El resuelve de un vecino en la comunidad UD-145*

Ayudándose con unas maneadas muy usadas, que va desplazando a lo largo de un poste del tendido eléctrico de baja tensión de la UD-145, un hombre joven va subiendo con dos cables sujetos a su brazo izquierdo, haciendo gestos de trapecista, “*moneando*” hasta llegar al tope, donde se encuentran tres guayas, una del “neutro” y dos “vivas” con voltaje de 110 de corriente alterna, cada una. Hábilmente, pela las puntas de los cables y (sin ninguna protección), entorcha primero una de las puntas en la guaya “viva” del medio, apretando el nudo con un alicate aislado y luego, hace lo mismo con la guaya del

“neutro”. Seguidamente, el joven baja del poste, haciendo los mismos movimientos para deslizar hacia abajo las maneadas que lo sostienen desde sus pies. Abajo, simplemente conecta los cables a una toma corriente sin cajetín y de inmediato, el dueño de un puesto de comida rápida conecta unos bombillos y un pequeño equipo de sonido que enciende con música, para amenizar su negocio. Satisfecho, el señor le paga Bs. 1.000, al improvisado electricista y éste, se despide con familiaridad, pues se trata de un vecino del sector que le “había pedido el favor”.

Leny es un joven inquieto, atlético (“levanto pesas y corro...”), de unos 23 años, muy hablador, usando un acento y expresiones como las de los muchachos de barrios caraqueños. Se mueve con una cierta cadencia, balanceando sus brazos, con un “tumbaíto” (movimiento cadencioso) estereotipado que lo marcan socialmente como un “malandro” (tipo malo/ delincuente). Él vive en casa de su mamá, con sus cuatro hermanos menores. Trabaja eventualmente: “¡matando tigrillos, por ahí, cuando me sale chamba!”<sup>23</sup>. Cada vez que tiene una oportunidad de hacer algún trabajito o “un favorcito” a alguien que tenga para pagarle, lo hace “sin pensarlo dos veces”. En la UD-145, se ha hecho famoso como “electricista liniero”, es decir: hace ya algún tiempo, Leny consiguió “prestado” un par de maneadas y un arnés y aprendió a treparse en los postes para enganchar cables eléctricos y hacer conexiones “piratas” e ilegales al tendido eléctrico de guayas de baja tensión y del alumbrado público. En poco tiempo, Leny resuelve un

---

<sup>23</sup> Matar tigres: metáfora popular significando la acción de hacer pequeños trabajos poco o mal remunerados para poder subsistir, generalmente en el sector informal de la economía. Chamba: significa trabajo.

problema y “se resuelve” él mismo: “en menos de media hora te resuelvo un corte de luz y te pongo tu instalación eléctrica, por mil bolos, o 500, si alguien no tiene.”

En la entrevista, Leny explica: “...llamé CORPOELE es perdí tiempo y cuando te llega, a veces te quiere clavá!... la gente no puede contratá un técnico calidá porque también te clava feo, entonces, yo te resuelvo `bueno, bonito y barato’”, (dice riéndose). Al preguntarle si ha tenido problemas con la policía, responde: “¡Que va papá! ... por aquí ellos respetan el trabajo de uno y la gente me defiende...” Con lo cual, Leny y las personas de la UD-145 de San Félix que lo conocen, creen que nada de esto es ilegal, sino un servicio particular que un vecino le hace a otro, es decir, que es una conducta “normal”.

### *Escena 3. El “valet-parking” de Alta Vista*

Don José es un señor mayor que vive solo en un ranchito modesto, construido en un pasadizo de tierra, entre dos hileras de casas, que fue invadido en el 2012, en la urbanización popular, UD-145. Él es “de la 3ra edad, como se dice ahora,” un septuagenario alto, flaco, bien conservado. Don José no sabe leer ni escribir, es un campesino que tenía un conuco por la vía El Pao, pero enfermó y se vino para San Félix, a casa de su hijo mayor. Su mujer murió de cáncer hace unos 5 años, se quedó solo. Durante una entrevista nos contó: “Mis hijos, ya son mayores, casado, me han dado nieto, pero viven lejos”. Lo cierto es que hace como un año, Don José se fue a Puerto Ordaz y “encontró su resuelve”, cuidar carros en Alta Vista<sup>24</sup>. En este sentido, nos explicó:

---

<sup>24</sup> Alta Vista, es el sector urbano más alto de Puerto Ordaz, donde se ubican las oficinas de la Corporación Venezolana de Guayana, bancos, oficinas de empresas, comercios,



Salgo tempranito, pa' agarrá la cola en la "perrera"<sup>25</sup> de un vecino y busco una "cuadra libre" de Alta Vista: la mejor es la que está entre la CVG y el Banco... Pongo unas cajas botadas y le amarro un pedazo de cabuya pa' "reservá" puesto de estacionamiento. También tengo mi silbato pa' poné orden" (Comunicación personal, Don José, Carrera Caruachi de Alta Vista, el 24/05/2010).

A las 7:30 a.m., comienza la actividad laboral y comercial de las oficinas de la CVG, de varios bancos, oficinas, tiendas, supermercados y otros servicios ubicados en el sector Alta Vista Norte de Puerto Ordaz, a 1 cuadra de la Plaza del Hierro. Los camiones cargados de frutas, legumbres y hortalizas, las cavas con pescado, pollo y carne, descargan en el único Supermercado Bicentenario, del Centro Comercial Zulia, rodeado por una gran cantidad de personas venidas de todas partes (barriadas populares y asentamientos rurales de San Félix y Unare, principalmente), a hacer largas colas de espera (custodiadas por la Guardia Nacional Bolivariana), a fin de comprar algunos pocos productos regulados de la "cesta básica". Además hay allí una gran cantidad de buhoneros (vendedores ambulantes), vienen llegando con su cargamento de mercancías cada día, dispuestos a vivir otra faena de vida y trabajo, en el caluroso, asoleado y bullicioso Puerto Ordaz. "El resuelve" de Don José le permitió tener un ingreso diario, suficiente como para olvidarse de su conuco y se ha convertido en "... alguien con realito [dinero] y puedo comprar en el merca'ito".

---

residencias y urbanizaciones de clase media, así como los centros comerciales más importantes de Ciudad Guayana.

<sup>25</sup> Perrera: nombre común, despectivo y metafórico que designa las camionetas pick-up adaptadas con banquetas de tubo y metal, cubiertas con techo metálico para el transporte público urbano e inter-urbano hacia sectores populares pobres que carecen del servicio municipal de transporte colectivo de autobuses.

*Escena 4. Un embolsador del Santo Tomé 2.*

Muy despierto, hablador y dicharachero, Julio es un muchacho que siempre cuenta chistes. No terminó su primaria y ya tiene 13 ó 14 años: esa edad en la que todavía se es niño y casi “parece un hombrecito”, pero se le van los gallos. Julio también vive con su mamá en la UD-145 y comenzó a embolsar compras en un supermercado chino, de las afueras de San Félix, pero no le iba muy bien, “había pocos clientes y me daban muy poco”; así que decidió probar suerte en uno de los supermercados Santo Tomé de Puerto Ordaz. Primero tuvo que hacerse aceptar por los otros chamos, algunos de los cuales también eran “sanfelucos<sup>26</sup>” (como él mismo se califica), luego ocupó el puesto de uno que no vino más. Se familiarizó con las cajeras del supermercado y el supervisor quien, finalmente le entregó una franela con el logotipo del supermercado y le asignó un carrito para que ayudara a los clientes llevando sus compras. Julio afirmó “tengo mi resuelve listo”. Este adolescente, diariamente, le da a su mamá: “¡a veces 100, a veces 150 y hasta 200 bolívares: dependiendo del día!”. Si es fin de quincena y fin de semana, puede llegar a cuadrar unos Bs. 800 en propinas. “A veces la gente me da 2, a veces 5 bolos” (bolívares), pero cuando lleva compras voluminosas en el carrito, “¡entonces sí, me dan 15 à 20!”. Obviamente, Julio, como muchos otros “chamos” (muchachos) de Ciudad Guayana, hace tiempo que abandonó la escuela porque encontró su “resuelve”.

---

<sup>26</sup> Sanfeluco: expresión local peyorativa para significar a la persona nacida o que vive en el sector de San Félix, queriendo significar atributos tales como: mal vestido, malandro (delincuente), inculto, sucio, entre otros.

*Escena 5: "...¡onde la señora María, hay!"*

Tras las indicaciones de uno de los voceros del consejo comunal, caminando por una de las veredas algo estrechas de la UD-145, cerca del estacionamiento interno de la manzana 22, se encuentra una casa rosada, con cerca y ventanas grandes enrejadas blancas. En una de las ventanas, se hizo una especie de puertecita rectangular de hierro, para despachar productos y se puede ver hacia adentro una mesa que sirve de mostrador con productos regulados de la Canasta Básica Familiar<sup>27</sup> que, en los últimos 2 años, han desaparecido de los anaqueles de supermercados y bodegas populares de Ciudad Guayana: harina de maíz, arroz, azúcar, leche en polvo, jabón de baño, desodorante, pañales desechables y otros productos que, a veces es posible comprar en los Mercal o en el Supermercado Bicentenario, luego de pasar varias horas haciendo sendas colas bajo el inclemente sol o bien, bajo la lluvia del cielo guayanés. Esta es la "bodeguita de la Sra. María", atendida por una señora bajita, morena, sonriente, con algo de sobre peso, de unos cuarenta y tantos años. Después de comprarle algunos productos con un sobreprecio que osciló entre 100 y 250%, como estaba acompañado con Rosa quien me presentó a la Sra. María, ella me comentó que, a principios de año pudo montar esta bodeguita, ya que uno de sus hijos es oficial de la Guardia Nacional Bolivariana y tiene contactos en la red Mercal, que le permite traer mercancía para su casa y, gracias a eso, ha podido "resolverse un poquito la cosa, porque no está fácil!".

---

<sup>27</sup> En el 2011, la Canasta Básica Familiar se ubicó en **Bs. 7.058,33**, aumentando Bs. 193,06 con una variación de **2,8%** para el período junio 2010-junio 2011: más de un salario mínimo de entonces. **Todos los rubros** aumentaron: frutas y hortalizas, **14,3%**; grasas-aceites, **3,6%**; azúcar y sal, **2,0%**; carnes, **1,8%**; leche, quesos y huevos, **1,5%**; pescados-mariscos, **1,1%**; raíces-tubérculos, **0,5%** y cereales y derivados **0,03%**. Tres rubros se mantuvieron: caraotas-granos, Bs. **76,56**; salsa y mayonesa, **36,70** bolívares respectivamente y café, Bs. **28,40**. (Disponible en: <http://www.cendasfvm.org/noticias/noticia3.html> ).

2do.intermedio reflexivo.

Las diversas escenas registradas en la vida cotidiana de estas personas (Leny, Julio, Don José y la Sra. Rosa) que viven en la UD-145, muestran conductas, actitudes, argumentaciones, creencias, etc., que parecen banales, sencillas, comunes. Su inmediatez plana y “evidente” caracterizaría la problemática vida y las estrategias de solución empírica que buena parte de la población urbana local, ha desarrollado para sobrellevar las dificultades socio-económicas y existenciales que atraviesan. Todas ellas hablaron de su “resuelve” como un *modus operandi* legítimo, válido y relativamente eficaz, permitiéndoles “seguí pa’ lante”.

En este sentido, la expresión polisémica “El resuelve”, se comportaría como un aglutinante semántico del sentido común local que supone un complejo y contradictorio entramado de sentidos contradictorios, creencias y dichos populares tales como: “cada quien nace con una arepa en el brazo”; “hay que aprovechar la ocasión que se presenta”; “pa’ vivo, vivo y medio”; “agarrando aunque sea fallo”, que se traducen en actitudes socialmente aprendidas (“panita, hay que aprendé a resolvete, si no te jodiste!”, “¡Yo me resuelvo como puedo: me sabe a bolas!”), denotando ciertos valores (oportunismo, “viveza criolla”, individualismo, improvisación, suerte) y prácticas que están entre los límites de la legalidad, la infracción o el delito (“bachaqueo”<sup>28</sup>, “matar tigres”<sup>29</sup>, robo de

---

<sup>28</sup> Bachaqueo: término metafórico referido a una hormiga roja grande (bachaco), empleado para nombrar y calificar la acción ilegal muy común, de mercadear a precios especulativos, alimentos y productos básicos subvencionados por el gobierno nacional. Matar tigres: metáfora popular significando la acción de hacer

electricidad y de agua, destrucción de bienes públicos, obstrucción del libre tránsito urbano, etc.), que en general, para la gente, se traducen como estrategias de sobrevivencia.

### **A manera de conclusión**

Sin pretender llegar a conclusiones definitivas, tras analizar las prácticas sociales referidas en las escenas y las creencias dicotómicas explícitas e implícitas en las producciones discursivas de los participantes, parece posible avanzar algunas interpretaciones. Por un lado, la actuación de los consejeros del Consejo Comunal “Guayana, Cultura y Libertad”, en tanto agentes socio-políticos legítimos, muestra que entre los años 2009-2011 fueron perdiendo sus competencias para mediar en la administración de las misiones que hasta hacía unos años atrás, permitían paliar el desabastecimiento y carestía de alimentos de la canasta básica alimentaria. Las estrategias y acciones sociales evidenciadas, aunadas a las creencias registradas en este contexto popular comunitario, apelan a un pragmatismo básico (individual/grupal), para resolver contingencias vitales cotidianas (buscar comida, medicamentos y productos de aseo personal donde haya y a cualquier precio, proteger la vida de la criminalidad desbordada, etc.), sin que se describa o apele (como en el pasado reciente), a un proyecto social de vida como el que anunciaba el “Socialismo del Siglo XXI”. Es aquí donde el sentido común local de las personas, se expresaría en “El resuelve”, que emerge como

---

pequeños trabajos poco o mal remunerados para poder subsistir, generalmente en el sector informal de la economía.

<sup>29</sup> Matar tigres: metáfora popular significando la acción de hacer pequeños trabajos poco o mal remunerados para poder subsistir, generalmente en el sector informal de la economía.

aglutinante semántico y supone un complejo entramado de creencias, valores, representaciones y prácticas estratégicas de sobrevivencia cotidiana del ciudadano. Todo ello parece redundar en una involución de lo social que comprendería: des-conocimiento, des-creimiento, des-entendimiento, des-amparo, des-politización del ciudadano respecto a las instituciones sociales pudiendo conducir a la anomia.

### **Bibliografía**

ABÉLÈS,, M. (1990). La Antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de ciencias sociales*, 153: 2-26.

AUGÉ, M. (1993). *Los "no-lugares": espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa.

BALANDIER, G. (1976). *Antropología política*. Barcelona: Península.

BARTHE, R. (1970). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.

BERGER, P. y Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. N.Y.: Pergamon.

BILLING, M. (1991). Rhetoric of social psychology. En J. Shotter y I. Parker (Eds.), *Deconstructing Social Psychology* (pp. 63-86). London: SAGE.

BOLÍVAR, A. (1994). *Discurso e interacción en el texto escrito*. Caracas: EBUCV.

CABALLERO ARIAS, H. (2007). (Post)desarrollo, Antropología y Estado en Venezuela: La nueva lógica de la participación local. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 16(1): 135-163.

CAPRILES, A. (2008). *La picardía del venezolano o el triunfo de Tío Conejo*. Caracas: Santillana.

CENTRO GUMILLA (2008). Estudio Participación Socio-política en Venezuela. Una aproximación cuantitativa. *Revista Sic*, LXXI: 207-226.

CENTRO GUMILLA (2009). *Estudio sobre los Consejos Comunales de Venezuela*. Fundación centro Gumilla. Disponible en: <http://gumilla.org/?p=page&id=1217966587>

CIAMPA, A. da C. (1990). *A stória do Severino e a historia da Severina*. Sao Paûlo: Ed. Brasiliense.

CLASTRES, P. (1996). *Investigaciones de antropología política*. Barcelona: Gedisa.

COMPAGNON, O., Rebottier, J. y Revet, S. (2009). *Le Vénézuéla au-delà du mythe: Chàvez, la démocratie, le changement social*. Paris: Les Editions de l'Atelier.

CUENTA 2015 (2016). Ministerio del Poder Popular para Industrias. Disponible en: <https://transparencia.org.ve/wp.../2016/07/industria-y-comercio-Memoria-2015.pdf>

D'AUBETERRE, L. (2007). La construcción discursiva de la otredad del "indio" en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos. *Atenea Virtual*, 12 (s/p). España, Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital>

D'AUBETERRE, L. (2014). *La Ciudad Discursiva: psico-socio etnografía hermenéutica de la cotidianidad y el sentido común local*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.

DE LA TORRE, C. (2001). *Las identidades; una mirada desde la psicología*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana.

DIETRICH, H. (2002). *Socialismo del Siglo XXI*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/121968.pdf>

ERICKSON, E. (1974). *Dimensions of a new identity*. New York: Norton.

FROMM, E. (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

GADAMER, H.G. (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GARCÍA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GEERTZ, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GERGEN, K. (1985): *The social construction of the person*. New York: Springler Verlag.

IBÁÑEZ, T. (1992). La tensión esencial de la psicología social. En D. Páez, J. Valencia, J. Morales, B. Sarabia y N. Ursúa (Eds.), *Teoría y método en Psicología Social* (pp. 13-28). Barcelona, España: Anthropos.

JIMÉNEZ, B. (1991). Cambios sociopolíticos y desarrollos históricos en psicología. En M. Montero (Coord.), *Construcción y crítica de la psicología social* (pp.11-26). Col. Antropos. Caracas: EBUCV.

KAUFFMAN, J.C. (2004). *L'invention de soi*. Paris: Armand-Collin.

LAKOFF, G y Johnson, M. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

LEY DE LOS CONSEJOS COMUNALES (2006). Gaceta Oficial N° 5.806 (Extraordinaria), 10-04-2006.

LEWIN, K. (1948). *Resolving social conflicts*. New York: Harper.

MARSHALL, T.H. y Bottomore, T. (2007). *Ciudadanía y Clase Social*. Barcelona: Alianza.

MARTUCELLI, D. (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard.

MONTERO, M. (1998). La identidad social negativa: un concepto en busca de teoría. En J.F. Morales, D. Páez, J.C. Deschamps y S. Worchel (Coord.), *Identidad social: aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos* (pp. 394-415). Valencia, España: Promolibro.

PARKER, I. (1992). *Discourse dynamics: critical analysis for social and individual psychology*. London: Routledge.

POTTER, J. (1991). Analyzing discourse. En A. Bryman y R. Burgess (Eds.), *Analyzing qualitative data* (pp. 72-90). London: Routledge.

POTTER J. y Wetherell, M. (1987): *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behavior*. London: Sage.

RICOEUR, P. (1998). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo Veintiuno Editores.

ROGERS, C. (1980). *El proceso de convertirse en persona*. Argentina: Paidós.

ROSA, A., Bellelli, G. y Bakust, D. (Eds.). (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SALAZAR, J.M. (2001). Perspectivas psicosociales de la identidad venezolana. En J.M. Salazar (Coord.), *Identidades nacionales en América Latina* (pp. 115-139). Caracas: EBUCV.

TAJFEL, H. y Forgas, J. (1981). Social categorization: cognition, values and groups. En J. Forgas (Ed.), *Social cognition* (pp. 65-79). London: SAGE.



VAN DIJK, T. (1991). *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI.

VAN DIJK, T. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse and society*, 4(2): 249-283.

VERÓN, E. (1996). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

## **El Estado dual venezolano: etnografía de lo político a partir de las narraciones producidas en la comunidad rural de El Jobito, estado Miranda**

**Beatriz A. Juárez-Rodríguez (\*)**

**(\*)** Antropóloga (UCV), MSc. en Antropología (IVIC). Estudiante de Ph.D. Departamento de Antropología, University of Western Ontario. Email: [bjuarer@uwo.ca](mailto:bjuarer@uwo.ca)

## Resumen

Adheridos a la tendencia teórica de comprender al Estado como un fenómeno histórico y sociocultural, este artículo se enfoca en los marcos discursivos producidos y desplegados por las y los actores locales de El Jobito durante los espacios de encuentro con funcionarios públicos, en el marco del proyecto de represa Tuy IV, ejecutado por el Estado venezolano. Desde una perspectiva etnográfica de lo político, se indaga cómo los actores sociales en el proceso de comprensión de su situación de amenaza de desalojo conciben y deconstruyen una idea de Estado que les permite posicionarse como sujetos políticos y generar diálogos en busca de reconocimiento, visibilización y redistribución de la riqueza. Analizamos cómo los jobiteños elaboraron y experimentaron dos versiones simultáneas del Estado: el Estado vivido como amenaza y el Estado anhelado benefactor. Argumentamos que la construcción local de dicha dualidad es el resultado tanto de procesos emotivos cimentados en la imagen del Estado construida y proyectada desde la figura central del poder: el presidente de la república, como de procesos de interacción entre funcionarios públicos y actores locales. Concluimos que las y los actores producen una construcción ambivalente e inacabada del Estado que permite entender parte del complejo proceso hegemónico que genera un Estado como el venezolano.

**Palabras clave:** Estado, marcos discursivos, etnografía de lo político, represas, río Cuira.

## Abstract

Following the anthropological studies about the state as a historical and sociocultural artifact, this article focuses on the discursive frameworks produced and deployed by local actors of El Jobito during the encounters with official agents, in the context of the Tuy IV dam project running by the Venezuelan state. From an ethnography of politics, this paper shows how social actors conceive and deconstruct an idea of the state that allows them to position themselves as political subjects and generate dialogues seeking recognition, visibility and redistribution of wealth. It shows how the jobiteños experienced two simultaneous versions of the state: the real state lived as a threat and the imagined state as good and generous. These two versions of the state should not be assumed as a classical binary opposition but rather as a duality, as a dissonance of the dialectical relation between the practices and representations of the state. This duality of the state, far from reifying it as a coherent entity, highlights its local understanding as an emotional entity and multiple voiced character that allowed the *jobiteños* to locate themselves before “the state” and open spaces for interaction and articulate discursively with different instances of those magical, and malleable structures of power and social practices that make up the Venezuelan state.

**Keywords:** State, discursive frameworks, ethnography of politics, dams, Cuira River.

## Introducción

Eran las 7 de la noche, estábamos esperando que cambiaran tres cauchos que se habían dañado de la camioneta que nos llevaba de Panaquire a la comunidad de El Jobito. Estábamos en medio de las montañas barloventeñas, el ambiente era húmedo, caluroso y no había luna; no se podía ver ni siquiera las caras de las personas que hablaban. Sentada pacientemente, comencé a escuchar las voces de dos hombres –ya con varios tragos de anís y aburridos de la espera– que hablaban sobre las elecciones presidenciales que se efectuarían en octubre de aquel año (2012) y sobre la situación de la represa y la comunidad. Reflexionando sobre quién es el culpable de la situación y qué es lo que ellos como comunidad podían hacer para solucionarla, el señor Juan comentó: tenemos que apretar la tuerca, cada vez apretarla más, y José respondió, pero quien nos tiene trancado esto, ¿esos dos pendejos? –refiriéndose a dos técnicos del proyecto–, no ¡es el gobierno! ¡el vergatario! Siguieron discutiendo y entre alzadas de voz José le preguntó al otro: pero ¿quién es el gobierno? El otro vaciló, le volvió a repetir la pregunta varias veces y sin vacilar le respondió “¡el gobierno es Chávez! ¿Tienes miedo de decirlo?”

La fuerza e intención de la pregunta en tono de reto, muestra la tensión en torno al tema en cuestión: ¿quién o quiénes nos están amenazando con sacarnos de nuestras casas y despojarnos de nuestras tierras? A primera vista, del relato anterior podría entenderse que los jobiteños claramente acusan y culpabilizan al Estado y por lo tanto, al ejecutivo nacional y todo el programa de gobierno. No obstante, las diferencias y límites entre Estado, ejecutivo nacional y gobierno, se nos mostraban cada vez más difusas en

este tipo de conversaciones en torno a la situación de desalojo, la represa y los causantes de la misma. De manera recurrente, de estas narrativas emergía una doble distinción que aludía a distintas fisonomías del poder del Estado: por una parte, a agentes del Estado involucrados con la ejecución de la represa ("*esos pendejos*") y por la otra, a la figura del entonces presidente: Hugo Chávez ("*el vergatario*"). En el presente artículo se propone ahondar en esta doble distinción a cerca del Estado y su poder elaborada desde los afectados de la construcción de la represa Tuy IV, en el estado Miranda a partir de la producción y circulación de sus marcos discursivos.

Este trabajo se adhiere a los estudios sobre el Estado como "artefacto cultural" (Sharma y Gupta, 2006: 5) contradictorio y compuesto por múltiples capaz, como experiencia vivida (Valencia, 2015), representación construida (Ferguson y Gupta, 2002) y, como proceso complejo (Schiller, 2013) en donde se imbrican e intervienen distintas esferas, el poder político de la estructura burocrática e institucional por una parte y, las prácticas, discursos y acciones ejercidas desde distintos actores locales, por la otra. Bajo este marco conceptual, proponemos dar luces sobre las maneras en que los jobiteños, percibieron, experimentaron y construyeron una idea del Estado configurado en dos versiones simultáneas y articuladas que nos hablan de una ambivalencia vivida localmente no como contradicción sino como dualidad que les permitió afrontar su situación de amenaza de desalojo y debatir e impugnar las condiciones en que se desenvolvía el proyecto de desarrollo estatal. De esta manera, se observó una concepción dual del Estado y su poderío a partir de los marcos discursivos que los jobiteños elaboraron en función de movilizarse para amortiguar los impactos del proyecto.

Hoy en día, es notable el incremento en los estudios antropológicos que han abordado al Estado en Venezuela en la época de la revolución bolivariana más allá del liderazgo del presidente Chávez. Desde una mirada extranjera se pueden destacar los trabajos de Fernandes (2010) y Schiller (2013) quienes develan las tensiones que se generan en los procesos hegemónicos en ámbitos como la cotidianidad por una parte y las posibilidades de las bases locales de articularse con el Estado como proceso liberador de compromiso colectivo, por la otra. Fernandes (2010) da una mirada a las posibilidades de participación de los movimientos sociales urbanos de Caracas en la reconfiguración del Estado; Schiller (2013) aboga por un Estado procesual creado desde los productores de Catia Tv dentro del marco del debate en torno al ideal liberal y a la libertad de prensa. Por otra parte, sobresalen los estudios de Ciccarielo-Maher (2013) y Valencia (2008; 2015), los cuales van más allá de la figura carismática del presidente Chávez, profundizando en las bases históricas y sociales de la fuerza política de la revolución: el poder constituyente y el activismo/la militancia. Ciccarielo-Maher (2013) analiza el poder dual del Estado haciendo énfasis en la relevancia y protagonismo de los movimientos de izquierda originados desde los tiempos de la guerrilla en 1960 como reales motores del proceso de cambio socio-político; mientras Valencia (2008; 2015) debate sobre las implicaciones del proceso político venezolano en la comprensión de la democracia y la interrelacionalidad entre sociedad civil-Estado, haciendo énfasis en el papel contrahegemónico del poder popular.

Estos trabajos tienen en común que ofrecen una mirada etnográfica al Estado venezolano y sobre todo al proceso revolucionario, analizando *desde abajo* las tensiones propias de los procesos hegemónicos. De esta manera, estas investigaciones han

generado diversos análisis de la complejidad del proceso de transformación del Estado, dándoles peso a los actores locales activista, adeptos al proceso revolucionario, buscando entender sus raíces históricas y lógicas sociales y políticas. Por su parte, nuestro trabajo se relaciona a estos enfoques en la medida en que ofrece una mirada etnográfica sobre las contradicciones y particularidades cotidianas del proceso de articulación entre Estado y sociedad en el país; sin embargo, nuestro artículo se centra en los actores locales afectados de manera directa por un proyecto de desarrollo llevado a cabo por el Estado y no en un grupo social con un papel político activo dentro del proceso de la revolución bolivariana. De esta manera, este artículo muestra cómo las y los jobiteños percibieron y experimentaron al Estado como dualidad: como ente que simultáneamente muestra su capacidad de mejorar y amenazar la vida cotidiana de la población rural.

Metodológicamente<sup>30</sup>, nos centramos en los actores que viven y experimentan los efectos e impactos del proyecto Sistema Tuy IV impulsado por el Estado en las comunidades campesinas cultivadores de cacao, ocumo y ñame, ubicadas a lo largo de la cuenca del río Cuira, Barlovento, al sur del estado Miranda, y proponemos realizar una etnografía de lo político focalizada no desde los márgenes del Estado (Das y Poole, 2004) ni desde sus alturas (Coronil, 1997), sino desde los espacios de encuentro entre agentes del Estado y comunidades rurales, para dar cuenta de las tensiones que se tejen en el proceso de transformación del Estado actual. Vale destacar que son pocos los trabajos

---

<sup>30</sup> Los datos utilizados en este artículo fueron obtenidos durante mi trabajo de campo de maestría llevado a cabo entre julio de 2011 y octubre de 2012 en las comunidades del río Cuira, Barlovento, estado Miranda, Venezuela. Se realizaron entrevistas estructuradas y semiestructuradas a líderes comunitarios y diferentes miembros (hombres y mujeres) de dichas comunidades. Igualmente, asistimos y participamos en distintas reuniones comunitarias entre miembros de las comunidades y agentes del Estado realizadas durante el proceso de negociación en torno a la reubicación de los afectados, el pago de las bienhechurías y la construcción de nuevas viviendas. Vale acotar, que se utilizaron pseudónimos al citar a las y los participantes con la finalidad de proteger su identidad personal.

antropológicos que han abordado estos temas a partir de las voces y percepciones de los actores sociales afectados por proyectos de desarrollo estatales salvo las investigaciones etnográficas de Caballero (2003) y Cuberos (2013), por una parte y la de Ruetten (2011), por la otra.

Este artículo comienza con una breve disertación sobre las nociones de Estado y las posibilidades de su abordaje a través de los marcos discursivos. Seguidamente, se ahonda en el contexto en el que los actores sociales percibieron y experimentaron las acciones directas del Estado y como respondieron ante éstas, y por último, se profundiza en los marcos discursivos y sus implicaciones para el acercamiento etnográfico a la relación Estado-sociedad desde una perspectiva procesual, intentando ir más allá de dicha dicotomía.

### **La dualidad del Estado desde los marcos discursivos: consideraciones teórico-metodológicas**

En este artículo, más allá de la tendencia a reificar y cosificar el Estado, en términos esencialistas y abstractos como esfera del poder político en sí mismo, con autonomía y aislado de su formación histórico, social y cultural (Wolf, 1997; Steinmetz, 1999), nos proponemos reflexionar desde la esfera de los actores sociales (Gluckman, 1965; Leach, 1975; Abélès, 1997; Gledhill, 1999; Kurtz, 2001), lugar donde se comienza a reconfigurar un Estado como algo que se afirma, se demanda e imagina (Sharma y Gupta, 2006; Krupa, 2010) y por lo tanto, como un *artefacto ideológico construido históricamente* (Abrams, 1977; Corrigan y Sayer, 1985; Corrigan, 2002; Li, 2005). De esta manera, el Estado es asumido como un fenómeno cultural complejo y dinámico construido



históricamente, en constante formación y transformación, como una categoría materializada en acciones políticas y discursos particulares, en instituciones y leyes jurídicas, así como en relaciones sociopolíticas y prácticas culturales concretas.

Desde una perspectiva etnográfica, nos adherimos al planteamiento de Abélès (1997) de repensar el Estado y los procesos políticos desde las prácticas territorializadas de los actores locales, con lo cual se pasa a estudiar los espacios de encuentros entre actores sociales y agentes del Estado (Ferguson y Gupta, 2002; Caballero Arias, 2003; Baldin y Boivin, 2008). Así, realizamos una etnografía de lo político (Baiocchi y Connor, 2008) , a partir de las reuniones e interacciones entre los funcionarios del Estado y las comunidades campesinas afectadas, considerando dichas reuniones y encuentros como lugares desde donde se pueden apreciar diversos niveles, esferas y detalles de lo político tales como: discursos locales y estatales, acciones colectivas de las comunidades, efectos del Estado sobre el territorio y la vida cotidiana de los campesinos, maneras de hablar y de decir, etc.

Este artículo propone que parte del proceso de articulación entre Estado y comunidades campesinas en contexto de transformación y cambio social como el que se vive en Venezuela, puede ser abordado desde el estudio de la producción y despliegue de los marcos discursivos de los actores locales. En la literatura anglosajona sobre movimientos sociales y acciones colectivas es frecuentemente utilizado el término *collective action frames* (Snow y Benford, 1992) para describir y analizar la acción colectiva, enfatizando en cómo y porqué ocurre dicha acción (Gamson y Meyer, 1999; Benford y Snow, 2000).

Los marcos de acción colectiva o marcos discursivos –como se hará referencia de ahora en adelante– consisten en la producción de significados e interpretaciones sobre un evento que orientan el *plan de acción* a realizar (Benford y Snow, 2000). Estos marcos discursivos, son el resultado de procesos narrativos (Benford y Snow, 2000) que elaboran las personas en el proceso de comprensión de la situación ante la cual deberán actuar. Dicho término, es mayormente utilizado en la literatura de movimientos sociales para capturar dos procesos sociales esenciales: la definición del problema por parte de los actores sociales y la prescripción común para solucionarlo, conocidos como marcos de diagnóstico y pronóstico (Snow y Benford, 1992; Goodwin, Jasper y Polleta, 2001). En este sentido, los marcos discursivos refieren a aquel conjunto de narraciones políticas y sociales que permiten explicar y comprender el surgimiento y desenvolvimiento de distintas acciones sociales (Gamson y Meyer, 1999). A los fines de nuestro trabajo, los marcos discursivos son asumidos como el conjunto de narraciones comunitarias que se produjeron y circularon entre los jobiteños durante el proceso de comprensión de la contingencia de la represa y la planificación de acciones para solucionarla. Por lo tanto, se analizaron los discursos que se tejieron en la comunidad con respecto a la construcción del embalse y las prácticas del Estado y luego se interpretaron cuáles fueron sus significados e implicaciones para el proceso local de negociación de las comunidades con los agentes del Estado. Vale acotar que dicho proceso de negociación estuvo marcado por prácticas discursivas que le permitieron a los jobiteños imaginar, entender y establecer diálogo con el poder hegemónico del Estado. De esta manera, partiendo de nuestro caso etnográfico articulamos las teorías sobre marcos discursivos entendidos como narraciones

políticas locales con las perspectivas más fenomenológicas, culturales y descentradas sobre el Estado que se experimentan, afirman e imaginan localmente (Steinmetz, 1999; Sharma y Gupta, 2006; Krupa, 2010).

Los marcos discursivos en El Jobito fueron contruidos, principalmente, en relación con la gestión del Estado, por ser el ente rector del proyecto. De esta manera, el entender al Estado –desde una perspectiva etnográfica– como “ensambles culturalmente enraizado y discursivamente contruidos” (Sharma y Gupta, 2006:27), nos permitió dilucidar cómo los jobiteños contruyeron y decontruyeron una idea del Estado venezolano a partir del despliegue de marcos discursos que orientaron su accionar. Es importante mencionar que los lugares de producción y reproducción de los marcos discursivos fueron las reuniones comunitarias (informales o formales) en espacios como bajo la sombra de los árboles, la escuela, la iglesia o el caney, y a partir de estos espacios dichos marcos circulaban con cierta rapidez entre las personas de la comunidad y se amplificaban en las situaciones interfaces (Long y Long, 1989), tales como reuniones con el Estado.

A continuación, veremos brevemente el proceso de ejecución del proyecto de represa y cómo se fue configurando la promesa de bienestar nacional impulsada por el Estado para luego, analizar los marcos discursivos y hacer algunas reflexiones al respecto.

### **La represa como problemática comunitaria, *la promesa no cumplida***

El proyecto Sistema Tuy IV, consiste en la construcción de una represa de 80 metros de altura en la cuenca del río Cuira, ubicado al sur del estado Miranda. Este mega proyecto de desarrollo es administrado por Hidrocapital e implica el desplazamiento y

reubicación de más de 18 comunidades que habitan en dicha cuenca, y tiene como finalidad dotar de agua potable a las zonas más pobres de la ciudad de Caracas. El Jobito es el centro político y social de todas las comunidades rurales de la zona. La mayoría de los hombres trabajan en sus conucos y en las haciendas de cacao, mientras que las mujeres se ocupan del hogar, sus hijos, la comida y lavar la ropa en el río. El Jobito cuenta con la única iglesia católica y con una escuela hasta 6to grado para toda la zona, un ambulatorio con una enfermera, 5 bodegas, un campo de béisbol, una cancha de bolas criollas y un caney al lado de un patio de secado que funge como centro político y de esparcimiento. El río Cuira que atraviesa a la comunidad la divide en dos sectores culturales: el lado de la iglesia y la escuela y el lado de las canchas y el caney. A pesar de que dicha división tiene implicaciones de género y de pautas de conductas, las reuniones con los agentes del Estado solían darse en un lado u en otro, mientras que las reuniones comunitarias para discutir y proponer soluciones a sus problemas eran realizadas en la escuela y en zonas aledañas a la iglesia.

La concepción de la represa como problemática para la gente de El Jobito se generó a partir de la forma en que se ejecutó el proyecto. Al inicio, el Estado manejó un discurso de bienestar y progreso materializado en una casa digna junto a la relocalización en un complejo habitacional y el pago de las bienhechurías de todos los jobiteños. Este discurso de bienestar, por parte del Estado, estuvo constituido por la noción de casa digna y bien equipada –propuesta por el entonces presidente Chávez–. Con dicha propuesta se cambiaría considerablemente la estructura material de las casas en El Jobito, pasando de una casa con piso de cemento, techo de zing y paredes de bahareque a una casa con piso

de cerámica, paredes de cemento y techo de tejas. También se modificaría la distribución tradicional interna de la casa, de un cuarto compartido por toda la familia y una sala con cocina o fogón, tendrían una casa con tres o cuatro cuartos, un baño privado en el cuarto matrimonial y otro baño de visita junto a una sala amplia y un porche.

Otro aspecto que se resalta del discurso de bienestar del Estado en el proyecto, es el tema de la reubicación de los afectados. La reubicación sería en San Vicente<sup>31</sup>, pero esta propuesta del Estado fue rechazada debido a la escasez de tierras para trabajar. Ante esto las comunidades propusieron dos nuevos sitios: Panapito (en el estado Miranda) y en alguna localidad en el estado Guárico. Esta propuesta de reubicación incluía un complejo habitacional para garantizar una buena calidad de vida de los afectados por la represa, ofreciendo con ello, un considerable bienestar social que comprendía: liceo, hospital, canchas deportivas e iglesia. De esta manera, el discurso del Estado respondía al modelo de desarrollo sustentable propuesto en el proyecto de represa y garantizaría la continuidad de la vida productiva y social de los jobiteños. No obstante, esta promesa de mejor calidad de vida no se cumplió –debido a una serie de acontecimientos que por cuestiones de espacio no serán discutidos en estas páginas– generando así entre la gente de El Jobito una percepción de promesa no cumplida por parte del Estado. Esto, a su vez, generó sentimientos de rabia y marcos discursivos relacionados con identidad y justicia social entre los jobiteños, como veremos a continuación.

### **Marcos discursivos de identidad**

---

<sup>31</sup> San Vicente es una gran hacienda que no está en funcionamiento ubicada entre la localidad de Tapipa y Caucagua, en el estado Miranda.

El discurso de beneficio nacional del Estado durante la ejecución del proyecto, estuvo acompañado de un discurso de beneficio al sector agrícola, el cual generó marcos discursivos de identidad asociados al ser agricultor y campesino. En la literatura sobre movimientos sociales y acción colectiva, existen diferentes tipos de marcos discursivos: diagnóstico, pronóstico y motivación (Snow y Benford, 1992), los cuales consisten en la identificación del problema, organización y planificación de las estrategias y acciones a implementar y la exhortación al colectivo a participar en tales acciones. A su vez, se encuentra el marco discursivo de identidad, el cual se refiere a la formación de categorías identitarias presentes en las narrativas de los actores sociales. Los marcos discursivos de identidad, se han estudiado a partir del rol que desempeñan en la formación y desenvolvimiento de las acciones colectivas a través de un proceso de negociación de símbolos, metas y términos comunes (McCarthy y Zald, 1977; Gamson y Meyer, 1999) entre distintos actores sociales y políticos.

En los marcos discursivos suelen construirse identidades para lograr reconocimiento o negociaciones con el Estado (McAdam, McCarthy y Zald, 1999). En el caso particular de El Jobito, se observó la construcción de dos categorías identitarias: ser campesino y ser agricultor-productor. El primero, es implementado por los jobiteños como categoría cultural de apego a la tierra, mientras que el segundo está asociado al discurso del Estado sobre el beneficio al sector agrícola.

Durante nuestro trabajo de campo, se pudo observar un reconocimiento de las y los actores de El Jobito como agricultores y campesinos/as asociado al apego a la tierra, como se evidencia en el siguiente relato:

Si esto es un campo yo me considero un campesino y como aquí se trabaja la agricultura, cacao, ocumo y todo tipo de rubro, ahora el gobierno opta por sacarme, yo no quiero ciudad ni pueblo, yo lo que sé es trabajar la agricultura. (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012).

Este discurso, frecuentemente escuchado entre los jobiteños, cobra importancia porque se pudo observar un uso diferencial del término campesino y agricultor como marcadores identitarios. El término campesino solía ser utilizado de manera espontánea durante nuestras entrevistas mientras que el término agricultor se repetía en conversaciones y contextos que tenían como receptor al Estado.

Durante las entrevistas realizadas a 35 personas de El Jobito, encontramos un uso espontáneo del término campesino/a asociado al “campo”, como en el caso particular de las dos escenas siguientes:

Relato uno: conversando con la señora Cecilia en el porche de su casa a pleno medio día, su hijo colocó vallenatos y rancheras y comenzamos a hablar sobre la música que más le gustaba,

-A mí me gusta la música mirandina, yo me siento mirandina, pero toda mi familia está en Guárico, tengo dos hermanos en Caucagua pero cuando voy al pueblo que si a Caucagua le digo a la gente que vengo de El Jobito y ya la gente sabe que uno viene del campo. Esto es el campo.

- Y usted ¿cómo se reconoce?

-Yo soy campesina en el campo uno es campesina, como la canción campesino civilizado pero no, digo yo! (risa nerviosa).

Relato dos: entrevistando a la señora Berta, en la sala de su casa, llegó su hermano Antonio Mireles y se incorporó a la conversación y al abordar el tema de cómo ella se reconocía, se desencadenó la siguiente conversación entre ellos:

Berta: como campesina...

Antonio: aunque ya no hay campesinos porque vivimos en un oasis más desarrollado y la gente está más civilizada.

Berta: Eso no tiene nada que ver! Nosotros somos barloventeños 100%, nosotros nos consideramos campesinos. Para mí no es una vergüenza ser campesina, es algo natural!

En los dos contextos, se resalta el uso del término campesino como una categoría identitaria asociada al campo como espacio geopolítico diferenciado del pueblo y de la ciudad y como un espacio natural. Sin embargo, la incorporación de la palabra civilizado en oposición a campesino denota las oposiciones campo/ciudad, campesino/civilizado propias de la teoría de la modernización de las décadas del 50 y 60 (siglo XX) que imperó como políticas públicas de desarrollo en Venezuela (Roseberry, 1983). El término campesino, es muy maleable. Este ha cambiado a través del tiempo y según cada programa de gobierno. No obstante, estudios sobre el término en México han demostrado que el ser campesino se inició como una categoría política que poco a poco fue asumida como identidad cultural de apego a la tierra (Boyer, 2003). En este sentido, en El Jobito se destaca el uso del ser campesino como marcador cultural asociado a un



apego a la tierra y una forma de ser y no desde su dimensión política de lucha reivindicativa.

En contraparte, el uso del término agricultor surgió continuamente en contexto de diálogo con el Estado o teniendo a éste como referente. Este reconocimiento como agricultor-productor fue estratégico para el jobiteño, ya que le permitió posicionarse ante el Estado como un sujeto político y económico importante para el desarrollo agroalimentario del país. Durante las reuniones comunitarias, las reuniones con el Estado, las entrevistas en TV y las conversaciones que se realizaron durante todo el trabajo de campo, abundaron frases como “somos nacidos en El Jobito, mi vida es El Jobito, aquí se produce de todo”. (Comunicación personal, Gilberto, El Jobito, 2011); “yo me considero agricultor, toda la vida he trabajado aquí y he trabajado la agricultura”. (Comunicación personal, Víctor, El Jobito, 2012).

A primera vista, su reconocimiento como agricultor, asociado al oficio de trabajar la tierra, se muestra como un referente identitario propio de las condiciones históricas de subsistencia en la comunidad de El Jobito, haciendas de cacao y conucos, pero al indagar con mayor detenimiento en el contexto de enunciación (Bajtin, 1995; Casamiglia y Tusón, 1999), se observó una articulación entre el uso del término y el discurso político de desarrollo agrario impulsado por el Estado nacional en el 2011. Ese año el entonces presidente Hugo Chávez, en cadena nacional anunció la creación de la Misión AgroVenezuela. El discurso de la misión giraba en torno a frases como: convertir a Venezuela en potencia agroalimentaria y protección de campesinos y agricultores,

justificando la misión como un “deber de justicia social” (Misión AgroVenezuela, MAT, 2011) que permitirá impulsar el desarrollo agrícola y agroalimentario.

En este sentido, se destaca la deconstrucción, uso y manejo del discurso del Estado nacional por parte de los miembros de la comunidad de El Jobito, como mecanismo para comprender la situación que estaban viviendo e interpelar al Estado. Los jobiteños hicieron referencia constante a marcos discursivos que reforzaran y justificaran su situación como agricultores productivos para el desarrollo de la patria, tal y como se evidencia en las consignas que desplegaron ante las cámaras de Vive Tv en el 2011:

“...sitio adecuado para los más de mil agricultores que hay aquí en El Jobito para seguir produciendo” (José, Octubre, 2011, Vive Tv).

“...queremos que se nos diga la verdad, dónde vamos a ser alojados y en qué términos *porque nosotros somos agricultores y aquí hay un potencial agrícola inmenso*” (Raúl, octubre, 2011, Vive Tv).

“Nos excluyeron del proyecto agropatria por la problemática de la represa” (Raúl, octubre, 2011, Vive Tv).

De esta manera, el uso del marcador identitario como agricultor (a diferencia del ser campesino), está asociado, entre los jobiteños, al discurso de beneficio al sector agrícola del Estado, ya que el autoreconocimiento como agricultores-productores les permitió a los jobiteños interpelar el discurso del Estado sobre desarrollo agroalimentario, con el fin de justificar y defender sus demandas como agricultores afectados por un proyecto de desarrollo estatal.

### **Marcos discursivos de injusticia social**

La concepción de injusticia social cometida por parte del Estado hacia a los afectados del proyecto, se produjo a finales del 2011 e inicios del 2012 con dos acontecimientos: no ser desalojados en diciembre y conocer que la decisión previamente tomada por el Ministro de Ambiente de reubicarlos donde ellos solicitaron –Panapito y Guárico–, fue rechazada. El rechazo de la zona de reubicación y el no desalojo en el tiempo estipulado, fueron asumidos por los jobiteños como irrespeto y engaño por parte del Estado hacia la comunidad.

A principios del 2012, la comunidad en pleno comienza a entender y ver al proyecto como un hecho de promesas sin cumplir. Para este momento, el diagnóstico de la situación por parte de los jobiteños se podría resumir en una concepción de la represa como un hecho *grande, fuerte y feo*: “¡lo que nos viene es fuerte, tenemos que hacerle frente! ¡Esto es feo!”(Comunicación personal, Mauricio, El Jobito, 2012); “esto es una cosa grandísima, un proyecto de envergadura”. (Comunicación personal, Carolina, El Jobito, 2012); “el problema es serio, esto es una bomba de tiempo” comentaba Raúl (Comunicación personal, El Jobito, 2012). Por consiguiente, en El Jobito se comienza a concientizar la posibilidad de desalojo y abandono de la zona sin los beneficios prometidos por Hidrocapital y se empieza a producir y circular un marco discursivo de injusticia social, construido a partir de las categorías de irrespeto, engaño, victimización y culpables, como respuesta a las promesas no cumplidas.

#### *Irrespeto*

En el 2012, los agentes de Hidrocapital quedaron en reunirse en la comunidad para explicar la situación y el por qué no fueron desalojados. Sin embargo, dicha reunión no se concretó. La ausencia de explicaciones y respuestas fue asumida por los habitantes de la zona como una burla:

Yo iba a todas [las reuniones] del año pasado. Y que venía Hidrocapital y bastante gente vino ese día y esa gente no vino! Y todo el mundo se puso bravo y nos reunimos nosotros mismos había gente de San Rafael y la Mona y nos reunimos y se hicieron unos informes y firmamos y dijeron que si no los atendía que iban a trancar y yo estoy dispuesta a trancar porque eso es una burla, se están burlando de nosotros. Uno ya no haya como sembrar una mata y ¡Uno ni sabe ni para dónde uno se va y se la pasan como ignorándonos! (Comunicación personal, Berta, El Jobito, 2012).

Ante este discurso se resalta la situación de zozobra y expectativa creada entre los habitantes por la amenaza de desalojo que no se concreta. En breve, la concepción de irrespeto es construida a partir del incumplimiento de las promesas de un Estado representado en los agentes de Hidrocapital que no han cumplido con los beneficios ofrecidos. A su vez, el trato del Estado con la comunidad, evidenciado en las reuniones Estado-comunidad, se ha caracterizado –según las conversaciones con y entre los habitantes de El Jobito– por la ausencia de respuestas y por la omisión de las inquietudes y peticiones de la comunidad, lo cual ha generado sentimientos de rabia y molestia ante un Estado que irrespeta.

Yo fui a una reunión y llegue mojadita, llegué con mucha rabia y dije que no volvía a bajar a reuniones porque no se llega a nada, si se van a hacer las cosas que se hagan bien si no, no... (Comunicación personal, Berta, El Jobito, 2012).

### *Engaño*

De igual manera que el irrespeto, el engaño es visto por la comunidad como una constante en el trato que ellos han recibido por parte de los agentes de Hidrocapital. Conversando con la señora Viviana sobre el proceso de negociación con el componente social nos dio su parecer sobre una de las reuniones que tuvieron algunos líderes de las comunidades de la zona y los agentes del Hidrocapital y un representante de la empresa contratista Camargo-Corrêa, efectuada en El Peñón:

En esa reunión del Peñón no se llegó a nada, mi hijo me dijo que no tuvieron ninguna respuesta. Ahorita vienen el sábado y yo iré a ver qué dicen. Yo quiero decir que nos den la respuesta porque no podemos estar engañados todo el tiempo. (Comunicación personal, Viviana, El Jobito, 2012).

Esta idea de engaño fue creada a partir de la ausencia de respuestas clara hacia la comunidad. Para las personas con que conversamos, las reuniones con Hidrocapital se convirtieron en un espacio de “embustes” y “coba”, como señaló la señora Berta: “es que cada vez venían con un embuste nuevo”. (Comunicación personal, Berta, El Jobito, 2012). Así, en la comunidad se produjeron y circularon discursos referidos al engaño del Estado debido a las promesas no cumplidas, como nos comentó Raúl en una reflexión posterior a

la reunión con Hidrocapital en el Peñón en marzo del 2012, donde se enteraron que no serían reubicados en Guárico ni en Panapito:

...es embuste que han estado negociando con la comunidad, han hecho cosas a espaldas de la comunidad y uno se cansa de la negociación si nada pasa. (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2012).

Es a partir de esta reunión cuando se comienza a circular con mayor resonancia frases como: “¡Necesitamos respuestas, no más engaño!” (Comunicación personal, Viviana, El Jobito, 2012); “queremos que nos den una respuesta clara (...) es que la gente de Hidrocapital nos tienen a nosotros embusteriados”. (Comunicación personal, Víctor, El Jobito, 2012); “lo único que nos han metido es pura coba y embuste” (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2012); “ellos tienen 5 ó 6 años embusteriándonos” (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012); “acá nos caen a puros embustes, no nos han dicho ni para dónde nos van a mandar, ni nos dicen de las casas” (Comunicación personal, Berta, El Jobito, 2012).

Este tipo de discurso tiene como efecto inmediato acusar al Estado de engaño, por parte de la comunidad, en su manera de ejecutar el proyecto y tiene como audiencia a la máxima autoridad de Hidrocapital: el Ministro de Ambiente y presidente de Hidrocapital, como lo señalaron en una reunión comunitaria con un diputado de la Asamblea Nacional para los Valles del Tuy: “pero el que está metiendo embuste es el ministro porque él aseguró que en julio del 2012, la represa estaba inaugurada” (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2012). Nótese que el presidente Chávez no es mencionado como responsable.

### *Victimización*

Otro discurso recurrente que observamos en el trabajo de campo, fue la idea de víctima entre los pobladores de El Jobito. Estas se oyeron por primera vez en una entrevista ante Vive Tv en el 2011, donde circularon marcos discursivos tales como: “estamos amenazados con el embalse” (Comunicación personal, Gilberto, El Jobito, 2011); “se nos están negando los recursos por la represa” (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2011); “nos excluyeron del proyecto Agropatria por la problemática de la represa” (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2011).

Esta configuración del discurso tiene como efecto visibilizarse como víctimas de un Estado que los amenaza y subyuga, “nos sentimos oprimidos” (Comunicación personal, Gilberto, El Jobito, 2012); “es que no podemos hacer nada ni sembrar, estamos como oprimidos!” (Comunicación personal, Vicente, El Jobito, 2012). Este posicionamiento subjetivo como víctima lo observamos en nuestras entrevistas personalizadas y en las reuniones comunitarias donde resonaba con fuerte eco: “no nos están tomando en cuenta” (Comunicación personal, Víctor, El Jobito, 2012); “Eso es un proyecto para beneficio del pueblo pero tú me estas quitando mi sitio de trabajo” (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012).

En este sentido, cabe señalar que es desde este posicionamiento subjetivo como víctimas que los pobladores de la comunidad han podido resaltar –en un proceso de deconstrucción y uso del discurso del Estado– el error del proyecto de la represa al ser

planteado como beneficioso para la ciudad de Caracas sin considerar que va en detrimento del agricultor local,

...no estamos negando el agua que se necesita para todos nuestros hermanos pero sacarnos a nosotros de aquí sin un estudio de fondo sería un gran error, no digamos error, un horror (Gilberto, octubre, 2011, Vive Tv).

Este discurso de víctima se ha visto reforzado con la idea de esfuerzo en el proceso de siembra, mantenimiento y cosecha del cacao. Así, la señora Viviana conversando con nosotros en su casa sobre su molestia por la ausencia de respuestas por parte de Hidrocapital y de Bello Ingeniería Bisa S.A., comentó:

Y no me voy a ir y dejar eso así. Y si no hay reunión este sábado llamamos a Elías Jaua a ver que nos dice y nos vamos para allá. Acá el trabajo (cacao) cuesta. Eso es trabajo, uno lo tumba, lo quema, corta, y entonces siembra grano por grano por hilo y eso tarda mucho. Es como un hijo que uno lo tiene en la barriga y uno lo cuida siempre y así es con el cacao. Perdóneme la comparación pero es así. Y uno tiene que cuidar tanto al humano y a la planta, y Chávez no nos puede dejar aquí en el aire (Comunicación personal, Viviana, El Jobito, 2012).

La metáfora del cacao como un hijo, en esta cita, humaniza el trabajo del campesino de la zona, lo valora y realza en un juego de justificación de su situación ante la injusticia social. Es precisamente esta metáfora, expresada discursivamente entre el llamado al vicepresidente y al presidente de la república a atender su situación, lo que maximiza el sentimiento de víctima ante el Estado autodenominado 'socialista'.



Igualmente, moviliza imágenes afectivas asociadas a una subjetividad vulnerable que debe tener cuidados especiales.

### *Responsabilidad/culpabilidad*

Aquí no queremos nada que si problemas, lo que queremos es que nos paguen, tierra y nos reubiquen y que Hidrocapital asuma su responsabilidad, uno quiere que quienes se encargan de esto sean serio (...) es Hidrocapital que son los responsables directos! (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012).

En esta cita se señala claramente a Hidrocapital como responsable del proyecto y de la situación de incertidumbre en que se encuentran las personas de El Jobito. Este señalamiento de responsabilidad junto a los marcos discursivos de engaño, irrespeto y victimización, ha tenido como audiencia del mensaje al Estado en distintos escenarios locales pero ¿de cuál Estado están hablando? ¿A qué Estado están apelando? ¿Cómo lo perciben y representan?

La metáfora de un Estado imaginado y un Estado real (Abrams, 1977; Gupta y Ferguson, 2000) cobra pertinencia en el presente estudio. Durante las situaciones de interfaces (Long, 1992) ejemplificadas en las reuniones entre Hidrocapital y la comunidad, se observó a Hidrocapital como una institución del Estado real (Gupta y Ferguson, 2000), ya que por una parte es un ente del Estado nacional encargado de la administración y abastecimiento del agua potable para el distrito federal y el estado Miranda, y por la otra, es un agente del Estado localizado en El Jobito a través de la ejecución del proyecto sistema Tuy IV. En esta localización de la institución en la comunidad, se evidenció una

jerarquía que comienza con los técnicos e ingenieros (empleados de la contratista Ingeniería Bello Bisa S.A. que trabajaba para Hidrocapital) encargados de las negociaciones con la comunidad y termina en la presidencia de la institución. De esta manera, se observa una concepción del Estado vivido a través de la interacción con los trabajadores de la institución, quienes constituyen parte de ese Estado real, vivido y experimentado en la cotidianidad.

Por otra parte, en múltiples ocasiones salió a relucir una asociación entre Estado y gobierno al hablar de los culpables y responsables,

El gobierno nacional no nos ha tomado a nosotros en cuenta porque desde cuándo que yo estoy enviando una carta al vicepresidente y no me la aceptan sino que me la remiten al ministerio de ambiente y este ministerio no nos ha dado respuesta. Y yo no le echo la culpa a nuestro presidente porque está enfermo. Pero a las otras solicitudes si le echo la culpa al ministro y al vicepresidente y porque les echo la culpa de que nos han dejado al abandono prácticamente. (Comunicación personal, Raúl, El Jobito, 2012).

Al analizar los datos, se resalta el llamado al alto mando del gobierno para obtener una respuesta definitiva ante su situación: “tarde o temprano aquí al Jobito tiene que llegar un alto mando del gobierno” (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012). En este sentido, primero se está apelando a un Estado real materializado en Hidrocapital y sus ejecutivos y técnicos; y segundo a un Estado imaginado constituido por *el alto mando del gobierno*. Por consiguiente, Hidrocapital, sus técnicos e ingenieros representan a un Estado abarcador que se establece por vínculos locales con los jobiteños y el alto mando

del gobierno representa a un Estado comprendido como un ente imaginario por encima de la sociedad.

Los funcionarios de Hidrocapital y de Bello Ingeniería Bisa S.A., que dirigían las reuniones en El Jobito, fueron asumidos por la comunidad como unos intermediarios. Podríamos decir que son parte de un Estado intermedio (Ciccariello-Maher, 2013), a quienes catalogaban y descalificaban por una parte como “sacos de arenas” para contener las tensiones, quejas y solicitudes de la comunidad ante Hidrocapital. Por otra parte, también eran calificados como “payasos” de un ente mayor (el Estado imaginado). De manera más contundente decía uno de los líderes comunitarios: “hemos estado hablando con los dos baña perros, porque son los medianeros, son los payasos pero al dueño del circo no lo hemos visto” (Comunicación personal, Víctor, El Jobito, 2012).

Esta metáfora del Estado como “un circo” es producida y justificada por los jobiteños con relación a la situación de ausencia de respuesta, de burla, engaño e irrespeto que sienten ante las promesas institucionales no cumplidas. Así mismo, la referencia al término medianero, como categoría rural alude al productor que se aprovecha del trabajo de los demás, pero que no tiene suficiente poder como para ser considerado terrateniente. De esta manera, para la gente de El Jobito que vive esta situación de la construcción de la represa, el Estado que engaña, irrespeto y no da respuesta es representado por Hidrocapital. Por otra lado, se encuentra el Estado imaginado y translocalizado (que apela a la justicia social y da solución el pueblo) construido a partir del discurso, imagen e intervención del entonces presidente de la república Hugo Chávez, como se expresa en el siguiente relato “debe ser que Chávez no

sabe nada de esto, porque si él supiera de nuestra situación ya nos hubiera buscado una solución” (Comunicación personal, Viviana, El Jobito, 2012).

El Estado imaginado asociado a Chávez es representado metafóricamente como un *maestro* que sabe y soluciona (Comunicación personal, Víctor, El Jobito, 2012), como el “vergatario” (Comunicación personal, Juan, El Jobito, 2012) y como “El propio” (Comunicación personal, Viviana, El Jobito, 2012), construcciones que denotan una confianza en la figura del presidente, asociándolo con la imagen social del maestro que inspira respeto, enseña y tiene autoridad moral sobre los alumnos, o más coloquialmente como el vergatario: categoría expresada por el mismo presidente para nombrar a un teléfono celular ensamblado en Venezuela, de precio módico, y considerado como excelente. En oposición, los jobiteños señalaban cierta desconfianza en los ejecutores de los proyectos:

Ellos son los que han atrasado todo esto, el gobierno, yo creo, pienso, pasa por mi cabeza que el presidente no sabe de nuestra situación y la problemática de estas 14 comunidades. Si el presidente lo supiera ya esto tuviera solución (Comunicación personal, José, El Jobito, 2012).

En Venezuela, desde el período dictatorial del General Juan Vicente Gómez, se comenzó a formar el Estado moderno venezolano centrado en la figura del presidente de la república, constituyéndose un Estado personalista, afianzado durante la dictadura de Pérez Jiménez y reafirmado durante Carlos Andrés Pérez. A su vez, se ha dado una equivalencia entre Estado y gobierno, donde el Estado es asumido en relación al presidente como representante de un partido político de gobierno (Coronil, 1998). En este

sentido, en el caso de los pobladores de El Jobito se observó una asociación entre el Estado imaginado y el gobierno de turno y, al mismo tiempo, una disonancia entre el Estado real (los funcionarios) y la figura del poder carismático. De esta manera, esta idea de Estado imaginado o ficcionado refiere a las representaciones locales sobre “el secreto del Estado” (Taussig, 1997), lo cual afirma que el poder del Estado recae en la manipulación y producción de una idea de poder político trascendental detrás de la máscara (Abrams, 1977; Krupa, 2015).

### **Consideraciones finales: el Estado dual construido por el actor local que vive sus efectos**

Durante nuestro trabajo etnográfico pudimos registrar diferentes narrativas o marcos discursivos que expresaban la percepción y concepción local sobre la situación de vulnerabilidad que estaban viviendo los jobiteños. Estos esquemas interpretativos fueron contruidos en relación a la gestión del Estado por ser el ente ejecutor del proyecto, lo cual generó metáforas sobre el Estado y su rol durante la producción y circulación de los marcos discursivos de identidad e injusticia social generados a partir de la ejecución del proyecto e incumplimiento de las promesas.

Este hecho de incumplimiento estatal generó que los jobiteños se asumieran como víctimas de un Estado real, vivido y experimentado a través del engaño y el irrespeto *vis-à-vis* un Estado imaginado y anhelado que promete reivindicaciones sociales. De esta manera, a través de estos marcos discursivos de injusticia social expuestos por los habitantes del Cuira, se constató la percepción local de una dualidad del Estado. El primero, es asumido como el que engaña, irrespeta y es culpable de la situación de

desalojo y está constituido por el personal del componente social del Proyecto Tuy IV, el presidente de Hidrocapital y ministro de ambiente, los cuales son agentes que articulan y dan forma a un Estado como sistema institucional o al sector medio de la burocracia (Ciccariello-Maher, 2013). Por su parte, el segundo, imaginado y anhelado, es visto como generoso, que cumple con el pueblo, y está personificado en la figura del entonces presidente Hugo Chávez, su performance y discurso. La idea de Estado imaginado, representado en la personalidad carismática de Hugo Chávez, revela que si existe un poder del Estado como ente imaginado, abstracto y mitificado que todo lo puede y que de una u otra forma contribuye con la reproducción del Estado como entidad mágica opulenta e hipnótica (Abrams, 1977; Taussig, 1997; Coronil, 1997; Ciccariello-Maher, 2013).

Así, el Estado real espacializado (Ferguson y Gupta, 2002) es el resultado de actores políticos que articulan y concretizan la trama política, mientras que el Estado imaginado es el producto de actuaciones y retóricas de una sola persona que concentra el poder político. Estas dos versiones del Estado elaborado por los jobiteños, no deben ser asumidas como una clásica oposición binaria sino más bien como una dualidad propia de la disonancia de la relación dialéctica planteada por Sharma y Gupta (2006) entre las prácticas y las representaciones del Estado. Así, los jobiteños experimentaron un Estado institucional, burocrático, constituido por individuos y despliegues políticos, que contrastaban constantemente con aquel Estado imaginado, casi anhelado, construido de manera mediática y discursiva.

Este carácter dual que pudimos observar etnográficamente, ocurre de manera articulada y simultánea diluyéndose sus límites entre los discursos y las acciones locales, desde donde una figura como la del ministro de ambiente, por ejemplo, es vivida como cercada y real y a su vez, como lejana en la cima de las esferas del poder de aquel Estado imaginado; con esto se evidencia la experiencia simultánea *desde abajo* de un Estado vivido en interacción que engaña y amenaza y un Estado concebido como vergatario y benevolente.

Esta dualidad del Estado, lejos de reificarlo como entidad rígida, abstracta y coherente, apunta a su entendimiento local desde los afectos como entidad emotiva que le permitió a los jobiteños humanizarlo y así entenderlo, poniéndole rostros, voces, intenciones y acciones. Vale acotar que esta dualidad del Estado construida etnográficamente, no responden al poder dual planteado por Ciccarriello-Maher (2013) desde la teoría del Estado de Lenin, el cual se asocia al poder popular antagónico que tendría como fin último deconstruir y transformar el Estado sin apoderarse de él. Por el contrario, el carácter dual y simultáneo que se observó en el Jobito es el producto de la comprensión local del Estado, la cual, a su vez, está moldeada por los particulares encuentros con las distintas instancias de poder que son ejercidas desde los agentes oficiales, los medios de comunicación y los discursos políticos. Así, se observa como esta imagen dual del Estado responde a dos fuerzas de creación: *desde arriba*, proyectada y construida desde el *performace* del presidente y todo el tren ministerial, y *desde abajo*, experiencia vivida por el jobiteño en la interacción con los agentes oficiales.

Para finalizar, consideramos que el abordaje etnográfico de los marcos discursivos, su producción y despliegue, permitió dar una lectura sobre cómo los actores locales afectados por proyectos de desarrollo estatales, generan identidades e interpretaciones que les permiten posicionarse, abrir espacios de interacción y articularse discursivamente con distintas instancias de esas mágicas, maleables y elusivas estructuras de poder y prácticas sociales que componen al Estado venezolano. Con este artículo buscamos abrir caminos de reflexión para futuras investigaciones sobre el rol de las emociones y los afectos en la construcción del Estado tanto desde arriba como desde abajo, dando insumos etnográficos para deconstruir los complejos entramados de lo político en torno al poder del Estado en Venezuela.

### **Bibliografía**

ABÉLÈS, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (UNESCO), 49(153): 319-332.

ABRAMS, P. (1977). Notes in the Difficulty of Studying the State. *Journal of historical Sociology*, 1 (1): 58-89.

BAIOCCHI, G. y Conner, B. (2008). The ethos in the polis: political ethnography as a mode of inquiry. *Sociology Compass*, 1 (2): 139-150.

BAJTIN, M. (1995). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI editores.

BALDI, F. y Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de antropología social*, 27: 5-45.

BENFORD, R. y Snow, D. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26: 611-639.

BOYER, C. (2003). *Becoming Campesinos. Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*. California: Stanford University Press.



CABALLERO ARIAS, H. (2003). *Engaging in Politics: Yanomami Strategies in the Face of Venezuela's National Frontier Expansión*. Tesis Doctoral. Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

CASAMIGLIA, H. y Tucson, A. (1999). *Las cosas del decir. Manuel de análisis del Discurso*. Barcelona. Editorial Ariel.

CICCARIELLO-MAHER, G. (2013). *We created Chávez: A people's history of the Venezuelan Revolution*. Durham: Duke University Press.

CORONIL, F. (1997). *The Magic of the State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press,.

CORRIGAN P. y Sayer, D. (1985). *The great arch. English State Formation as Cultural Revolution*. New York: Basil Blackwell

CORRIGAN, P. (2002). La formación del Estado. En G. Joseph y D. Nugent (Eds.), *Aspectos Cotidianos de la Formación del Estado* (pp. 25-30). México: Ediciones Era.

CUBEROS, V. (2013). *Tejiendo y destejiendo redes. Estrategias locales de los pescadores artesanales de las comunidades de Playa Manzanillo y Puerto Moreno (estado Nueva Esparta) ante los efectos de las políticas públicas pesqueras*. Tesis de Maestría. Centro de Antropología, IVIC. Caracas.

DAS, V. y Poole, D. (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

DE LA PEÑA, G. (1986). La antropología sociocultural y el estudio del poder. En M. Villa Aguillar (Ed.), *Poder y Dominación. Perspectivas antropológicas* (pp. 23 -54). Caracas: URSALHC.

FERGUSON, J. y GUPTA, A. (2002). Spatializing Status: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, 29 (4): 981-1002.

GAMSON, W. y MEYER, D. S. (1999). Marcos interpretativos de la oportunidad política. En D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas* (pp. 389-412) Madrid: Istmo.

GLEDHILL, J. (1999). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

GLUCKMAN, M. (1965). *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell.

GOODWIN, J. Jasper J. y Polleta, F. (Eds.) (2001). *Passionate Politics, emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press.

- KURTZ, D. (2001). *Political Anthropology. Paradigms and power*. Oxford: Westview Press.
- KRUPA, C. (2010). State by proxy. Privatized Government in the Andes. *Comparative Studies in Society and History*, 52(2): 319-350.
- KRUPA, C. (2015). Catastral politics: Property Wars and State Realism in Highland Ecuador. En C. Krupa, and D. Nugent (Eds.), *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule* (pp. 99-126). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LEACH, E. (1976). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LONG, N. y Long, A. (1992). *Battlefields of knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development*. London: Routledge.
- McADAM, J., McCarthy, J. y Zald, M. (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.
- MCCARTHY, J. y Zald, M. (1977). Resource Mobilization and Social Movements: a Partial Theory. *The American Journal of Sociology*, (6): 1212-1241.
- LI, T. M. (2005). Beyond the State and Failed Schemes. *American anthropology*, 7: 383-394.
- ROSEBERRY, W. (1983). *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.
- RUETTE, K. (2011). *The left turn of multiculturalism: indigenous and afrodescendant social movement in northwestern Venezuela*. Tesis doctoral. School of Anthropology, University of Arizona, Tucson.
- SCHILLER, N. (2013). Reckoning with Press Freedom: Community Media, Liberalism, and the Processual State in Caracas, Venezuela. *American Ethnologist*, 40 (3): 540-554.
- SHARMA, A. y Gupta, A. (Eds.) (2006). *The Anthropology of the State. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- STEINMETZ, G. (Ed.) (1999). *State/culture. State Formation after the Cultural Turn*. New York: Cornell University Press.
- VALENCIA RAMÍREZ, C. (2008). Hemos derrotado al diablo! Chavez Supporters, anti-neoliberalism, and twenty-first century socialism. *Identidades*. 15(2): 147-170.
- WOLF, E. (1997). *Europe and the People Without History*. California: University of California Press.

## **Afrodescendientes de la costa central venezolana: Aproximación a la etnografía política del clientelismo**

**Yara Altez (\*)**

**(\*)**<sup>1</sup> Profesora Titular de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Certificado Postdoctoral en Ciencias Sociales, Doctora en Ciencias Sociales, Magister en Planificación del Desarrollo, Antropóloga. Email: [yara.altez@gmail.com](mailto:yara.altez@gmail.com)

## Resumen

En el presente artículo se quiere exponer parte de los resultados de investigación que se vienen obteniendo en la parroquia Caruao del estado Vargas en Venezuela, espacio constituido por seis comunidades afrodescendientes. Allí se observan algunas características particulares de participación política mediada por actores locales oficiantes de prácticas clientelares, que profundizan la situación de desigualdad social, económica y política en la cual se encuentran los habitantes de Caruao desde principios de siglo XVII. Se desarrollan aquí argumentos que pretenden contribuir con la *etnografía política*, método de investigación que supone el estudio puntual del fenómeno político acontecido en casos concretos como la parroquia Caruao. Por lo tanto, y en función de la etnografía atendida a lo político, se presentan datos que son producto de la observación participante y de entrevistas abiertas efectuadas desde los años ochenta del siglo anterior, pues este artículo trata de un trabajo de campo que aun no se cierra, certificado en algunas publicaciones citadas aquí – entre otras–.

**Palabras clave:** clientelismo político; afrodescendientes; etnografía; funcionarios públicos.

## Abstract

In this article we want to expose part of the research results that have been obtained in the state of Vargas, Caruao parish in Venezuela, space consisting of black communities. There, we can see some peculiar characteristics of political participation characterized by clientelistic practices mediated by local actors officiating on patronage practices, which deepen the situation of social, economic and political inequality in which the inhabitants of Caruao have been since the beginning of the 17th century. Here, are developed arguments that seek to contribute to political ethnography, an ideal method of research in the field that involves the particular study of the political phenomenon happened in specific cases such as the Caruao parish. Therefore, and based on the ethnography related to politics, data presented are the product of participant observation and of open interviews gathered since the eighties of the previous century, because this article is about a field work that has not yet closed, certified in some publications cited here, among others.

**Keywords:** political clientelism; afro descendents; ethnography; public workers.

### **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<sup>32</sup> 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 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

---

<sup>32</sup> Llamadas Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa.

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 L., 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 sólo 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, en 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, en 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*<sup>33</sup> (APC) 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

---

<sup>33</sup> Consultar avances y publicaciones en: <https://antropologiacaruao.wordpress.com/>

mantiene con plena vigencia al 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.

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 a nivel 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 sólo 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 después<sup>34</sup> quieren que uno esté votando por ellos!” (Comunicación personal, La Sabana, 14 de noviembre de 2014). Dictámenes como éste 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<sup>35</sup> 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 pernicioso. 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 de Consejo Comunal –por ejemplo– que lo dicho en la reunión misma. Así, los miembros de los Consejos

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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.

Comunales, o los también llamados *voceros*, se han convertido en objetivo claro de los comentarios locales.

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<sup>36</sup>. 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 ochenta y noventa en la parroquia Caruao, es posible decir que las metas de la participación sociopolítica resultan hoy ser las mismas: *“Para que se participe sociopolíticamente 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 del

---

<sup>36</sup> Los funcionarios públicos regionales y nacionales, durante gobierno Chavista, han tenido como práctica recurrente suelen 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.



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 sólo 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, sólo 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 sólo 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 (Schroter, 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 Schroter, éste 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*”<sup>37</sup> así lo estaría indicando. Y no se trata únicamente de la autoridad ejercida por altos jefes del Estado como ministros y vice-ministros, 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.

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.

---

<sup>37</sup> Repetida en innumerables visitas de funcionarios públicos, reunidos con los miembros organizados de las comunidades en la parroquia Caruao.

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, precisamente en la parroquia Caruao (2012; 41). 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<sup>38</sup>, 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

---

<sup>38</sup> 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 experimenta el país.

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 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<sup>39</sup>.

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

---

<sup>39</sup> 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.

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, nótese 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, sólo 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, sólo 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 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 status 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 Gobel, 2014: 210). Sin embargo, en Venezuela serían precarias las transformaciones transnacionales<sup>40</sup> en las cuales podría incluirse el país, toda vez que se insiste en conservar la sólida estructura del Estado-nación, haciendo oposición al desarrollo del capitalismo mundial en base a 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 Caruaó. 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

---

<sup>40</sup> 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.

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 sólo 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 sólo 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 sólo las telecomunicaciones representarían claramente a los tiempos actuales en la parroquia Caruao. Y éstas 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 éstos, 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).

## **Bibliografía**

ALBA VEGA, C. y Braig, M. (2012). Organización política local y entrelazamientos tranregionales del comercio ambulante en la ciudad de México. *Iberoamericana*, 12 (48): 129-141.

ALTEZ, Y. (1996). *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Colección Monografías, N° 45. Primera Edición. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

ALTEZ, Y. (1999) *Todasana, el trayecto de su singular identidad*. Colección Monografías, N° 61. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

ALTEZ, Y. (2000) *Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo*, Disponible en: [www.Colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA/htm](http://www.Colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA/htm).

ALTEZ, Y. (2007) *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Colección Monografías, N° 86. Segunda Edición. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

ALTEZ, Y. y Rivas, P. (2002). *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Caracas, Fondo Editorial Tropykos.

AUDELO CRUZ, J. 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, M., Costa, S., y Gobel, B. (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, S. (2002). *El Clientelismo Político como Intercambio*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS).

González Alcantud, Antonio (1997). *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Anthropos.

LAÓ MONTES, A. (2015). Movimientos sociales afrolatinoamericanos: de cara al Decenio de los y las Afrodescendientes. En M. Blandón Mena y R.E. Perera Lemos (Eds.), *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias* (pp. 339-354). Medellín: Poder Negro Ediciones.

LARA CORTÉS, C. y Silva Flores, C. (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: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

LÓPEZ MAYA, M. (2009). *Venezuela: el gobierno de Hugo Chávez y sus fuerzas bolivarianas*. Colección Temas de la democracia. Serie: Conferencias Magistrales 19. 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, J. (2011). La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación. En M. Hopenhayn y A. Sojo. *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global* (pp. 105-126). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

PALACIOS L., J. J. (2009). *Territorialidad, Estado-nación y economía nacional. Atisbos de una economía transregional en el mundo del siglo XXI*, Espiral, vol. XV, N° 45, mayo-agosto, (73-132). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13811771003>

PÉREZ MÁRQUEZ, B. (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.

SCHROTER, B. (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.**

**Krisna Ruetter-Orihuela (\*)**

**(\*)** Antropóloga (UCV), con maestría y doctorado en Antropología, Universidad de Arizona. Investigadora asociada en el Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Actualmente es investigadora postdoctoral en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester y participa en el proyecto “Antiracismo Latinoamericano en una Era ‘Post-racial’”. Email: [kruette@gmail.com](mailto:kruette@gmail.com)

## Resumen

Haciendo uso de la etnografía política, este artículo analiza el proceso de creación de los consejos comunales indígenas en Moroturo, estado Lara, Venezuela. Basándonos en los aportes de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987) se propone entender cómo los consejos comunales indígenas (CCI) actúan como mecanismos de desterritorialización y de reterritorialización en tanto articulan y reorganizan prácticas espaciales, políticas e identitarias. Se analiza cómo estas formas de organización comunitaria inciden en la generación de nuevos espacios políticos, así como también en la reconfiguración de fronteras intercomunitarias y étnicas entre poblaciones indígenas y no indígenas. Más allá de la compleja incompatibilidad que se evidencia entre los CCI y las estructuras políticas locales en Moroturo, proponemos examinar cómo estas formas de organización son retejidas, interpretadas y ensambladas dentro de prácticas políticas cotidianas. Mostramos cómo desde la observación etnográfica *in-situ* se pueden captar micro-interacciones, gestos, encuentros, silencios y acciones que dan cuenta de las complejas articulaciones políticas entre el Estado y las comunidades locales.

**Palabras clave:** Consejos comunales, pueblos indígenas, ensamblajes territoriales, desterritorialización y reterritorialización.

## Abstract

Drawing on political ethnographic approaches, this article analyzes the formation of indigenous communal councils in Moroturo, Lara state, Venezuela. Based on the contributions of Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987), I propose to understand how indigenous communal councils (CCI) serve as deterritorializing and re-territorializing mechanisms, that articulate and reorganize spatial, political, and identity practices. I examine how these forms of community organization impact the formation of new political spaces, as well as the reconfiguration of intercommunity and ethnic boundaries among indigenous and non-indigenous populations. In order to move beyond the evident incompatibility among the CCIs and the local political structures of Moroturo, I propose to explore how these forms of organization are weaved, interpreted and assembled within everyday political practices. I show how *in-situ* ethnographic observation captures micro-interactions, gestures, encounters, silences and actions that can account for complex political articulations among the state and local communities.

**Keywords:** Communal councils, indigenous peoples, territorial assemblages, deterritorialization and reterritorialization

## 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”<sup>41</sup> ha implementado entre las comunidades indígenas nuevas formas de organización socio-territorial. Estas 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

---

<sup>41</sup> 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 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).

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 sólo 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.

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

Este artículo propone hacer uso del vocabulario político y espacial de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987) a fin de abordar desde la etnografía política a los CCI. Se sugiere analizar cómo estas formas organizativas transforman los ensamblajes

territoriales indígenas y hasta qué punto generan procesos de desterritorialización y reterritorialización política e identitaria. Para ello, en primer lugar examinamos nuestra postura ante la etnografía política, y presentamos algunas definiciones conceptuales que sirven para describir los mecanismos territoriales de los CCI. Seguidamente, se analiza cómo el Estado venezolano ha definido el rol de estas instancias de participación comunitaria dentro del proyecto bolivariano Indo-socialista. Luego nos enfocaremos en el caso del pueblo indígena ayamán de la comunidad del Cerro Moroturo, del municipio Urdaneta, estado Lara, exponiendo algunos de sus procesos históricos de desterritorialización. Finalmente, exploramos desde la etnografía política el proceso de formación de los CCI en la comunidad del Cerro Moroturo con el fin de examinar algunos de sus efectos locales. Los datos presentados en este artículo fueron obtenidos durante la realización de trabajo de campo etnográfico en la comunidad del Cerro Moroturo entre el año 2006 y el 2007, y actualizados con visitas cortas llevadas a cabo en el 2012, 2014 y 2016<sup>42</sup>.

### **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

---

<sup>42</sup> 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 observaciones detalladas de asambleas, reuniones, rituales, y actividades cotidianas con miembros de diversas familias ayamanes y no-indígenas.

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 (Tilley, 2007). La etnografía también se destaca por su potencial para desnaturalizar configuraciones socio-políticas 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<sup>43</sup>, 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 and 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

---

<sup>43</sup> 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).



mediante la creación de re-localizaciones parciales e híbridas (García Canclini, 1990: 288).

La desterritorialización siempre ocurre en relación a 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 como 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)<sup>44</sup>. El artículo 4 de la primera ley del 2006 presenta una definición de comunidad indígena, similar a la especificada en la LOPCI (2005). Ambas leyes señalan que los consejos comunales indígenas podrán formarse a partir de 10 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

---

<sup>44</sup> 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).

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).

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* (MINPI) 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 (MINPI, 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 90 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<sup>45</sup> y funcionarios del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPI)

---

<sup>45</sup> 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.

comenzaron a impulsar la conformación de un CCI en la comunidad.

En el estado Lara actualmente existen 9 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. 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, 1916 [1557]). 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 como 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 4 asentamientos diferentes en un lapso de 40 años, con el fin de habitar tierras fértiles para la agricultura y asegurar acceso a fuentes de trabajo como jornaleros (Ruelle, 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 sólo 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 móvil que articula diversos asentamientos en diferentes sectores de la sierra de Parúpano.

Actualmente, en la región de Moroturo existen 5 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 1 de ese sector, siendo el más importante por su tamaño, número de visitantes y sobre todo por la legitimidad de sus líderes, conocidos como la Reina y el Capataz de las Turas. La noción de comunidad que comparten algunas familias que se reconocen como ayamán, se estructura sobre esta red de patios y muchas de las decisiones políticas, económicas y sociales se toman durante los rituales que se realizan en estos espacios.

Ahora bien, ¿cómo se integran los consejos comunales a este ensamblaje territorial, constituido por redes históricas, parentales, étnicas y religiosas?, ¿hasta qué punto pueden articularse los consejos comunales y los patios tureros, bajo una misma figura de desarrollo socio-económico, de inclusión social y de participación política? Este intento de hibridación territorial fue impulsado principalmente por los guerreros indígenas socialistas<sup>46</sup> del estado Lara, afiliados al MINPI así como por miembros del movimiento social Gayón<sup>47</sup> 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.

Los dilemas territoriales se presentaron al momento de identificar y definir las 10 familias ayamanes que conformarían el CCI, tal y como lo establece la ley. Se realizaron

---

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

diversas asambleas que establecieron como conclusión la necesidad de aclarar quienes eran indígenas y quienes 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<sup>48</sup>, 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.

---

<sup>48</sup> 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.

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.

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 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<sup>49</sup> 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

---

<sup>49</sup> Cabe destacar que no todos los tureros o devotos del baile de las Turas se reconocen como descendientes del pueblo indígena ayamán.

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 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 mts. 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 como 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 como 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 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 unos 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 como los CCI también se vinculan a procesos de territorialización productiva al fomentar y apoyar nuevos procesos agrícolas en respuesta a las necesidades alimentarias de la comunidad.

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

Sin embargo, cabe destacar que en el año 2016 se generaron nuevos antagonismos en torno a la adjudicación de casas, las cuales habían sido prometidas desde el 2007. Cuentan los líderes del patio de las Turas, que la facción no-indígena se auto-denominó

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' ello. Repartieron 20 casas para la comunidad indígena, y ellos se quedaron con 10. (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<sup>50</sup> se constituye como espacio de disputa política para acceder a los recursos específicos que otorga el Estado. Este proceso implicó concretamente, el derribamiento o la desterritorialización de las casas de bahareque antiguas para ser sustituidas por las nuevas viviendas. Es así como 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

---

<sup>50</sup> 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).

colocada una casa nueva de tres habitaciones, ventanas de vidrio, paredes de bloque frisadas, techo de acerolit y con antena de DirectTV. Se evidencia entonces como 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 70 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 como 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 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 como 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 como 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.



## Bibliografía

ACOSTA-SAIGNES, M. (1985). *La Cerámica de la Luna y otros estudios folklóricos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

ALLAIS, M. L. (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.

ANGOSTO, L. F. (2008). Pueblos indígenas, guaicapurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*, LII (10): 9-33.

ANGOSTO, L. F. (2010). Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. *Cuadernos del CENDES*, 73: 97-132.

ANGOSTO, L.F. (2012) National Censuses and Indigeneity in Venezuela. En L. F Angosto y S. Kradolfer (Eds.), *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States* (pp. 221-263). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

AMODIO, E. (2007). La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3): 175-188.

ARVELO-JIMENEZ, N. y Perozo, A. (1983). Programas entre poblaciones indígenas en Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica. *América Indígena*, 43(3): 503-536.

AUYERO, J. y Joseph, L. (2007). Introduction: Politics under the Ethnographic Microscope. En L. Joseph, M. Mahler y J. Auyero (Eds.), *New Perspectives in Political Ethnography* (pp. 1-13). New York: Springer.

BIORD, H. (2006). Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela. *Antropológica*, 105-106: 131-160.

BONI, S. (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, H. (2007). La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3): 189-208.

CABALLERO ARIAS, H. y Zent, E. (2006). Introducción. *Antropológica*, 105-106: 5-12.

CABALLERO ARIAS, H., Bernal, Y. y Carrera, J. (2015). Perspectivas institucionales e indígenas en torno a los consejos comunales yanomami en el alto Orinoco. En A. Carosio (Ed.), *Tiempos para pensar. Investigación social y humanística hoy en Venezuela*. Tomo II (pp. 233-242). Caracas: CLACSO.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA (2011). *Resultados Población Indígena*. XIV Censo de Población y Vivienda 2011. Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Instituto Nacional de Estadística.

CHÁVEZ, H. R. (2007). *El Discurso de la Unidad*. 15 de diciembre de 2006. Caracas: Ediciones "Socialismo del Siglo XXI". Disponible en: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/c/chavez/chavez.htm>

DE LA CADENA, M. y Starn, O. (2009). Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10:191-223.

DE LANDA, M. (2006). Deleuzian Social Ontology and Assemblage Theory. En M. Fuglsang y B. M. Sørensen (Eds.), *Deleuze and the Social* (pp. 250-266). Edinburgh: Edinburgh University Press.

DELEUZE, G. y F. Guattari (1987). *A Thousand Plateaus*. Minnesota: University of Minnesota Press.

FEDERMANN, N. 1916 [1557]. *Narración del Primer Viaje de Federmann a Venezuela*. Traducida y Anotada por Pedro Manuel Arcaya. Caracas: Litografía y Topografía Comercio.

FORREST, M. D. (2017). Engaging and Disrupting Power: The Public Value of Political Ethnography. *PS: Political Science & Politics*, 50(1): 109-113.

GARCIA CANCLINI, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. DF, México: Editorial Grijalbo.

GARCIA-GUADILLA, M. P. (2008). La Práxis de los Consejos Comunales en Venezuela ¿Poder popular o instancia clientelar? *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14(1): 125-151.

GOFFMAN, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.

GOLDFRANK, B. (2011). Los Consejos Comunales ¿Avance o retroceso para la democracia venezolana. *Iconos*, 39: 41-55.

GONZALEZ, J. y Zent, S. (2006). Experiencias en el proceso de demarcación de hábitat y tierras de las comunidades multi-étnicas Yabarana-Jotí-Panare-Piaroa del sector Parucito-Manapiare-Yutaje, Edo. Amazonas, Venezuela. *Antropológica*, 105-106: 41-66.

GRAU CUNILL, P. (1987). *Geografía del Poblamiento Venezolano en el Siglo XIX*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

GUPTA, A. y Ferguson, J. (1992). Beyond 'culture': Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.

JAHN, A. (1973). *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*. Colección Científica. Tomo 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, E. (2007). *El Estado y las tensiones de la participación popular en Venezuela*. OSAL. Buenos Aires: CLASCO. Año VIII. 22: 65-86.

LEON, P. (1985). *El Ejército Expedicionario de Costa Firme. Documentos del conde de Torrependo Conservados en el Archivo Histórico Nacional*. Real Academia de la Historia. Madrid: 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 del 27 de diciembre de 2005.

MACHADO, J. E. (2008): *Estudio de los consejos comunales en Venezuela*. Caracas, Fundación Centro Gumilla.

MACGREGOR, W. (2013). Assemblage. En C. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts* (pp. 91-102). Durham, UK: Acumen Publishing Limited.

MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LAS COMUNAS Y PROTECCION SOCIAL. (2013). *Resultados Censo Comunal*. 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, N. (2010). *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization and hybridity*. Oxford: Blackwell Publishers.

PARR, A. (2005). *The Deleuze Dictionary*. A. Parr (Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

PERERA, A. (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*. Tomo I. Madrid: Imprenta Juan Bravo.

QUERALES, R. (1995). *Los Ayamanes. Gente de Sol y Agua*. Cuaderno Escolar No 3. Barquisimeto: Editorial El Cronista.

RANCIÈRE, J. (2004). *Disagreement: Politics and philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press.

RIVAS, P. (1989). *Ethnohistoria de los Grupos Indígenas del Sistema Montañoso del Noroccidente de Venezuela: Ethnohistoria y Arqueología del sitio arqueológico Cueva Coy Coy de Uria, Sierra San Luis*. Tesis de grado. Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

RUETTE, K. (2011). *The Left-Turn of Multiculturalism: Indigenous and Afrodescendant Social Movements in Northwestern Venezuela*. Tesis Doctoral. School of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

SARMIENTO, R. (2011). El impacto económico de los consejos comunales en las comunidades indígenas. En L. Bello (Ed.), *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural. Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)* (pp. 228-233). Copenhagen: IWGIA.

TILEY, C. (2007). *Afterward: Political Ethnography as Art and Science*. En L. Joseph, M. Mahler y J. Auyero (Eds.), *New Perspectives in Political Ethnography* (pp. 247-250). New York: Springer.

VILA, P. (1980). *El Obispo Martí. Interpretación humana y geográfica de la larga marcha Pastoral del Obispo Mariano Martí en la Diócesis de Caracas*. Vol I. Caracas: Universidad Central del Venezuela.

## **Escenarios de lo político: Movilización y participación política indígena en el estado Amazonas, Venezuela**

**Hortensia Caballero-Arias (\*)**

**(\*)** Antropóloga, Ms.en Historia Económica y Social de Venezuela, PhD. en Antropología, Universidad de Arizona. Investigadora asociada y jefa del Laboratorio de Antropología del Desarrollo, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC. Email: [hcaballe@gmail.com](mailto:hcaballe@gmail.com)

## Resumen

La participación política indígena en las esferas institucionales es uno de los principales logros alcanzados desde el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en 1999. Sin embargo, esta inclusión jurídica y participación directa no solo es el resultado de la apertura multicultural por parte del Estado venezolano, sino que también es el corolario de movilizaciones previas llevadas a cabo por agrupaciones como la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) en la década de 1990. En este trabajo, analizamos hasta qué punto las movilizaciones indígenas son expresiones híbridas de acciones y estrategias colectivas determinadas por condiciones espacio-temporales y relaciones de poder ejercidas desde instancias regionales y del Estado. Para ello, abordamos las implicaciones que tuvo la Ley de División Política Territorial del estado Amazonas en la configuración de marcos de acción colectiva y demandas interpuestas por ORPIA en defensa de sus derechos. Desde una etnografía de lo político que reconoce las prácticas, tensiones y relaciones entre sujetos en escenarios políticos a pequeña escala, este trabajo interpela la noción de participación política desde enfoques teóricos y etnográficos al vincularla con movilizaciones locales dentro del marco relacional Estado-pueblos indígenas.

**Palabras clave:** Organizaciones indígenas, participación política, marcos de acción colectiva, Amazonas, Venezuela.

## Abstract

Indigenous political participation in institutional spheres is one of the main achievements since the constitutional recognition of indigenous people's rights in 1999. However, this legal inclusion is not only the result of the multicultural turn of the Venezuelan state. I propose that the current indigenous political participation is the outcome of previous mobilizations such as the Regional Organization of the Indigenous Peoples of Amazonas (ORPIA) during the 1990s. This paper analyzes to what extent indigenous mobilizations are hybrid expressions of collective actions and strategies determined by spatial-temporal conditions and power relations at the regional and state level. To this end, I highlight the repercussions of the Territorial and Political Division Law in Amazonas focusing on the collective action frames and demands carried out by ORPIA. From an ethnography of politics perspective, which recognizes the practices, tensions, and relationships between subjects in small-scale political scenarios, this article challenges the notion of political participation from theoretical and ethnographic approaches by linking indigenous mobilizations with the political structure of the state.

**Keywords:** Indigenous organizations, political participation, collective action frameworks, Amazonas, Venezuela.

## Introducción

Desde temprano en la mañana, delegados indígenas provenientes de diferentes comunidades del estado Amazonas se agruparon en la céntrica Plaza Bolívar de Puerto Ayacucho ante el llamado que hiciera el comité organizador del Primer Congreso de los Pueblos Indígenas de Amazonas, celebrado del 6 al 12 de septiembre de 1993. Algunos representantes piaroa, hiwi y arawakos colocaron ofrendas de su cultura material ante la estatua del Libertador. Otros intercambiaron noticias y productos de sus conucos, los más ancianos tenían el dominio lingüístico para dirigirse y alentar en sus respectivos idiomas al resto de los asistentes que participarían en el encuentro indígena que estaba por comenzar. Luego de trasladarse a la escuela de Paria Grande, en el mismo municipio Atures, los organizadores congregaron a más de 350 indígenas de las diferentes etnias<sup>51</sup> de la región, así como a otras organizaciones como el CONIVE (Consejo Nacional Indio de Venezuela), la COICA (Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), instituciones públicas y organizaciones no-gubernamentales en derechos civiles para dar inicio a esta reunión multiétnica que marcaría “un hito en la historia de las luchas indígenas de Amazonas” (Signi, 1993: 26).

Este primer congreso, tuvo como finalidad identificar y discutir los principales problemas que aquejaban a los indígenas de Amazonas a inicios de la década de 1990. Para ello, prepararon una detallada agenda donde abordaron temas sobre: educación, salud, tenencia de la tierra, medio ambiente, desarrollo económico y la necesidad de crear

---

<sup>51</sup> Hasta finales del siglo XX, el término etnia indígena se utilizó comúnmente para referirse a los pueblos indígenas en Venezuela.

una organización indígena. De allí, surge la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA), la cual tendría un rol central en las disputas y controversias sostenidas con los organismos públicos regionales en relación con la nueva ordenación político-territorial del estado Amazonas. Este tipo de reuniones étnico-políticas y la definición de un repertorio de acciones para el reconocimiento de sus derechos, fueron algunas de las estrategias promovidas también por los diferentes movimientos indígenas en América Latina a finales del siglo XX.

Desde una etnografía de lo político que da cuenta de las prácticas, acciones, tensiones y relaciones entre sujetos en escenarios políticos a pequeña escala, este trabajo examina las formas de participación y movilizaciones de ORPIA, como expresiones híbridas de acciones y estrategias colectivas determinadas por condiciones espacio-temporales y relaciones de poder a escala regional y nacional. El objetivo último es poner a prueba cómo la experiencia de las organizaciones indígenas de Amazonas adquirida a partir de sus luchas sobre la división política territorial fue central en el papel que posteriormente jugaran los representantes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) de 1999, tal como lo sugiere Van Cott (2002).

Con el objeto de analizar la organización, las acciones colectivas y las formas de participación política llevadas a cabo por ORPIA ante la aprobación de la Ley de División Política Territorial del estado Amazonas de 1994, nos apoyamos en algunos referentes teóricos sobre movimiento sociales para abordar este tipo de movilizaciones indígenas. Partimos de una visión dinámica del enfoque de Estructura de Oportunidades Políticas (EOP), referida a la identificación de oportunidades por parte de grupos sociales que



buscan cambiar la estructura institucional y las relaciones de poder de un sistema político determinado (McAdam, 1996; Torrow, 1997). Al tomar en cuenta la dimensión cultural y el significado colectivo que le atribuyen los actores sociales a las movilizaciones sociales (Melucci, 1999), asumimos la perspectiva de los procesos de enmarcamiento *–framing–* (Snow y Benford, 1992; Gamson, 1992) que aborda los aspectos simbólicos, los procesos de constitución de identidades colectivas y los marcos interpretativos de las organizaciones sociales.

Así, los marcos de acción colectiva refieren a ese conjunto de creencias y significados orientados a la acción que inspiran y legitiman la organización de un movimiento, los cuales son productos de negociaciones de significado en contextos de interacción (Gamson, 1992; Benford y Snow, 2000). Entendemos que estos marcos de significación no deben ser reificados ni objetivados, sino por el contrario, siguiendo a Jasper (2001) y Cefaï (2008), deben considerar las dimensiones temporales, la diversidad de los esquemas de interpretación de la realidad y la evolución de las capacidades reflexivas de los actores sociales.

Por tanto, al trazar un continuum histórico de las movilizaciones indígenas en Amazonas y sus efectos en los cambios políticos contemporáneos, además de reconocer el enfoque interaccionista entre los movimientos sociales y las estructuras de los sistemas políticos institucionalizados, damos cuenta de los marcos de interpretación colectiva y de las dinámicas procesuales, estratégicas y públicas que son puestas en escena en los procesos de participación política indígena. Desde este planteamiento constructivista, incorporamos la noción de indigeneidad que concibe el accionar indígena como un

“campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos –indígenas y no indígenas– en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación” (De la Cadena y Starn, 2009: 195).

El trabajo inicia con una breve evaluación de las implicaciones que ha tenido la Constitución de 1999 en el reconocimiento de los derechos y la participación indígena institucionalizada. Desde allí, interrogamos las nociones clásicas de participación política y las contrastamos con algunas definiciones desde la antropología a fin de precisar los escenarios de lo político dentro del contexto de la movilización social. Luego, abordamos cómo el territorio Amazonas fue transformado política y administrativamente por el Estado, y qué implicaciones tuvo el nuevo ordenamiento territorial en la estructura, motivación y conformación de las organizaciones indígenas. Por medio de la revisión comparativa de documentos como boletines, periódicos y revistas de alcance regional, así como entrevistas informales y encuentros con líderes indígenas, reconstruimos etnográficamente la participación y los marcos de acción colectiva de ORPIA, para luego dar cuenta de los dilemas de la participación política indígena en Amazonas.

### **Inclusión constitucional y escenarios políticos de participación indígena**

En las últimas dos décadas, la participación indígena institucionalizada en ámbitos políticos-nacionales ha sido catapultada por las diferentes reformas constitucionales establecidas en la mayoría de los países de la América Latina (Van Cott, 2000; Cabrero, 2013). Estos procesos de incorporación indígena a las sociedades nacionales y las diversas demandas que han interpuesto los movimientos sociales en reconocimiento de los

derechos indígenas han generado un campo de estudio que interroga los tipos de articulación entre los Estados latinoamericanos y estas poblaciones desde perspectivas históricas, espaciales y políticas.

En el caso venezolano, la relación histórica entre el Estado y los pueblos indígenas<sup>52</sup> ha estado supeditada a las muy diversas políticas indigenistas de asimilación y regulación impuestas por las instituciones estatales, así como a las formas de resistencia y movilizaciones indígenas. En la actualidad, la conjunción entre Estado y pueblos indígenas se halla mediada por los discursos y políticas de reconocimiento étnico y al mismo tiempo por las relaciones de poder y cooptación. Un evento considerado como epifenómeno de estas relaciones ha sido el acta de compromiso que firmara el entonces candidato Hugo Chávez donde se comprometía a saldar la “deuda histórica” con los pueblos originarios, una vez ganara las elecciones a la presidencia en 1998.

Esa compensación presidencialista se tradujo en el explícito reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV, 1999) y en la aprobación de varios instrumentos jurídicos en favor de estas poblaciones. Desde entonces, pareciera imposible describir o analizar la situación de los pueblos indígenas en Venezuela, sin antes referirnos a este proceso de inclusión constitucional que se ha constituido en un hito histórico, en un antes y un después en las complejas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. De allí, que la literatura reciente sobre la llamada “problemática indígena”, “indigenismo” o “cuestión indígena”,

---

<sup>52</sup> Siguiendo la nomenclatura de la Constitución Bolivariana de Venezuela (CRBV, 1999) y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI, 2005), utilizaremos el vocablo “pueblo indígena” para designar a las diferentes etnias o poblaciones indígenas del país.

en Venezuela<sup>53</sup>, tome como punto de partida casi inexorablemente las políticas y discursos que conforman el actual andamiaje multicultural<sup>54</sup> construido sobre la idea de la refundación de la república como una “sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural” (preámbulo, CRBV, 1999).

Sin embargo, el reconocimiento étnico-cultural dentro del proyecto político de la revolución bolivariana ha estado sujeto a discordancias e intersticios legales en donde no siempre se ha dado una correspondencia entre el orden normativo y la concreción de los derechos indígenas. Nos referimos a que si bien los artículos de la Constitución Bolivariana consagran una serie de derechos a los pueblos indígenas como son: mantener su identidad étnica y cultural; promover sus prácticas económicas; y tener acceso a una salud integral, a la educación intercultural y a la participación política, entre otros; también es cierto que el Estado venezolano no siempre ha logrado cumplir con lo establecido en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas. En particular, una de las mayores críticas en torno a la fractura entre lo normativo y lo fáctico reside en lo accidentado y complejo que ha sido el proceso de demarcación de tierras indígenas, y la poca voluntad política demostrada por las instituciones gubernamentales para avanzar en el reconocimiento de la propiedad colectiva de sus tierras (Mansutti, 2006; Caballero Arias, 2007; Silva, 2009). El

---

<sup>53</sup> Desde el año 2000, antropólogos y juristas han descrito y evaluado el impacto del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela. La literatura académica que analiza estos cambios jurídicos se puede dividir en dos momentos. El primero, la fase inaugural y promisoriosa, donde los académicos suscriben el cambio paradigmático de lo legal en el reconocimiento de los derechos indígenas, véase los trabajos de Mansutti (2000), Clarac (2001), Bello (2005), entre otros. La segunda, la etapa de revisión crítica producto de un balance de las debilidades y logros alcanzados a partir de la inclusión de los indígenas en las estructuras del Estado, véase Mansutti y Alès (2007), Mosonyi (2009), Angosto (2010; 2015), García-Lozano y Aguilar (2015), entre otros.

<sup>54</sup> Este cambio jurídico ocurrido en la mayoría de las constituciones de América Latina, fue identificado como “constitucionalismo multicultural” (Van Cott, 2000).

caso contrario a esta indolencia sobre los derechos territoriales ha sido la creciente visibilización y participación política indígena institucionalizada en diversos organismos públicos a escala nacional, regional y local.

Con la promulgación de la Constitución de 1999, los indígenas han participado en diferentes cuerpos deliberantes, han sido elegidos como diputados a la Asamblea Nacional, designados como gobernadores, alcaldes y concejales indígenas en los estados Amazonas, Delta Amacuro, Zulia, Monagas, entre otros, y han ocupado cargos como ministras, fiscales y funcionarios indígenas que forman parte de las instituciones públicas del Estado. Para el caso de Amazonas, el gobernador que ejerció funciones hasta octubre de 2017, y fue reelecto en dos periodos comiciales, es baniva. Indígenas pertenecientes a diferentes pueblos han formado parte de la Asamblea Legislativa, han sido alcaldes en los municipios, han participado en comisiones regionales y estatales, y han ocupado cargos públicos en las juntas parroquiales y en diversas instituciones gubernamentales.

Si bien se ha producido una inminente participación política indígena dentro de la estructura pluricultural del actual Estado bolivariano, existen experiencias organizativas y movimientos etnopolíticos anteriores (Arvelo-Jiménez, 2001; Van Cott, 2002), que requieren ser reexaminados. Sugerimos, historizar desde un pasado reciente los escenarios de lo político en Amazonas. Nos referimos a que la participación política indígena hoy en día es el resultado de movilizaciones, asociaciones y acciones indígenas anteriores que datan de 1970 y que se fueron consolidando a finales de la siguiente década para promover la participación de comunidades indígenas y fortalecer su identidad cultural. Tal es el caso de la creación del Consejo Nacional Indio de Venezuela

(CONIVE) en 1989 y de organizaciones regionales como la Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB) y el Movimiento Indígena de Guayana (MIG). En el estado Amazonas, se conformó la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA), así como también se formaron partidos políticos indígenas como PUAMA (Pueblos Unidos Multiétnicos de Amazonas) y el MUPI (Movimiento Unido de Pueblos Indígenas) en 1997.

En tal sentido, resulta necesario reevaluar los diferentes matices sobre la noción de participación política, así como la manera en que los indígenas han ejercido la acción popular con respecto a las transformaciones político-territoriales del estado Amazonas. La participación política ha estado comúnmente vinculada a las acciones que llevan a cabo los ciudadanos que inciden directamente en los asuntos del Estado, así como a las actividades que realizan para la elección de sus gobernantes. Al ser de carácter formal e institucional, luce supeditada a los mecanismos gubernamentales en la toma de decisiones a través de los procesos electorales en los sistemas democráticos modernos (Verba y Nie, 1972). Sin embargo, más allá de su concepción convencional, también apunta a las acciones ciudadanas que se orientan a un objetivo específico, que se expresan en un “catálogo de formas de participación política” (Barnes y Kaase, 1979), y que se traducen en demandas de grupos de base que pueden tener implicaciones políticas en ámbitos legales y territoriales. Estas “formas de acción política no convencional” (Oñate, 2005) o formas de participación política indeterminadas varían dependiendo de las solicitudes que hacen los diferentes grupos sociales definidos por cuestiones de etnicidad, género o aspectos raciales, entre otros. Así, la idea de lo no convencional apunta a tipos de participación popular y acciones colectivas que se entretajan desde las

bases como un proceso dinámico, no necesariamente homogéneo en sus estrategias pero sí en la consecución de fines comunes. Los movimientos sociales y el activismo indígena son ejemplos de formas participativas no institucionalizadas siguiendo diversos marcos de significación colectiva.

Al considerar la acepción más amplia del concepto de participación dentro de la teoría política, hacemos eco a la idea de cómo los individuos “hacen” política o llevan a cabo la acción política en diferentes escenarios (formales y no formales) para influir en la toma de decisiones estatales. En nuestro caso de estudio, la participación política la ubicamos en el marco relacional de las llamadas sociedades indígenas y sociedades occidentalizadas, que da paso a la consideración de lo político como un ámbito relacional donde se examinan las tensiones, disconformidades y articulaciones entre sistemas políticos divergentes.

Una definición clásica de lo político, desde la antropología, hace referencia a los “procesos originados por la elección y realización de objetivos públicos y el uso diferencial del poder por parte de miembros del grupo afectado por esos objetivos” (Swartz *et al.*, 1966: 7). Inicialmente, este enunciado resalta la relación entre acciones políticas, ejercicio del poder y objetivos colectivos, aspectos que son también reseñados en los estudios sobre movimientos sociales. A esta trilogía, Abélès (1997) incluye además la dimensión territorial y las prácticas y representaciones que conforman las esferas de lo público, lo que lleva a considerar el estudio de los “lugares de lo político”. Por tanto, el campo de lo político aparte de revelar la dimensión antagónica que generan las relaciones de poder (Mouffe, 2007), es también la expresión fenomenológica de la política (Arendt, 2005). La

articulación de estos enfoques sobre lo político sustentará nuestro análisis sobre las movilizaciones indígenas en Amazonas.

### **Espacializando Amazonas: aspectos legales en lo político-territorial**

Tomamos como punto de partida el enfoque de las dinámicas político-territoriales en zonas indígenas periféricas localizadas en los “márgenes del Estado” (Das y Poole, 2004). Esta referencia conceptual no alude a la balcanización de territorios, regiones o comunidades, sino que pone a prueba la variabilidad de los efectos del Estado en diferentes espacios y contextos socio-políticos. Se trata de establecer las funciones de producción de orden y control establecidas por el Estado en áreas que han sido marginalizadas, lo que lleva a repensar los límites entre centro y periferia para el caso de las áreas fronterizas de Venezuela.

El estado Amazonas que ocupa una extensa área de 177.617 km<sup>2</sup> ha estado habitado por una diversidad de pueblos y comunidades indígenas. De acuerdo al censo de 2011 (INE, 2014), su población total es de 146.480 habitantes, de los cuales 76.314 son indígenas que conforman al menos 19 pueblos con comunidades que oscilan entre 50 y 20.000 individuos. Según datos del mismo censo, 22.799 indígenas residen en zonas urbanas y periurbanas mientras que 53.515 habitan en zonas rurales, esto indica que cerca del 30% de los indígenas en Amazonas habitan en los centros urbanos con alta concentración poblacional como son Puerto Ayacucho y en menor medida San Fernando de Atabapo.



Espacialmente, Amazonas ha sido objeto de numerosas transformaciones político-administrativas desde los primeros movimientos de independencia en Venezuela desde 1810. Desde 1893, esta región selvática fue decretada “Territorio Federal”, dividida en cuatro departamentos: Atures, Atabapo, Casiquiare y Río Negro. Su administración estuvo controlada por el poder central nacional, su población no era considerada numéricamente como suficiente para elegir representantes ante el Congreso Nacional, y no contaba con la plataforma institucional para gestionar los servicios públicos de manera autónoma. Hasta ese entonces, Amazonas constituía un territorio espacial y políticamente periférico en la conformación del Estado-nación venezolano.

En 1992, por vía de ley especial emanada por el Congreso Nacional el Territorio Federal Amazonas fue elevado a la categoría de “Estado Federal”. Esta transformación político-administrativa formó parte de un proyecto nacional de descentralización que tuvo como objetivo transferir parte del poder central del Estado a las entidades políticas regionales y generar nuevos espacios de participación. Ahora como entidad regional, sus habitantes podían elegir un gobierno estatal y designar los poderes legislativos de manera autónoma. Esta ley dividió la región en siete municipios a partir de criterios técnicos principalmente de carácter geográfico, desestimando, por el contrario, la dimensión étnico-espacial concerniente a la ocupación tradicional de los diversos pueblos indígenas (Cuadro 1).

Para 1993, la Asamblea Legislativa desde Puerto Ayacucho aprobó la constitución del embrionario estado, la cual establecía el carácter “multiétnico y pluricultural” de Amazonas. Gracias a las presiones generadas por la movilización indígena, este texto

enfaticó la pluralidad cultural de la región desde el punto de vista jurídico. Esta noción multicultural sirvió como un primer marco de significación cultural desde donde los movimientos indígenas fueron tejiendo las estrategias de reconocimiento de sus derechos en esta entidad.

Una vez sancionada la constitución regional, la Asamblea Legislativa conformada por diputados criollos elaboró un proyecto de Ley de División Política Territorial del Estado Amazonas (de aquí en adelante LDPTEA), el cual fue aprobado el 29 de julio de 1994, sin la debida consulta popular. La configuración de esta estructura de municipalización desde el poder regional generó un fuerte rechazo por parte de las organizaciones indígenas. En particular, ORPIA reaccionó y condenó esta decisión como un acto de injusticia que violaba en forma directa los derechos de los pueblos originarios a participar en su elaboración, tal como lo establecían los Artículos 2, 11 y 12 de la constitución del estado. A partir de este hecho y aprovechando la oportunidad del momento histórico, ORPIA configuró un primer marco de interpretación colectiva desde una indigeneidad política que cuestionaba la violación de los derechos legales indígenas.

Ante la negativa de la Asamblea Legislativa en tomar en cuenta las demandas indígenas y de la sociedad civil amazonense, ORPIA con la asesoría jurídica del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho y conjuntamente con otras organizaciones como la Unión Maquiritare del Alto Ventuari (UMAV), la Unión Guahiba Venezolana y la cooperativa SUYAO (Shaponos Unidos Yanomami Alto Orinoco) introdujeron ante la Corte Suprema de Justicia en Caracas un recurso de nulidad contra la LDPTEA el 2 de febrero de 1995.

Considerando los argumentos interpuesto por las organizaciones indígenas, la Corte Suprema de Justicia de Venezuela declaró la nulidad de esta ley el 5 diciembre de 1996. Su argumento central fue que violaba el Artículo 77 de la Constitución de 1961 (vigente para aquel entonces) en cuanto al régimen de excepción de los pueblos indígenas, así como violaba el derecho constitucional a la participación ciudadana. Además, la Corte dictaminó también la anulación de las elecciones municipales previamente realizadas y dispuso solicitar la elaboración de una nueva Ley de División Político Territorial que respetase los derechos de los pueblos indígenas. Este hecho representó un evento emblemático, en el cual por primera vez la entonces Corte Suprema de Justicia (CSJ) pronunciaba una sentencia a favor de los derechos indígenas<sup>55</sup> (Bello, 1999).

En este caso, el cambio ocurrido con la nueva disposición territorial-municipal representó el punto de tensión que incidió en el accionar de las organizaciones indígenas desde un marco de interpretación étnicamente compartido. Esta disputa estuvo determinada por una relación asimétrica entre la estructura del sistema político institucionalizado y las movilizaciones indígenas, en la que participaron diversas instancias públicas y civiles. Entre ellas, el Estado central a través de la Corte Suprema de Justicia, el estado regional por medio de la Asamblea Legislativa, y finalmente las organizaciones indígenas representadas por ORPIA y varias ONGs aliadas a la causa indígena, entre ellas la Oficina de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

---

<sup>55</sup> El impacto de la LDPTEA en Amazonas y las respuestas de las organizaciones indígenas, están detalladamente descritas en varios números del Boletín *Sendas*, coordinado por la Oficina de Derechos Humanos y la revista *La Iglesia en Amazonas* del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho entre 1994 y 1998.



**Cuadro 1**  
**División político territorial del estado Amazonas.**  
**Población total según municipio, censo 2011**

<b>Municipio Autónomo</b>	<b>Capital</b>	<b>Superficie</b>	<b>Población</b>	<b>Pueblos Indígenas</b>
Alto Orinoco	La Esmeralda	49.217 km <sup>2</sup>	12.687	yanomami, yekuana, piaroa, kurripaco
Atabapo	San Fernando de Atabapo	25.062 km <sup>2</sup>	9.169	piaroa, piapoco, jivi, kurripaco, puinave, maco, yekuana, yeral, sáliva
Atures	Puerto Ayacucho	7.302 km <sup>2</sup>	104.228	jivi, piapoco, kurripaco, piaroa, sáliva, inga, yekuana
Autana	Isla Ratón	12.291 km <sup>2</sup>	8.352	piaroa, jivi, kurripaco,
Manapiare	San Juan de Manapiare	32.042 km <sup>2</sup>	7.715	piaroa, yabarana, hoti, jivi, eñepá, yekuana
Maroa	Maroa	13.082 km <sup>2</sup>	2.029	baniva, kurripaco, warekena, yeral
Río Negro	San Carlos de Río Negro	37.903 km <sup>2</sup>	2.300	baré, yeral, yanomami, kurripaco, warekena, baniva, yekuana

Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas (INE 2014)

### **Etnografía política de una organización indígena**

La Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) surge en tiempos de agitación para los movimientos sociales de Amazonas, del país y de América Latina<sup>56</sup>. El año 1993 fue declarado por la ONU como el Año Internacional de los Pueblos Indígenas; en Caracas se celebró el I Congreso Internacional de los Derechos Humanos de

<sup>56</sup> Recordemos que en la mayoría de los países de América Latina, los movimientos indígenas demandaron el reconocimiento legal de sus tierras durante la década de los noventa. Un ejemplo emblemáticos fue la “Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad” de 1990 que organizara la Confederación Indígena del Oriente boliviano que recorrió 600 kilómetros desde la provincia de Beni hasta la capital de Bolivia en La Paz, para exigir el reconocimiento de sus derechos como indígenas. Para una revisión sobre las demandas y controversias de los movimientos sociales indígenas en América Latina ver el trabajo de Jackson y Warren (2005).

los Indígenas auspiciado por la Fiscalía General de la República; en Amazonas se aprobó la primera Constitución del estado y tuvo lugar la terrible masacre yanomami en Haximú, la cual fue internacionalmente denunciada. En este intenso contexto socio-político, ORPIA, se erigió en el principal sujeto colectivo de movilización étnica en Amazonas que tuvo como uno de sus principales frentes de lucha el impugnar el modelo de territorialización impuesto a través de la LDPTA, como ya ha sido señalado.

Para contrarrestar la hegemonía de las instituciones públicas regionales sobre lo territorial, ORPIA debió pasar por diversas etapas, procesos organizativos y de liderazgo. Entre ellas, la necesidad de unificar criterios para sus demandas, la conformación de una identidad colectiva como movimiento y al mismo tiempo étnicamente plural, y el establecimiento de alianzas con otras instituciones y asociaciones, tal como lo prescribe McAdam (1996) en el enfoque de estructura de oportunidades políticas (EOP). Sus miembros, hombres y mujeres pertenecientes a los diversos pueblos indígenas de Amazonas, liderados entre otros, por el jivi Guillermo Guevara, debieron familiarizarse con los instrumentos normativos vigentes para ese entonces y asesorarse jurídicamente para trazar agendas y cronogramas de trabajo que les permitieran hacerse legítimamente visibles ante las instancias políticas que controlaban la dimensión territorial. Para ello, ORPIA contó con el apoyo y asesoramiento de la Oficina de Derechos Humanos, instancia creada por el Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho en 1991. Ante esta situación de conflicto, los líderes indígenas crearon una estructura de alianza con este organismo que les permitió realizar innumerables reuniones de trabajo, talleres para la revisión de leyes y la identificación de diversos actores políticos, tanto aliados como adversarios.

El trabajo conjunto entre ORPIA y la Oficina de Derechos Humanos sirvió también de plataforma para generar otro marco de significación relacionado con el concepto de participación política dentro de las manifestaciones colectivas. Siguiendo los principios sobre derechos humanos difundidos por organizaciones no-gubernamentales como PROVEA<sup>57</sup>, los líderes indígenas acogieron la noción de “participación política” entendida como las condiciones que posibilitan a los ciudadanos su participación en los asuntos públicos para conseguir el bien común dentro del Estado. Este marco interpretativo fue publicado y difundido en los boletines sobre derechos humanos en Amazonas, al reiterar que “la participación política es toda acción a favor del bien colectivo, del bien de todos, es todo trabajo a favor del bien de la comunidad” (Sendas, 1994; 1997). Desde esta noción del “bien colectivo” que se configuró como una narrativa diacrítica en los discursos indígenas incluyentes, la participación tuvo una significación medular en el repertorio de sus movilizaciones.

Así mismo, ORPIA como estrategia asociativa buscó la articulación entre los líderes indígenas de los diferentes pueblos jivi, yekuana, piaroa, yabarana, arawako, yanomami, entre otros, generando un sentido de identidad colectiva más allá de las diferencias étnicas y las visiones particulares que cada colectividad indígena podía tener. A través de los encuentros en las comunidades rurales y en Puerto Ayacucho, los líderes definían los objetivos puntuales para cada una de las marchas y concentraciones que realizaban, así como seleccionaban conscientemente elementos simbólicos que aludían a la identidad y

---

<sup>57</sup> PROVEA (Programa Venezolano de Educación Acción en Derechos Humanos) es una organización no gubernamental creada en Caracas el 15 de octubre de 1988, con énfasis en los derechos económicos, sociales y culturales.

ancestralidad indígena como el uso de adornos corporales y el empleo de consignas en sus propios idiomas a fin de generar mayor impacto en sus movilizaciones. Incluso como estrategia de inclusión social, organizaron un cabildo abierto en Puerto Ayacucho para discutir el desarrollo de la ley con otros miembros no-indígenas de la sociedad civil amazense. También fue significativo el aprendizaje en el uso de tecnologías de comunicación; el manejo racional de los recursos que conseguían a través de diversas instituciones; la organización de foros y denuncias en los medios impresos y radiales tanto regionales como capitalinos; y la participación en la producción de boletines y folletos informativos. El proceso de adquisición de conocimientos y prácticas en torno a lo legal, tecnológico y comunicacional, les permitió posicionarse como fuerza colectiva, no sólo haciendo eco de sus identidades étnicas sino constituyéndose en sujetos políticos activos, creando una suerte de “habitus de movilización”, tal como lo apunta Ruetter (2011) para el caso de los movimientos sociales en el noroccidente de Venezuela.

Todos estos aspectos y estrategias organizativas fueron centrales en la construcción de escenarios de lo político en el desarrollo del conflicto con respeto a la LDPTEA. En este proceso, ORPIA procuró conciliar diversos discursos y repertorios sobre el reconocimiento de los derechos indígenas, la participación política y el valor de lo étnico, como signos distintivos de acción colectiva. Al recordar esa etapa inicial de la organización, un líder piaroa comentó en esa misma Plaza Bolívar lo siguiente:

En aquel tiempo, arrancando ORPIA, estábamos aprendiendo a organizarnos, y aprendiendo sobre la política y cómo hacer política con los criollos y con nuestros hermanos indígenas, en un territorio grande, que también estaba aprendiendo a



ser estado [regional], todo era un aprendizaje, pero también fue lucha, lucha para que nos escucharan y nos vieran. (Comunicación personal, Puerto Ayacucho, 2009).

Uno de los puntos nodal de discusión con respecto a la aprobación de la ley, fue que con ella se crearon los municipios y a través de los municipios se distribuían grandes cantidades de recursos económicos. Así mismo, se creaba toda una estructura organizativa de cargos públicos (alcaldes, concejales, miembros de juntas parroquiales) y de contrataciones de servicios que convirtieron a estas entidades políticas-administrativas en espacios demarcados para el ejercicio de poder y el fomento al lucro desde una racionalidad criolla y urbana de gobernabilidad. Los representantes indígenas de ORPIA objetaban que con la aplicación de la LDPTEA avalada por los diputados de la Asamblea Legislativa y por otras facciones indígenas alineadas políticamente con los criollos, se establecía un régimen municipal, el cual no correspondía a la distribución étnica ni a las aspiraciones de las poblaciones indígenas.

El ejemplo más palpable de esa ordenación territorial inconsulta fue el municipio Alto Orinoco, el cual no se ajustaba a las fronteras de ocupación del pueblo yanomami (Caballero Arias, 2003; Allès, 2007). ORPIA y demás grupos de apoyo argumentaron que los municipios Alto Orinoco y Río Negro dividían el territorio del pueblo yanomami sin considerar los patrones de asentamiento y distribución de esta población. Al mismo tiempo, los yanomami desconocían la función y procedimientos de esa nueva estructura, lo que generó el manejo irregular de los recursos y de prácticas clientelistas que se

llevaban a cabo desde la alcaldía en La Esmeralda por parte del entonces alcalde yekuana Jaime Turón del municipio Alto Orinoco<sup>58</sup>

En un taller sobre áreas protegidas realizado en el Alto Orinoco, y ante la conformación de esta nueva entidad municipal, algunos representantes yanomami con sorpresa se preguntaban:

¿Qué son los municipios?, ¿en dónde están, en la selva, en los shaponos?, dicen que van a llegar unos recursos, ¿quiénes tienen esos recursos?, ¿por qué hay solo un alcalde y no varios, el alcalde es yekuana, no es yanomami?, ¿hay que tener cédula de identidad para votar?, ¿qué son los partidos políticos, unos dicen que son como equipos de fútbol?, ¿qué es eso de representarnos? (Comunicación personal, Alto Orinoco, Mavaca, 1995).

Los municipios eran percibidos como entidades foráneas y confusas de jurisdicción territorial. Los yanomami, al igual que la mayoría de los indígenas de Amazonas, desconocían su funcionalidad y bajo qué condiciones se daría la participación. Con el establecimiento de los municipios, además de las previsibles transformaciones culturales en la organización socio-política indígena, se intensificaron las tensiones inter e intraétnicas por el acceso a cargos públicos, recursos y bienes manufacturados, así como se generaron alianzas y facciones políticas que defendían o se oponían a la LDPTA.

En ese periodo (1993-1999), la polarización de los actores sociales y el antagonismo entre las partes con respecto a la ley se hizo cada vez más creciente. Por un

---

<sup>58</sup> El trabajo de Allès (2007) hace una detallada descripción del proceso de municipalización del Alto Orinoco y de las respuestas y acciones política llevadas a cabo por los yanomami en la conformación de un municipio propiamente yanomami, el cual no logró consolidarse.

lado, las coaliciones partidistas de los diputados de la Asamblea Legislativa y la gobernación dirigida por Bernabé Gutiérrez<sup>59</sup> de Acción Democrática habían hecho caso omiso a la sentencia de nulidad de la Corte Suprema de Justicia, mientras reiteradamente descalificaban a las organizaciones indígenas. Por la otra, ORPIA conjuntamente con sus aliados seguían concentrando fuerzas y coaliciones para rebatir la implementación de esa ley. La desavenencia entre las partes llegó a tal extremo que en una oportunidad un diputado de la Asamblea Legislativa exigió en una “carta abierta” que la iglesia no se inmiscuyera en cuestiones de legislación y aprobaciones de leyes, ni que utilizara “... a ese mamotreto de esa agrupación representada por ORPIA para penetrar y confundir a la población indígena”. Más adelante, el diputado sentenció: “Nosotros no podemos permitir la creación de municipios netamente indígenas y clasificados por etnia. Eso sería una locura sin límites, y eso atentaría contra la soberanía nacional y regional” (Maniglia, 1997: 5)<sup>60</sup>.

A pesar del rechazo y descalificación pública que hacían los diputados sobre ORPIA, esta organización no estaba en contra de una división político-administrativa en municipios, lo que ellos y sus aliados alegaban era que de acuerdo con el Artículo 27 de la Constitución de 1961 se contemplara la posibilidad de establecer municipios alternativos con criterios distintos. En este caso, los indígenas promovían la idea de establecer municipios autónomos adaptados a sus realidades culturales. Una vez que la Corte

---

<sup>59</sup> Bernabé Gutiérrez, del partido Acción Democrática, fue electo gobernador del estado Amazonas en tres períodos: 1995-1998; 1998-2000; 2000-2001.

<sup>60</sup> Para detalles sobre los términos de la carta abierta del diputado y la respuesta del Obispo José Ángel Divassón, ver el volumen 77 de *La Iglesia en Amazonas* (1997).

Suprema promulgó la sentencia de nulidad de la LDPTA en diciembre de 1996 y solicitó la elaboración de una nueva ley que contara con la participación indígena, ORPIA convocó a un nuevo encuentro para discutir y presentar una nueva propuesta de división política territorial.

### **El congreso extraordinario y la propuesta de municipalización**

Para la elaboración de esta nueva propuesta de ley de división territorial, ORPIA convocó como estrategia de aglutinación a un Congreso Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Amazonas<sup>61</sup> entre el 23 y 27 de febrero de 1997. Esta nueva concentración multiétnica se realizó en el Tobogán de la Selva, cerca de Puerto Ayacucho y contó con la asistencia de representantes de 523 comunidades indígenas, además de invitados de instituciones públicas y privadas. Las expectativas eran muchas, y el llamado al diálogo, inventiva y participación libre y democrática, fueron argumentos discursivos centrales en el desarrollo de esta convocatoria.

Las palabras inaugurales del coordinador Guillermo Guevara reflejaban la necesidad de hacer una ley ajustada a las realidades indígenas de Amazonas:

¿Por qué estamos aquí? Porque somos pueblos originarios, con identidad propia y con especificidades culturales claramente definidas; los indígenas, haciendo uso de

---

<sup>61</sup> Desde la creación, ORPIA ha organizado 6 ediciones de Congresos indígenas y un Congreso Extraordinario en Amazonas. El primero en septiembre de 1993, el II Congreso se llevó a cabo entre el 3 y 9 septiembre de 1995; el III Congreso de ORPIA, entre el 12 y 15 septiembre de 2000, con una participación de 500 representantes indígenas de 19 pueblos; en ese encuentro se trató como tema central la participación política indígena en el nuevo marco constitucional. El IV Congreso, entre el 9 y el 11 septiembre, 2003 se concentró sobre la reestructuración de la organización. El V Congreso, entre el 23 y 26 febrero, 2007, se realizó en Isla de Ratón, municipio Autana. El VI Congreso, efectuado el 14 y 15 de septiembre, 2013, en Puerto Ayacucho, estado Amazonas, en donde se analizó el papel de las organizaciones indígenas ante la situación del país. El VII Congreso de ORPIA celebrado el 30 y 31 de octubre de 2017.

la libre determinación, tenemos derecho a decidir sobre nuestras prioridades...

Una de las cosas que nos garantizarían nuestra supervivencia en nuestros territorios, en nuestro país Venezuela, es que se haga una Ley de División Político Territorial ajustada a nuestras condiciones de pueblos originarios, que se nos garanticen nuestros derechos... En la elaboración de esa ley debemos participar activamente. (Guevara, 1997: 33-34).

En este nuevo escenario de acción política para generar una propuesta de ley conjunta, dos aspectos relevantes hay que resaltar. El primero tiene que ver con el proceso de convocatoria y consulta previa a las comunidades indígenas ubicadas en las zonas periurbanas y rurales del estado. Antes del congreso, los organizadores, a través de asambleas comunitarias e interétnicas en los siete municipios, advirtieron sobre el estatus de la ley, la decisión de la Corte Suprema de Justicia (CSJ) y la posibilidad de presentar una nueva propuesta político-territorial. En estas asambleas indígenas, el intercambio de información sobre los aspectos jurídicos sirvió para la revisión de nociones como participación y democracia, así como de marco de significación para la construcción de un sentido de identidad colectiva incluso de manera ritualizada<sup>62</sup>.

El segundo aspecto, tiene que ver con la propuesta indígena y el proceso de concientización sobre cómo definir los criterios para la nueva división política territorial. En este proyecto, ORPIA proponía la creación de ocho, en vez de siete municipios “multiétnicos y pluriculturales”, así como la creación de parroquias indígenas y urbanas,

---

<sup>62</sup> Desde un análisis etnográfico sobre la narrativa kurripaco de Temedawí, el trabajo de Hill (2003) da cuenta de cierto paralelismo entre los efectos de esta Ley de División Político Territorial y el imaginario que se crea sobre un Estado, como entidad política, que se apropia de los poderes curativos mágicos de los chamanes, pero al hacerlo, también llega a definirse como una proyección de esos poderes rituales.

conforme con el Artículo 2 de la Constitución de Amazonas. En la exposición sobre los municipios multiétnico se garantizaba la participación de la población indígena y no-indígena en sus respectivos territorios. Un aspecto novedoso de esta propuesta fue la intención de crear, de acuerdo a una disposición transitoria, el “municipio Yanomami” de carácter monoétnico distinto al municipio Alto Orinoco, tomando en cuenta las características culturales de esta población<sup>63</sup>.

El proyecto final sobre los municipios tendría una estructura colectiva que garantizaría la participación de las comunidades en estas unidades territoriales. Esta propuesta fue entregada en acto público a los diputados de la Asamblea Legislativa, quienes aparentemente señalaron que tomaría en cuenta lo expuesto en ese documento propositivo. Sin embargo, una vez más este órgano público desconoció las peticiones y observaciones indígenas. Los asambleístas siguiendo sus propios intereses propusieron realizar un referéndum aprobatorio de la cuestionada LDPTEA. Ante esta nueva violación de sus derechos, en abril de 1997, las organizaciones indígenas introdujeron una “ejecución forzosa de la sentencia” ya que este órgano legislativo regional se había resistido a acatar la decisión de la Corte de jurisdicción nacional. Es así como a lo largo de 1997, independientemente de las demandas de las organizaciones indígenas y grupos aliados, y de la decisión de la CSJ de incorporar la participación de los indígenas en la propuesta de ley, los miembros de la Asamblea Legislativa se valieron de tácticas dilatorias y decisiones arbitrarias para aprobar, de manera inconsulta, una Ley de Reforma Parcial

---

<sup>63</sup> Para conocer sobre la delimitación de los municipios, el proceso de organización del Congreso y las acciones que siguieron posteriormente, ver el volumen 76 de la *Iglesia en Amazonas*, 1997 y el Informe Anual sobre la Situación de los Derechos Humanos en Amazonas (ODDHH, 1997).

de División Territorial en diciembre de ese año, violando así “los derechos específicos de los pueblos indígenas y el derecho a la participación política” (ODDHH, 1997: 60).

Las organizaciones indígenas siguieron movilizándose para intervenir directamente en la configuración política y territorial de sus áreas de ocupación. Una vez más, a principios de 1998, se dirigieron a la CSJ a fin de denunciar a la Asamblea Legislativa por desacato a sus disposiciones. Sin embargo, a pesar de haber logrado el recurso de nulidad, y de todos sus esfuerzos por conciliar una propuesta indígena desde las bases, no se logró revertir la LDPTEA.

### **Discusión: paradojas de lo político**

El nuevo escenario político que emergió en 1999 con la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente que tuvo como propósito transformar el Estado y crear un nuevo ordenamiento jurídico sobre la base de una democracia social y participativa, constituyó una oportunidad política única de participación directa en este proceso político. Para los líderes indígenas, la constituyente de finales del siglo XX representó un momento inédito e irrepetible en donde la prometida “deuda historia” con los pueblos originarios sería finalmente saldada. Los constituyentistas Noelí Pocaterra (wayúu), José Luis González (pemón) y Guillermo Guevara (jivi), junto con las organizaciones indígenas y numerosos aliados, lograron elaborar e introducir la propuesta, que luego se tradujo en la inclusión del Capítulo VIII sobre los derechos de los pueblos indígenas en la actual Constitución Bolivariana de 1999. A partir de ese momento, el movimiento indígena venezolano aprovechó la apertura de una estructura de oportunidades políticas (Van Cott, 2002), que le dio puerta franca a su participación formal dentro del Estado venezolano. Así, estos

conglomerados étnicos pasaron a ser una fuerza política con herencia ancestral al ser visibilizados y tomados en cuenta en el nuevo orden político de una nación que se erigía como multiétnica y pluricultural.

Sin embargo, esa misma participación en los ámbitos políticos institucionalizados dentro del Estado, le restó fuerza a las luchas y las acciones políticas a escala regional y local que con tanta perseverancia habían llevado a cabo los líderes de ORPIA para revocar la LDPTEA. Una vez reconocidos los derechos indígenas en la Constitución de 1999, los encuentros y congresos de ORPIA que habían servido de escenarios político para el reclamo de objetivos puntuales y el empoderamiento de las diferentes facciones indígenas a escala regional, pasaron a ser lugares de lo político cuyos discursos y motivaciones estaban alineados cada vez más al proyecto del Estado bolivariano.

Durante el III Congreso de los Pueblos Indígenas de Amazonas celebrado del 12 al 16 de septiembre de 2000, por ejemplo, uno de los objetivos centrales del evento fue la elaboración de un plan estratégico de participación a corto, mediano y largo plazo en lo referente al futuro político, social y económico del estado Amazonas. Los temas tratados fueron la demarcación de territorios indígenas, la administración de justicia indígena, el ambiente y diversidad biológica, y la participación política. Si bien la dimensión territorial seguía siendo relevante desde la discusión sobre la demarcación de tierras indígenas, las propuestas y estrategias de lucha sobre la ley de división territorial se habían disgregado radicalmente ante la transformación de las estructuras del sistema político que permitían desde el proyecto bolivariano la participación política indígena en las instancias gubernamentales.



Desde ese entonces y hasta la actualidad (2017), no se ha sancionado ninguna otra ley de división político territorial de Amazonas. Según el representante indígena Guillermo Guevara, las razones son la existencia de una mayoría criolla de miembros en el Consejo Legislativo que impide el avance en esta materia (citado en Quispe, 2005). Otros argumentan que las diferencias y divisiones entre los líderes indígenas han permitido a los políticos criollos restarles fuerza, y con ello mantener una división territorial anulada pero a la vez vigente (Arvelo-Jiménez, 2001). A estas consideraciones, apuntamos que las luchas, esfuerzos y logros que habían conquistado los indígenas con respecto a la nulidad de la LDPTA, se vieron fragmentadas y diluidas ante la avasallante estructura de oportunidades políticas (EOP) que ofreció el proceso constituyente de finales de siglo con la subsecuente cooptación política de las organizaciones indígenas por parte de las instituciones del Estado bolivariano. Ese desbordante discurso de inclusión social y reconocimiento de los derechos dentro del marco de la democracia participativa y protagónica propició entre las organizaciones indígenas la creación de otros lugares de lo político más a escala nacional y corporativista. Sin embargo, esa misma universalización de sus derechos constitucionales ha traído como corolario el progresivo control hegemónico del Estado sobre aquellas demandas indígenas que no estén alineadas a las políticas e ideologías del modelo bolivariano.

En tal sentido, el proceso de división político-territorial de Amazonas y las acciones políticas que llevaron a cabo los indígenas antes y después de la constituyente de 1999 reflejan ciertas paradojas a las que han estado expuestas las organizaciones indígenas. La primera es que resulta ambiguo, que luego del reconocimiento al derecho de la

participación política de los indígenas en la Constitución de 1999 (Artículo 125), y de la aprobación de la Ley Orgánica de los Pueblos y comunidades Indígenas (LOPCI, 2005), las organizaciones de base en Amazonas no hayan apelado a estos instrumentos jurídicos para proponer una ley de ordenamiento territorial que fuera más acorde con la distribución étnica poblacional, tal como alegaban en un principio.

La segunda paradoja es que a pesar de que la municipalización de sus territorios les permitió incursionar en la participación política estructurada a través de la elección de cargos públicos en las alcaldías, las formas de incorporación a estas instancias administrativas se han dirigido principalmente a la consecución de recursos, bienes y servicios de manera individual, debido a las cuantiosas asignaciones presupuestarias de los municipios. Estas experiencias institucionalizadas han creado relaciones clientelares y de dependencia con los partidos políticos, y con ello ha surgido algunos líderes y facciones indígenas que aprovecha sus conocimientos lingüísticos del español pero que no necesariamente tienen el status y reconocimiento en sus comunidades. Por lo cual, el sentido colectivo que inicialmente aglutinó étnicamente a las demandas indígenas de ORPIA, se ha debilitado y fracturado en tanto que muchos de los líderes indígenas se han alineado más a las tendencias de los partidos políticos y a una racionalidad más material y económica con respecto a las políticas públicas del Estado, a pesar de los esfuerzos de algunos por reagruparse en torno a las demandas de sus derechos como pueblos originarios.

### **Algunas conclusiones**

Este trabajo ha dado cuenta de cómo el ordenamiento político administrativo establecido en el estado Amazonas en la década de 1990, incidió en la configuración y movilización de la organización indígena ORPIA. A partir de los elementos constitutivos identificados en los enfoques sobre movimientos sociales y los procesos de territorialización entendidos como una construcción social e histórica de los espacios que son imaginados, impuestos e impugnados (Albert, 2004), hemos podido reconstruir los diferentes marcos de acción colectiva y formas de participación política indígena, antes y durante en proceso constituyente de 1999 en Venezuela. Un aspecto a destacar es que la acción política institucionalizada no es excluyente de las formas de participación política no convencionales, ni una necesariamente sustituye a la otra. Para el caso de los pueblos indígenas, la construcción de escenarios de lo político fue central para evaluar los mecanismos y estrategias que impulsaron la movilización y acción colectiva de sus organizaciones.

De la exposición de los hechos y la revisión de los datos desde una etnografía de lo político, precisamos cómo las formas de participación política de los indígenas en Amazonas se han modificado de acuerdo con los contextos históricos, políticos y territoriales que han tenido que afrontar con respecto al Estado-nación venezolano. En este caso, la interacción y fricción con la estructura política representada por la Asamblea Legislativa de Amazonas, constituyó el vértice desde donde las organizaciones indígenas de acuerdo a sus realidades socio-culturales interpelaron los mecanismos de poder del Estado a escala regional.

Ciertamente, ORPIA se constituyó en una agrupación de base que tuvo un rol protagónico en las demandas de los derechos indígenas antes de la Constitución de 1999. Sus acciones, valores, acuerdos interétnicos y esquemas de interpretación sobre la realidad política del estado Amazonas, reflejaron en su momento un sentido de colectividad y unidad étnica lo que le significó su reconocimiento como movimiento de base ante instancias jurídicas nacionales como la Corte Suprema de Justicia. Sin embargo, ante el rechazo y negativa de la Asamblea Legislativa en incorporar a los indígenas en el proceso de consulta previa para el establecimiento de un nuevo ordenamiento político territorial, y en vista de la oportunidad política que ofreció el proceso constituyente de finales de siglo XX, la organización indígena se vio en la necesidad de reemplazar sus marcos de acción y esquemas de significación como movimiento social regional. Si bien, los indígenas comenzaron a formar parte activa y directa en las instituciones del Estado a escala nacional, regional y local a través de una participación política institucionalizada, también esa misma visibilización e inclusión en lo político de manera formal, generó la desmovilización de luchas regionales y locales específicas, dando paso a la configuración de nuevas formas de participación colectiva más dentro de las estructuras políticas totalizadoras del Estado-nación.

En la actualidad, los pueblos indígenas de Amazonas y del resto del país confrontan nuevos retos en cuanto a sus formas de participación política en momentos en que la crisis económica, social y política se ha agudizado en los últimos tiempos dentro del marco de la revolución bolivariana. En particular, resulta pertinente contrastar las nuevas agendas de trabajo de las diversas organizaciones indígenas que conforman la

Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Venezolana (COIAM), a fin de develar tanto las alianzas con organizaciones no-gubernamentales, y las acciones de reivindicación étnica y comunitaria, así como las alineaciones político-partidistas y las respuestas ante las políticas públicas indígenas que los afecta en cuanto al acceso a los servicios médicos-asistenciales, educativos y al reconocimiento a la demarcación y titulación de sus hábitats y tierras. En todo caso, el haber evaluado retrospectivamente el surgimiento, trayectoria y desenlace de ORPIA como organización indígena regional, permite precisar que en la medida en que los indígenas logren generar marcos de interpretación étnicamente compartidos podrán resistir los embates de las políticas de cooptación aplicadas por las instituciones del Estado nacional.

## Bibliografía

ABÉLÈS, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (UNESCO), 49(153): 319-332.

ALBERT, B. (2004). Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierras adentro, territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 221-258). Copenhague: IWGIA.

ALÈS, C. (2007). «Le goût du miel»: le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami. *Journal de la société des américanistes*, 93(1): 227-255. Disponible en: <http://jsa.revues.org/7083>.

ANGOSTO, L. F. (2010). Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder. *Cuadernos del Cendes*, 27(73): 97-132.

ANGOSTO, L. F. (2015) *Venezuela Reframed. Bolivarianism, indigenous peoples and socialisms of the twenty-first century*. London: Zed Books.

ARENDT, H. (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

ARVELO-JIMENEZ, N. (2001). Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales. Serie *Antropológica*, No. 309, pp. 24. Brasilia: Universidade de Brasilia.

BARNES, S. H. y Kaase, M. (1979). *Political Action. Mass Participation in five Western Democracies*. California: Sage.

BELLO, L. (1999). *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela*. Documento 26. Copenhague: IWGIA.

BELLO, L. (2005). *Derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano*. Caracas: IWGIA.

BENFORD R. y Snow, D. (2000). Framing Processes and Social Movements: An overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26: 611-639.

CABALLERO ARIAS, H. (2003). *Engaging in politics: Yanomami strategies in the face of Venezuela's national frontier expansion*. Tesis Doctoral. Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

CABALLERO ARIAS, H. (2007). La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3): 189-208.

CABRERO, F. (2013). Ejercer derechos, refundar el Estado. Cómo los indígenas amplían la ciudadanía. En F. Cabrero (coordinador), *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica* (pp. 12-101). Quito: PNUD.

CEFAÏ, D. (2008). Los marcos de la acción colectiva. En A. Nataucci (Ed.), *Sujetos, movimientos y memorias. Sobre los relatos del pasado y los modos de confrontación contemporáneos* (pp. 49-79). La Plata: Al Margen.

CLARAC, J. (2001). Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (de los años sesenta hasta el 2001). *Boletín Antropológico*, 53: 335-372.

CRBV (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela) (1999). *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas: Imprenta Nacional.

DAS, V. y Poole, D. (Eds.). (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

DE LA CADENA, M. y Starn, O. (2009). Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10: 191-223.

GAMSON, W. (1992). *Talking Politics*. Cambridge: University of Cambridge Press.

GARCÍA-LOZANO, S. y Aguilar, V. (2015). *Políticas, Derechos y Territorios Indígenas en Venezuela*. Mérida: ULA.

HILL, J. (2003). Shamanizing the State in Venezuela. *Journal of Latin American Lore*, (21)2: 163-177.

INE (Instituto Nacional de Estadísticas) (2014). Resultados Población Indígena. XIV Censo de Población y Vivienda 2011. Caracas: INE. Disponible en: <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>

JACKSON, J. y Warren, K. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34: 549-73.

JASPER, J. (2001). L'art de la protestation collective. En D. Cefaï y D. Trom (Eds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques* (pp. 135-159). París: Éditions de l'EHESS.

LOPCI (Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas) (2005). *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Gaceta Oficial No. 38344 del 27 de diciembre del 2005.

MANIGLIA, N. (1997). Carta abierta. *La Iglesia en Amazonas*, 77: 5-6.

MANSUTTI, A. (2000). Pueblos indígenas y cambios constitucionales: el caso de Venezuela. *Boletín Antropológico*, 50: 79-97.

MANSUTTI, A. (2006). La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica*, 105-106: 13-38.

MANSUTTI, A. y Alès, C (2007) «La géométrie du pouvoir». Peuples indigènes et révolution au Venezuela. *Journal de la société des américanistes* [En línea], 93-2 | (173-193). Disponible en: <http://jsa.revues.org/8293>.

McADAM, D. (1996). Political Opportunities: conceptual origins, current problems, future directions. En D. McAdam, M. Zald y J. D. McCarthy (Eds.), *Comparative perspectives on Social Movement, Opportunities, Mobilizing, Structures, and Framing* (pp. 25-44). Cambridge: Cambridge University Press.

MELUCCI, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

MOSONYI, E. E. (2009). Balance general de los diez años del proceso bolivariano: Pueblos indígenas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(1): 155-172.

MOUFFE, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ODDHH (Oficina de Derechos Humanos) (1997). *Situación de los Derechos Humanos en Amazonas. Informe Anual, 1997*. Puerto Ayacucho: Oficina de Derechos Humanos, Vicariato Apostólico.

OÑATE, P. (2005). Participación Política, Partidos y Nuevos Movimientos Sociales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 194: 103-135.

QUISPE, M. T. (2005). *Venezuela: Gobiernos locales y pueblos indígenas*. Puerto Ayacucho: ORPIA-IWGIA.

RUETTE, K. (2011). *The Left Turn of Multiculturalism: Indigenous and Afrodescendant Social Movement in Northwestern Venezuela*. Tesis doctoral. School of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

SENDAS (1994). *Sendas*, año 2, No. 8, mayo-agosto.

SENDAS (1997). *Sendas*, año 5, No. 16, julio-septiembre



SIGNI, A. (1993). Primer Congreso de los Pueblos Indígenas del Estado Amazonas. *La Iglesia en Amazonas*, 14(62-63): 26-29.

SILVA, N. (2009). Reconocimientos territoriales indígenas y soberanía del Estado en Venezuela. *Kuawäi - Revista Arbitrada del Departamento Hombre y Ambiente*, 2(3): 32-46.

SNOW, D. A. y Benford, R. D. (1992). Master frames and cycles of protest. En A. D. Morris y C. M. Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 133-155). New Haven: Yale University Press.

SWARTZ, M., Turner, V. y Tuden, A. (1966). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

TARROW, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad.

VAN COTT, D. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press.

VAN COTT, D. (2002). Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8(3): 41-60.

VERBA, S. y Nie, N. (1972). *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*. Chicago: University of Chicago Press.

# **FERMENTUM 82**

## **OTROS ARTICULOS**

# APLICACIÓN DE LA TÉCNICA ETNOGRÁFICA EN LA INVESTIGACIÓN EN PSICOLOGÍA CLÍNICA FORENSE.

Tahirí Rojas De Astudillo<sup>(\*)</sup>

(\*) Especialista en Psicología Clínica. Doctorante en Ciencias Humanas en la Universidad de los Andes. Psicólogo clínico forense del Servicio de Medicina y Ciencias Forenses, Mérida Venezuela.  
[Tahirojas@gmail.com](mailto:Tahirojas@gmail.com)

**Resumen:**

Se presenta una propuesta de aplicación de la técnica etnográfica a la investigación en la psicología forense, promoviendo en el lector claridad de material al que tendrá acceso, que será la experticia realizada por el psicólogo clínico forense, momento de la investigación en que será pertinente esta aproximación, pasos a seguir, alcances y limitaciones de la técnica. **Palabras claves:** etnografía, psicología clínica forense.

**Abstract:**

This is an approach of ethnographic technique application focused on making research into forensic psychology area, promoting in the reader a clear idea of material to which one will have access, it will be the expertise made by a forensic clinical psychologist, moments of research in which this approach would be suitable, steps to follow, and limitations of this technique. **Keywords:** ethnography, forensic clinical psychology

## 1. ETNOGRAFÍA EN LA CONSULTA CLÍNICA COMO ANTECEDENTE.

Al situarse en la definición de etnografía sería satisfactorio el concepto propuesto por Aguirre (1995:3), quien la comprende como “La etnografía es el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma.”

Lo anterior, parece circunscribirse específicamente al área de la Antropología y el estudio de grupos étnicos, prejuicio que se reforzaría fácilmente, cuando Gómez (1995) plantea que la etnografía es la etapa inicial de la investigación en Antropología, donde se recogen datos descriptivos, que serán interpretados posteriormente con técnicas etnológicas para ser transformadas en teoría antropológica.

La descripción inicial, fácilmente podría desinflar las expectativas de aproximarse a un objeto de estudio a través de la etnografía a cualquier investigador formado en ciencias diferentes a la antropología, lo cual, en épocas actuales, donde la investigación transdisciplinaria ha tomado los espacios de pensamiento, podría dejar un mal sabor de boca. Sin embargo, desde hace más de dos décadas, diferentes autores vienen pensando en la utilización de la etnografía aplicada a diversas áreas del conocimiento.

En 1995, Cencillo plantea algunas ideas sobre la etnografía de la consulta clínica, mostrando preocupación por la construcción de la vida inconsciente de los individuos, que según sus investigaciones se encuentra determinado por la cultura de cada persona. Este

autor plantea interés por el desarrollo conjunto de la consulta clínica y la etnografía que permita el progreso de ambos métodos de aproximación al ser humano.

Por su parte, García (2001) manifiesta diversas inquietudes sobre la recolección de datos, su objetividad y pertinencia en la consulta clínica. Del mismo modo que refiere duda sobre la posibilidad de la comprensión de un ser humano sin estudiar su entorno.

Estas reflexiones han abierto campo a la posibilidad del intercambio metodológico entre ambas disciplinas, encontrando soluciones y tropiezos en función de cada aplicación. Por ejemplo, Cortés, Uribe y Vásquez (2006) realizaron una aproximación a pacientes con Trastorno Obsesivo-Compulsivo, utilizando metodología etnográfica y encontrando que la aproximación subjetiva permite una mayor comprensión del paciente aportando elementos que repercuten positivamente en el proceso de terapia de los mismos, así como en la comprensión de los orígenes de su diagnóstico.

Sin embargo, no es la consulta clínica lo que nos atañe en el presente trabajo, por tanto, corresponde comprender un poco el funcionamiento de la psicología clínica forense antes de adentrarnos en el tema a presentar.

## 2. LA EXPERTICIA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA FORENSE EN VENEZUELA.

Los Psicólogos Clínicos Forenses en Venezuela reciben a diario evaluados que son enviados por un tribunal o fiscalía en asociación a un delito, bien sea en condición de víctima o victimario, porte de drogas, evaluación de beneficio procesal, custodia de un menor, etc.

Se realiza un informe de cada una de las personas evaluadas, el cual cumple con el siguiente formato de datos referentes al evaluado:

I.- DATOS DE IDENTIFICACIÓN. II.- MOTIVO DE REFERENCIA. III.- ANTECEDENTES FAMILIARES RELEVANTES. IV.- ANTECEDENTES PERSONALES RELEVANTES. V.- INSTRUMENTOS UTILIZADOS. VI.- RESULTADOS. VII.- DIAGNÓSTICO (Según CIE-10). VIII.- CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

Las experticias de adultos son de acceso público y pueden ser solicitadas en las fiscalías que llevan el caso.

Para lograr estas experticias, el psicólogo clínico forense se somete a diversos procesos de formación previos a la atención de los consultantes. A la hora de la evaluación, se lleva a cabo una entrevista semiestructurada y se aplican diversas pruebas psicológicas determinadas por las particularidades de cada caso.

Se arrojan conclusiones que intentan explicar el funcionamiento psíquico del consultante, tanto para el momento de la evaluación como predicciones de su funcionamiento anterior y posible funcionamiento futuro. Se trata de conclusiones técnicas, que deben explicarse a sí mismas y ser interpretables por cualquier profesional del área.

La experticia antes mencionada, ofrece una amplia y nutrida información sobre cada evaluado, la cual puede abrir las puertas a numerosas investigaciones con dichos datos.

Es importante resaltar que existe una diferencia abismal entre la consulta clínica y la consulta forense, en tanto a objetivos y estrategias. En la consulta forense, el profesional está enfocado en desarrollar un informe descriptivo de la persona y determinar la existencia de algún diagnóstico de enfermedad mental según el manual CIE 10. Sin embargo, luego de haberse logrado este objetivo con cada caso, se puede utilizar el material para diferentes estudios grupales.

Si bien, lo que determina la semejanza entre todos los consultantes es la asociación a un hecho punible, la práctica diaria coloca en evidencia otros elementos comunes, tales como grupos etarios y género, tipos de delitos, niveles socio cultural, entre otros. Lo anterior, permite tornar la mirada hacia las experticias de psicología clínica forense como un grupo cultural que tendrá diversas formas de aproximarse y ofrecer información.

### 3. DISCUSIONES ESTÉRILES VS POSIBILIDADES DE APLICACIÓN.

Las ciencias humanas, se han visto envueltas en discusiones sobre objetividad de las investigaciones, modos de recolección de datos objetivos, etc. A esto, se le suma la severa preocupación presentada por diversos autores como García (2001), sobre la posición del observador, los procesos de recolección de datos, las variaciones cuando el dato pasa a través la interpretación del investigador, etc.

La actual propuesta, es una visión pragmática de aplicación de la técnica etnográfica a la psicología clínica forense, por lo que se considera pertinente dejar de lado discusiones etéreas y muchas veces sin respuestas que ofrezcan consenso, a fin de



avanzar en el desarrollo de la investigación y comprender que no existirá recolección de datos objetiva, pues, ni se recogen datos sobre objetos ni lo hacen objetos. La experticia en psicología clínica forense responde a un ser humano que es interpretado por otro, por tanto, se presupone la subjetividad, sin embargo, se trata de una subjetividad útil, reconocida por instituciones importantes del funcionamiento estatal y utilizado para la toma de decisiones jurídicas, es decir, se cuenta con validez y confiabilidad en los expertos que realizan el informe, por tanto, se considera que el contenido encontrado en dichas experticias es de utilidad para investigación.

En cuanto a la observación y la participación del observador, se tiene que el consultante que asiste a una evaluación en psicología clínica forense conoce que será sometido a una serie de pruebas a fin de tener una comprensión de sí mismo que será utilizada por un tribunal, por tanto tratará de mostrarle al evaluador lo que desea reflejar a fin de un objetivo. Por otra parte, el evaluador se encuentra adecuadamente entrenado para identificar los elementos requeridos en el consultante independientemente de lo que intente mostrar, es decir, el evaluador es un observador neutral participante que no intenta interactuar con el observado más allá de un objetivo determinado. Sin embargo, el observado va con una intencionalidad de mostrar algo particular. El evaluador (a pesar de su formación) es susceptible de ser engañado por el evaluado, siendo esto una variable imposible de controlar.

De la interacción entre los dos sujetos descritos, surge un nuevo material, que podrá ser estudiado por un tercer observador que realizará una recolección de datos en función de experticias que puede o no haber sido realizadas por él.

Así se entiende, que hay dos observadores, el que realiza la experticia y el que recoge los datos, ambos en diferentes momentos. En relación al momento de recolección de datos, corresponde comprender las experticias como un grupo y aproximarse a ellas como un observador no participante (se explicará a detalles más adelante) a fin de alcanzar el objetivo descriptivo de la técnica etnográfica en esta área.

Otro elemento de preocupación identificado por la antropología (según Bastidas, 2017) ante el trabajo en psicología y psiquiatría es que la información recabada radica únicamente en el paciente, sin ir a su entorno familiar ni social. En la psicología clínica forense, esto se hace patente también, siendo el consultante únicamente el objeto de estudio, y recurriendo a información de otros significativos sólo en casos muy específicos, en los que de igual modo se busca únicamente información al respecto del consultante.

Entonces, a la hora de hacer recolección de datos etnográficos en psicología clínica forense es importante no perder de vista que: 1) los datos serán recabados de una fuente subjetiva, 2) los cuales han pasado por una recolección e interpretación previa, 3) refieren únicamente al consultante y su narrativa de sí mismo, la cual es interpretada por un profesional formado en el área.

A esto se enfrenta el investigador que intenta hacer etnografía de las experticias en psicología clínica forense. Es fundamental que lo tenga presente, pues si le preocupan las discusiones anteriores, esta fuente de investigación tal vez, no es apropiada a su visión.

#### 4. PROCESO DE RECOLECCIÓN DE DATOS ETNOGRÁFICOS EN PSICOLOGÍA CLÍNICA FORENSE.

Antes de realizar una recolección de datos etnográficos de experticias de psicología clínica forense, el investigador debe tener claridad de lo que desea investigar, es decir responder ¿Cuál es su objeto de estudio? Posteriormente, el investigador que ha encontrado interés en un objeto de estudio que puede ser abordado desde la presente técnica, debe seguir los siguientes pasos:

1. Es recomendable que el investigador realice un análisis de minería de datos que le permitan una visión global de su objeto de estudio, y así aproximarse a la siguiente fase con algunas interrogantes y expectativas. Para ello, debe solicitar estadísticas al Servicio Nacional de Medicina y Ciencias Forenses, el cual, debe ofrecerlas, ya que son información pública, pero, si los datos que el investigador requiere no han sido recogidos, debe realizar una carta solicitando su futura recolección.

2. En caso de tener interés en recolectar datos de adultos, debe dirigir una carta al Servicio Nacional de Medicina y Ciencias Forenses, solicitando acceso a las experticias, explicando los fines para los que las requiere y especificando datos relevantes, tales como periodo de tiempo, características de los sujetos de interés, etc. En caso de no recibir la información requerida por parte del servicio al que la solicitó, puede dirigirse a las fiscalías especializadas en su objeto de estudio, ya que los expedientes jurídicos son de acceso público. Esta segunda opción será más trabajosa, pero accesible a un investigador comprometido.

3. En caso de tener interés en recolectar datos de menores de edad, el investigador debe tener presente que se encontrará ante un estudio más

complicado, pues debe lograr receptividad en el Servicio Nacional de Medicina y Ciencias Forenses, para que el psicólogo clínico forense haga firmar a cada consultante y su representante una carta de consentimiento informado. De otro modo no podrá acceder a la información.

4. En investigador debe tener claridad sobre el abordaje con el que desea mediar la recolección etnográfica de datos que está a punto de recabar, por ejemplo, si desea conocer el funcionamiento psíquico de un grupo o individuo, identificar actitudes, creencias y valores o describir tendencias, el análisis de contenido puede ofrecerle respuesta (Fernández, 2002). Si desea darle asignación de sentido al discurso, entonces, debe aproximarse a través de un análisis de discurso (Santander, 2011).

5. Una vez determinado el tipo de técnica a utilizar, sería recomendable que el investigador se aproximara a un experto en el área que le oriente en el proceso de generar categorías, definir unidades temáticas, etc, en función de lo que se encuentra buscando.

6. Ahora, el investigador debe definir en cual o cuales partes de la experticia se encuentran los elementos que le interesa recabar. Por ejemplo, si está interesado en un evento pre mórbido, se puede recurrir a antecedentes personales y familiares; pero si el interés es discursivo, se enfocaría en el motivo de consulta.

7. Posteriormente, el investigador debe recoger datos de cada una de las experticias seleccionadas en las áreas determinadas, clasificándolas con la

técnica escogida. En este punto, el investigador se convierte en un observador no participante, que se aproxima al objeto de estudio sin modificarlo. Sin embargo, es posible, que en el proceso de recolección de datos, las categorías o intereses se modifiquen, lo cual es esperable en el proceso de aproximación cualitativa a objetos de estudios. El investigador debe tener en cuenta que si cuando ha realizado la mitad del trabajo decide agregar o modificar una categoría, debe regresar sobre las ya evaluadas para evitar perder datos significativos.

8. Posterior a la recolección de datos, el investigador debe ofrecer una descripción de su objeto de estudio, la cual dependerá de la técnica utilizada, por ejemplo, en el caso de generar categorías para análisis de contenido, se puede lograr una cuantificación estadística e incluso ofrecer análisis descriptivos y correlacionales. Pero esta última fase de presentación de resultados, dependerá de la técnica a través de la cual la descripción etnográfica sea mediada.

##### 5. EJEMPLO DE RECOLECCIÓN ETNOGRÁFICA CON ANÁLISIS DE CONTENIDO EN EXPERTICIAS DE PSICOLOGÍA CLÍNICA FORENSE.

Se realizó una aproximación a la comprensión del funcionamiento psíquico de la víctima reincidente (Rojas, 2017, aún sin publicar), utilizando el 100% de las experticias realizadas a víctimas reincidentes, adultas atendidas en el Servicio Nacional de Medicina y Ciencias Forenses del estado Mérida, durante los meses de agosto y septiembre de 2017. Se trató de 46 experticias, en las cuales se analizaron los datos de identificación referentes a género y edad, el motivo de consulta, antecedentes personales,

diagnóstico según CIE 10 y aspectos descriptivos de los diagnósticos reflejados en las conclusiones.

Entre los datos relevantes se encontró que el 100% de las experticias analizadas fueron realizadas a mujeres adultas, de las cuales el 66.7% de los casos son víctimas reincidentes de agresión que proviene de una pareja o expareja. El 100% de los casos refieren violencia verbal. Se encuentra actitud pasiva cuando la violencia es ejercida por la pareja o expareja, así como tendencia a la agresión física asociada al agresor antes mencionado. Lo anterior permitió hipotetizar dificultades en el manejo de apegos y límites en las víctimas reincidentes, invitando a profundizar la investigación cualitativa a fin de alcanzar una comprensión explicativa del objeto de estudio.

El presente ejemplo, permite mostrar el tipo de información descriptiva que ofrece la presente técnica, la cual abre al investigador camino para lograr una posterior comprensión más profunda de su objeto de estudio.

## 6. CONCLUSIONES.

La recolección de datos etnográficos trasciende su aplicación a grupos étnicos e investigación antropológica. Puede ser una herramienta a usar en una visión transdisciplinaria de investigación.

En el ámbito de la psicología clínica forense, es posible realizar estudios descriptivos realizando recolección de datos etnográficos, que permitan al investigador alcanzar conocimiento inicial de su objeto de estudio. Sin embargo, es importante que el investigador se sobreponga al interés de tener datos objetivos y lo transforme en el

interés de tener datos útiles, del mismo modo, debe tener en cuenta que realizará una recolección de datos basada en la interpretación previa que ha hecho un profesional especializado sobre una persona asociada a un delito, es decir, no tendrá acceso a la persona, sino a la interpretación que ha hecho el psicólogo clínico forense de la misma.

Teniendo estos elementos en cuenta, el investigador interesado en algún aspecto de los consultantes atendidos en psicología clínica forense puede comenzar a abrirse espacios de investigación siguiendo los pasos antes mencionados y recordando que en la investigación cualitativa, los pasos son guías flexibles que se van construyendo y transformando en la medida en que se intentan seguir, lo que puede fácilmente asustar a un investigador formado en el paradigma positivista, pero si se sobrepone al miedo, su aporte al área de la ciencia de su interés podría transformar el conocimiento.

## 7. REFERENCIAS

- Aguirre, A. (1995). 1 Etnografía. En Aguirre Baztán (ed), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. (pp. 3-20). México: Alfaomega.
- Bastidas, Luis. "La etnografía su ubicación en el campo de la antropología". Etnografía Aplicada, técnicas y epistemología. Universidad de los Andes. Doctorado en Ciencias Humanas. 20 de octubre de 2017.
- Cencillo, L. (1995). 32 Etnografía de la consulta clínica. En Aguirre Baztán (ed), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. (pp. 337-343). México: Alfaomega.

Cortes, C. Uribe, C, Vásquez, R (2006). Etnografía clínica y narrativas de enfermedad de pacientes afectados con trastorno obsesivo-compulsivo. **Revista colombiana de psiquiatría. Volumen XXXIV (numero2 – 2006)**; pp. 190-219. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v34n2/v34n2a03.pdf>

Fernández, F. (2002). El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación. **Revista de ciencias sociales. Universidad de Costa Rica. Volumen II (número 96)**. Páginas 35-53. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/153/15309604.pdf>

García, M (2001). La Clínica y Etnografía como Métodos de Investigación. **Revista PSUKHE. Volumen 10 (numero2 – 2001)**; pp. 77-86. Recuperado de: <file:///C:/Users/Tahiricita/Downloads/778-1753-1-PB.pdf>

Gómez, E. (1995). 2 La evolución del concepto de etnografía. En Aguirre Baztán (ed), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. (pp. 21-46). México: Alfaomega.

Santander, P. 2011. Por qué y cómo hacer análisis de discurso. **Revista de epistemología en ciencias sociales. Cinta moebio 41**. Páginas 207-244. Recuperado de: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/41/santander.pdf>

Rojas, T. (2017). *Aproximaciones al funcionamiento psíquico y responsabilidad de la víctima reincidente. Análisis de contenido*. (Artículo en arbitraje.). Universidad de los Andes, Doctorado en Ciencias Humanas. Venezuela.



# **ESPERANZA/DESESPERANZA**

## **Una etnografía de las “colas”**

**Nelson Morales (\*)**

**(\*) Profesor Investigador del Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, HUMANIC, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Sociólogo, Doctorando en Ciencias Humanas.**

## Resumen

Este artículo compendia los argumentos contenidos en una sección de un trabajo más extenso en preparación. Decidimos publicar este adelanto por cuanto los hechos que se describen son parte de la historia presente de Venezuela y constituyen un episodio documental sobre un fenómeno inusitado que cambia repentinamente cada día: las colas de espera. Las colas son un microcosmos donde se expresan las esperanzas y desesperanzas del venezolano.

Nuestro principal alegato es que las largas y pesadas colas que se forman en nuestro país son un "termómetro" de la crisis que se vive actualmente en todos los órdenes de la vida nacional, ellas registran las esperanzas y las desesperanzas de la ciudadanía en su lucha por sobrevivir.

Para explicar este fenómeno decidimos irnos a la calle a recopilar los testimonios de quienes se hallan en las colas, lo que nos obligó a implicarnos en ellas. Aquí mostramos una selección de dichos testimonios y, para su interpretación, los contrastamos con diversas propuestas teóricas y las declaraciones de expertos sobre la materia.

**Palabras claves:** colas, crisis, esperanza, desesperanza

## Summary

This article summarizes the arguments contained in a section of a more extensive work in preparation. We decided to publish this advance because the facts described are part of the present history of Venezuela and constitute a documentary episode about an unusual phenomenon that changes suddenly every day: waiting lines. The queues are a microcosm where the hopes and despairs of the Venezuelan are expressed. Our main argument is that the long and heavy queues that form in our country are a "thermometer" of the crisis that is currently experienced in all areas of national life, they record the hopes and despair of citizens in their struggle For surviving. To explain this phenomenon we decided to go to the street to collect the testimonies of those who are in the queues, which forced us to get involved in them. Here we show a selection of these testimonies and, for their interpretation, we contrast them with various theoretical proposals and the statements of experts on the subject.

**Keywords:** queues, crisis, hope, despair

## La esperanza es lo último que se pierde, la desesperanza aletarga la existencia

Buena parte de nuestra vida gira en torno de la esperanza. La esperanza es una de las más simples y esenciales actitudes del ser humano, es considerada una virtud teologal. La esperanza se viste de futuro. Aunque el mañana nos aproxima a la muerte, la esperanza (de plenitud y de vida) es lo último que se pierde. La esperanza es un “aún no”, una tensión hacia ella, es la conciencia del perseverar, aunque no se alcance necesariamente el objeto anhelado. Piepper afirma que la esperanza fundamental, la verdadera esperanza sólo surge en el momento en que las esperanzas se desvanecen. La auténtica esperanza no busca poseer, sino ser, está en el trayecto de la autorrealización personal. Primordialmente, la esperanza es esperanza de “salvación”, y la salvación no tiene sentido si no es liberación de la muerte.

En nuestro trabajo quisimos cotejar la esperanza y la desesperanza que prevalece entre quienes hacen cola. Aunque nos encontramos con más personas pesimistas que optimistas, como se verá luego, un análisis más a fondo de los testimonios nos llevaron a pensar que detrás de muchas expresiones aparentemente negativas, en el venezolano subsiste cierto realismo alentador.

Anticipándonos a la demostración de los relatos, de la colección de éstos transcribimos un par de diálogos que nos parecieron edificantes por su claridad y pertinencia:

(Señora A)

*-¿Por qué a pesar de lo deprimente de la situación a usted se le ve tan optimista?*

*- Porque tengo esperanza*

*- ¿Qué le da esperanza?*

*- Pensar en positivo, no me gusta traer a mi mente lo peor, siempre busco el lado bueno de las cosas, yo no me doy derecho a la desesperanza, a mí lo que me da más esperanza son los niños.*

(Señora B)

*- ¿Qué cree que nos espera, tiene confianza en el futuro?*

*- Claro que sí, todo se puede perder en esta vida, menos la fe*

*- ¿Qué la hace sentirse segura?*

*- Soy una persona paciente, y si, de vez en cuando sucede algo que me ponga en tensión, respiro profundo y pienso en mi diosito, y eso me fortalece.*

La desesperanza, por el contrario, es una forma de negar el mundo, de silenciarlo, de huir de él. No es difícil desesperanzarse en tiempos difíciles, lo admirable es mantener la esperanza. La desesperanza rehúsa el diálogo, cae en un vacío estéril. El clima de desesperanza significa un freno, algo que no se puede superar. En la desesperanza difícilmente se busca la liberación. La desesperanza adormece el espíritu creador, impide la lucha. El desesperanzado es pesimista, es temeroso, no se atreve a correr riesgos, se paraliza, se le trunca la voluntad de actuar. La depresión es un sentimiento último de desesperanza. Es la manifestación pasiva de la agresividad no expresada. Indiquemos algunos ejemplos:

*"La peor parte de la vida es esperar. La mejor parte de la vida es tener un buen motivo por el que vale la pena esperar. La esperanza es buena, pero lo que la echa a perder es la espera por nada"*

*"La desesperanza es una agonía muy dolorosa, se me ha secado hasta el alma"*

*"Ya no sé ni lo que siento, si rabia, tristeza o desilusión, mi vida se ha vaciado y no la puedo llenar con nada"*

*"Todo me es indiferente, mi indiferencia es por haber sufrido mucho, ya no espero nada, para mí es inútil esperar"*

Cuando abordamos a quienes hacen colas procuramos ilustrar sus rutinas, sus actividades y los sentimientos que los abrigan mientras se encuentran en ese espacio significativo. Una previsiva madre nos relataba su diario peregrinaje:

*"Cuando no madrugo porque ese día no me toca hacer cola, igual me levanto a las cinco de la mañana, hago las arepas del desayuno para mis hijos y mi marido, al mismo tiempo les preparo el almuerzo para que se lo lleven en el morral, les chillo para que se alisten rápido y salimos corriendo para que no nos deje el autobús, los dejo en la escuela y salgo corriendo a coger otro autobús para ir al trabajo, en el camino me peino y me pinto, por la tarde regreso a recogerlos, pero siempre hay un pero, eso nunca falta, cuando no es que la niña no trae el sweater y debo ir al salón a preguntar, o que el niño me dice que tiene ganas de hacer pupú o se pone a llorar ya de noche, llueve, no hay luz y se acabaron las velas, y para colmo, no puedo cocinar la cena porque también se terminó el gas, no que va, esto no es vida".*

## **Acotaciones teóricas y otras expresiones testimoniales**

Como señalamos, fijamos nuestra atención en la percepción que tiene el consumidor que permanece en una cola, en cómo procede de ordinario, en su papel como protagonista de una representación obligada. Sobre todo pusimos cuidado cuando la situación le es adversa y desalentadora. Para valorar los aspectos conductuales nos servimos de conceptos extraídos de diversos marcos de referencia: la teoría interpretativa de Erving Goffman (1959), la noción de "no lugares" formulada por Marc Augé (1993) y otros enunciados teóricos que informan sobre la desesperanza o indefensión aprendida, la

teoría de las necesidades de Maslow, la Psicoesclerosis cultural, la servidumbre voluntaria, la esclavitud satisfecha, el entubamiento o pensamiento tipo túnel, el síndrome de Estocolmo, el efecto espejo, el efecto halo, el experimento de Ruptura de Garfinkel y el síndrome de burnout o de la cabeza quemada.

Para trascender el nivel casuístico o anecdótico, y explicar el desenvolvimiento de la cola y su impacto sobre quienes la integran, procuramos basarnos en las mencionadas acotaciones conceptuales, las cuales se alternan a lo largo de la exposición según se van modificando los contextos y sobreviniendo las eventualidades. El trabajo testimonial nos planteó incógnitas acerca de cómo las personas rememoran determinados hechos. No obstante, la situación de entrevista, mediada por el contexto temporal y espacial, en ocasiones intimidó un poco a los entrevistados, por lo que obviamos exponer sus rasgos y atributos identificatorios. No es lo mismo exteriorizar un pensamiento o recordar “viviendo” una situación tensa en una cola, que hacerlo en una oficina o en el hogar. Es un proceso que se dificulta por el mismo hecho de que el testimonio es dado en un sitio público. En síntesis, nuestro propósito consistió básicamente en simplificar y registrar la coyuntura histórica actual del país valiéndonos de los relatos en los que se destaca la relación que mantienen los entrevistados con quienes se encuentran en su entorno.

Si tuviéramos la exigencia de convenir cuál fue el sentimiento o la emoción conectó a la mayoría de los entrevistados ésta fue la añoranza:

*“No recuerdo haber hecho nunca colas para adquirir un pote de leche o caerse a trompadas para comprar papel sanitario”*

*“Toda mi vida compré lo que me daba la gana, en la cantidad que me daba la gana y cuando me daba la gana”*

*“Salíamos a caminar por las calles sin preocupación”*

*“Acostumbrábamos charlar y compartir con amigos, teníamos un gran sentido del humor, éramos hospitalarios, compasivos”*

*“Íbamos de paseo, a la playa, a comer fuera, nos reuníamos sanamente en familia, hacíamos sancochos”*

*“No soñábamos con irnos del país, antes los niños jugaban alegremente, hoy lo que juegan es a irse del país”*

*“Extraño como era mi Venezuela, extraño esa Venezuela en que no se hacía cola por todo, sueño porque volvamos a ser normales, no quiero vivir al revés, no quiero mirar atrás, esto no es más que decadencia, ya se me olvidó lo que es vivir normalmente”*

Contactamos a las personas reunidas en un anclaje territorial, dispuestas unas al lado de las otras, lo cual impedía la confidencialidad y traía consigo algunas complejidades sobre cómo las vivencias de cada uno eran tomadas en cuenta por los demás y

transmitidas en ese encuentro. Nos indujo el deseo de explicar las diferentes posturas y actitudes, desde las que se exteriorizan mediante respuestas violentas hasta las que se sumergen en el aturdimiento o letargo. A este respecto son muchas las facetas que nos interesaron y que, lamentablemente, no pudimos abordar en un trabajo como este, así, por ejemplo, nos atrajo saber más sobre el auto reconocimiento o la identidad de quien depende de una cola, el modo como se ha ido formado el imaginario colectivo en torno de ella, el proceso de enajenación social del individuo en cuestión, la forma como establece su dominio temporal y territorial, su eticidad y las sutilezas reservadas a sus actuaciones domésticas.

Exploramos cómo la incertidumbre presente en las colas importuna y provoca conjeturas que desestabilizan a quien está en esa situación. En las colas es común escuchar afirmaciones como *“eso es lo que dicen”, “por ahí andan diciendo que hoy lo que venderán será puro papel”*. Lo ocurrente de estas expresiones es que convierten un supuesto en un pronunciamiento categórico. Tampoco falta la desconfianza y las descalificaciones a los políticos.

*“Nos prometen un futuro maravilloso, será para que olvidemos el presente”*

*“No sospechábamos de la gente, pero ya no creemos en la buena voluntad o en las buenas intenciones de nadie”*

*“Yo no como de consignas ni de propaganda”*

*“Para el gobierno ya no es importante que la gente se muera de hambre”*

*“Considero que los políticos nos desprecian, nos han puesto contra la pared para que nos las arreglemos como podamos”*

*“Los políticos, los políticos, llegan cuando les conviene, ellos nos han apagado las ganas, nos ignoran, se vuelven cada día más gordos, obesos y cínicos ante esta realidad”*

Quien avista una cola se acerca, acaso para preguntar *¿qué están vendiendo?* Otras veces ni pregunta sino solo le basta con observar a la gente y oír sus cuchicheos para deducirlo. Siempre que se pernocta en una cola se configura una estructura en el lenguaje a partir de los diálogos que se establecen en ella. No es raro que la reiterada duración de estos encuentros verbales origine nuevos términos, en una especie de jerga callejera. Por ejemplo, a los cambures se les llama *“quita ruidos”* (porque apagan la estridencia estomacal producida por el hambre) y a los que se los comen les dicen *“macacos”*.

Las interrogantes que se proyectan en el lugar son referentes expeditos no solo para estar al tanto de lo que pasa, sino para tener un motivo que de inicio a una conversación: *¿Qué hay? ¿Qué venderán? ¿Tienes mucho tiempo aquí? ¿Es por el número de cedula? ¿Utilizan capta huella?* En la representación social de la cola se van

apuntalando nuevos conceptos operativos, como el “bachaqueo” (comercialización engañosa de productos subsidiados). El argot lo crea el valor, el contexto y la circunstancia social. El lenguaje actúa como un código en un pacto comunicativo comprensible para quienes se relacionan en ese medio comunitario. Así, por ejemplo, si a alguien le preguntan “¿ya marcaste?” éste entiende perfectamente que le están consultando si ya apartó su turno en la cola.

La aparición desbordada de las colas en Venezuela se ha convertido en un espacio significativo para la socialización y la deliberación, pues en ella se escucha de todo. Sirve como receptáculo de múltiples conversaciones que van desde la repetición y tergiversación de hechos noticiosos, pasando por el chismorreo o las especulaciones de carácter político, hasta confidencias privadas, cuando no como un vertedero catártico para algunos.

Un vendedor que nos topamos en las afueras de un supermercado nos personificaba su sentir diciéndonos: *“Estoy descalabrado, andrajoso, gastado de tanto andar de arriba p`abajo y esta vaina que no para, por más que me estrujo la cabeza no hallo explicación a lo que nos está ocurriendo, vamos de mal en peor”*.

Una señora muy decaída de tanto trasnocharse en las colas nos manifestaba con mucho pesar: *“Vivimos una eterna lucha por sobrevivir y yo no sé si podré soportarlo mucho tiempo”*. A su lado, otra señora de edad avanzada manifestaba: *“mi tiempo ha llegado, estoy como muerta en vida, por qué nos alargan tanto este sufrimiento, creo que la muerte sería una solución”*

Una joven universitaria sintetiza dolorosamente su actitud fatalista: *“Esto estaba predestinado, es el castigo de Dios por el despilfarro en que vivíamos, nos tenía que suceder por tanto facilismo, por la comodidad a la que estábamos acostumbrados, y por desentendernos ante las arbitrariedades y las injusticias”*. Y el amigo que la acompaña la complementa: *“Este terrible desastre nos afecta a casi todos y lo triste es que quienes se han dado cuenta de esta locura están huyendo hacia otros países”*.

Con cierto envanecimiento nos relataba un joven estudiante: *“nunca pensé que la situación pudiera ir tan mal, es que uno lo ve por todas partes, una trampa tras otra, pura corrupción y arbitrariedad”*. A su lado otro joven lo apoyaba realizando movimientos afirmativos con la cabeza y asegurando que a quienes había que erradicar era a los jefes: *“la corrupción hay que barrerla de arriba hacia abajo, como se barren las escaleras”*.

La “familiaridad” urbana ocupa un espacio importante, quizás porque existe un malestar justificado que se comparte lúdica y teatralmente en la cola y que puede

coadyuvar y sensibilizar al participante para sobrellevar sus vicisitudes. El tuteo aparece casi de inmediato en las conversaciones. Los que parecen indiferentes o menos interesados en esta convivialidad sencillamente se procuran un retiro en la dimensión mental o virtual mediante auriculares o teléfonos inteligentes.

*“¡Hay papito!, tienes que acostumbrarte porque ahorita es lo que haya, y como no hay nada”*

*“Imagínate cómo hago yo con mis muchachos adolescentes que comen tanto, yo trabajo, y mi marido siempre está ocupado, a él no le gusta hacer colas, entonces soy yo la que tengo que remediar”*

*“Las colas se me han convertido en un trabajo, prácticamente cumplo horario, mas bien, cumplo mas horario que si estuviera trabajando de verdad”*

*“Antes uno iba con la plata en la cartera y se llevaba su buen mercado, ahora la plata se lleva en una bolsa y el mercado se lo lleva uno en el bolsillo, porque ni bolsa le dan a una ahora, la plata ya no vale nada”*

En la reflexión política cotidiana se puede encontrar un malestar compartido aunado a un ejercicio permanente de augurios y vaticinios. Esto es lo que Goffman (1975, p. 195) llama “identidad social”, una categoría que designa al grupo u organizaciones a las que pertenece o se siente pertenecer el individuo doliente. En la cola se puede escuchar un reclamo permanente a las autoridades gubernamentales, un rechazo a quienes ejercen el comercio ilegal de extracción (bachaqueros, acaparadores, revendedores o especuladores) así como un auto reclamo repetido: *“por culpa nuestra es que estamos así”*. Indudablemente existe un sentimiento compartido que lleva al individuo a ser partícipe de esta situación y a verse implicado en una identidad social característica. En este ambiente identitario se escuchan reiteradas críticas y también una que otra predicción: *“si seguimos así, luego no se podrá comprar nada, vamos camino a la destrucción, la cosa se va a poner peor”*.

En ese entorno de malestar recíproco aflora la casuística proverbial: *“esto se lo llevó quien lo trajo”*, que, en algunos casos confiere a la consternación una inclemente interpretación de carácter religioso: *“esto es bíblico, ya estaba escrito y debía pasar”*. La cola avanza al vaivén de estas cavilaciones y alegatos. Tales creencias versan sobre un arbitrio de la conciencia colectiva para reivindicar un mismo fin.

*“Este tormento que padecemos en estas colas ¿no será un castigo por pecados cometidos, por culpas secretas y ocultas perversidades? Esto está escrito en los libros sagrados”*

*“La gente pensará que soy maniática, pero yo no me canso de orar y orar y pedir en mis oraciones para que Dios se apiade de nosotros”*

Procuramos entender el problema en un perímetro más amplio, al pasar de una muestra de casos particulares, a una clase de hechos generales. Prestamos atención a lo



que se dice y a lo que no se dice (que a veces expresa más que lo que realmente se dice) aunque este último discernimiento resulta dificultoso darlo a conocer. El silencio, la ausencia, tienen un significado íntimamente personal y, en un ambiente público como el que nos sirvió de escenario, no siempre fue posible percibir tal ángulo subjetivo.

Un obrero con el que entablamos una relación expansiva se nos acercó un día y con un gesto cómplice de socarronería nos mostró una pelota que se había colocado dentro del pantalón con la intención de hacerle creer a los custodios de la cola que sufría de una hernia umbilical. Nos confió: *“Así me dejan pasar con los discapacitados, no ves que algo tengo que llevar a la casa”*

Procuramos captar algunos trances o sinsabores sugeridos por los entrevistados. La mayoría de las personas improvisaban historias personales, como queriendo atestiguar algo interesante que les hubiese pasado, insistían en que fue a ellos a quienes les había sucedido o a algún pariente cercano. Tal vez esa necesidad de comunicar abiertamente lo vivido podría verse como una forma de borrar de la mente asuntos molestos o recuerdos que no se quería que se repitieran. Nos llamó la atención que algunos se explayaran tanto sobre su vida personal y no sintieran recelo en revelar ciertas desventuras.

*“Un día conocí aquí a una señora que parecía muy recatada, ella me dijo que era asidua de la cola, yo me di cuenta que ella se interesaba mucho en mí porque me hacía preguntas, que si era casado, que dónde vivía, que dónde trabajaba y así, yo le seguía la cuerda, usted sabe, uno es hombre, pues al rato ella sacó una tarjetica de su cartera y me la dio, me dijo que ella era operadora de una línea erótica y que la llamara, que no me iba a cobrar nada, pues si, al otro día la llamé y nos pusimos de acuerdo”. (El hombre con un guiño y varios movimientos de su cuerpo nos hizo ver lo que había pasado entre ellos)*

Los relatos normalmente vienen acompañados de críticas sobre las complicaciones que ocasiona la falta de medidas acertadas para enfrentar el problema de las colas. Aunque es claro que sienten intensamente la experiencia, en general no le encuentran sentido a lo que está pasando y, por tanto, les cuesta responder por las posibles causas que ocasionan el problema. Presumimos que se encuentran atrapados en su presente inmediato, incapaces de valorar otra cosa que no sea la pura y dura realidad que viven, de ahí la acusación que algunos críticos hacen acerca de la falta de reacción o de organización del colectivo para protestar.

*“Uno llega ve la cola y duda ¿tendré chance? ¿Hago la cola o no la hago? pero qué le vamos a hacer, no hay elección, entonces va uno hasta el final y pregunta ¿quién es el último? ¿Con qué se sienta la cucaracha?”*

*“Hemos gastado hasta el modo de caminar yendo de un lugar a otro para ver qué hay, a veces compras un producto en un lado y luego tienes que correr para otra parte a buscar otro y así se te va el día”*

*“En esta cola uno camina, se cansa, vela, bebe, habla, mira, se arrecha, pero no vive, uno sólo respira y come porque tiene boca, pulmón y estómago”*

*“No podemos hacer mas nada sino mal comer lo mismo todos los días, cambursito verde con guarapo”*

*“De qué más vamos a hablar sino de la comida, de los precios, de lo que no se consigue, de cómo hacer con lo poquito que una encuentra, de eso es lo hablamos todos, de más nada”*

Escuchamos fustigaciones, expresiones grotescas como *“por qué carajo le viene a suceder esto a uno, y ahora, mierda!, nunca en mi puta vida había visto algo así”*. Si tomamos esta lamentación como un síntoma derrotista, podría creerse que el interpelado piensa que nada se puede hacer, salvo esperar. Sin embargo, la expresión encubre un enérgico reproche.

Por supuesto, si se consideran los hechos desventajosos percibidos en el presente, éste aparece como desvalorizado, o en todo caso, queda reducido sencillamente a un pliegue desde el cual se contempla un pasado concebido como mejor: *“éramos felices y no lo sabíamos”*.

Durante las entrevistas conversamos con ciudadanos que se auto catalogaron como chavistas o que alardeaban de apoyar al gobierno, pero en cuanto apagábamos el grabador se desahogaban profiriendo una retahíla de insultos en contra del presidente. Esto sucede porque son personas que guardan cierto agradecimiento por los beneficios que han recibido y que les inhibe criticar al gobierno abiertamente. Asimismo, nos encontramos con gente que siente miedo de perder la casa, la pensión, la bolsa de comida que le llega eventualmente a través de los CLAP, o el bono que ocasional y condicionadamente le depositan en un “monedero” a través del carnet de la patria. Otros porque están recibiendo alguna prebenda de algún organismo oficial o están “enchufados” en el gobierno, como se dice popularmente.

*“Como que estás haciendo la dieta de Maduro, estas hecha un hueso”* (alusión sarcástica a la desacertada política del Presidente de la República en materia de alimentación)

*“Yo soy chavista, pero no madurista, si Chávez no hubiera muerto yo no creo que estaríamos como estamos”*

*“Pensaran que soy malagradecida, pero qué hago yo con que el gobierno venga cuando le da la gana, a darme una bolsa, que por cierto no es regalada y que no alcanza, mejor sería que surgiera los supermercados con comida barata”*

En la cola el ciudadano pareciera sentir la necesidad de aferrarse, a todo trance, a un poder factico y temporal, el cual legitima a través de la territorialidad del espacio tolerado o autorizado. Este espacio temporal, es un espacio en torno al individuo del cual este se apropia en cualquier punto de la cola. Al estar ocupando un lugar, el ciudadano común lo demarca y hace de ese lugar su enclave cargándolo de sentido y de valor. Sabe que el espacio le permitirá acceder al objeto que quiere alcanzar. Este poder temporal adquiere más fuerza a medida que el ciudadano se aproxima al objeto que representa su recompensa final. El poder temporal supone una territorialidad que, según las modalidades del movimiento, puede expandirse arbitrariamente. Sucede que durante el proceso se dan circunstancias que originan colisiones. La infracción ocurre cuando un individuo se entromete en el cupo o reserva que reivindica para sí otro individuo (Goffman, 1971). Se asume que, cuando se agrega otro al espacio temporal, el poder que se ejerce está por encima de quien está delante y detrás de él, se presenta entonces una adecuación de lo normado transitoriamente. El meter a alguien en la cola supone desplazar y anular tácitamente el derecho de otro, aunque no exista un marco normado para ese hecho social. Se manifiesta una arbitrariedad y una exaltación o abuso del poder subjetivo.

*“¡La cola! ¡La cola! ¡Un coleado! ¡Sáquenlo!”*

*“Señora usted no va ahí, vaya a hacer su cola allá atrás, qué se cree (...). Esa vieja gordinflona me dijo que yo era una muerta de hambre porque no quise que se me metiera, ¡habrase visto semejante grosería!”*

*“Disculpe, yo iba aquí, lo que pasa es que tuve que ir al baño un momentico, pregúntele al señor, verdad señor, verdad que yo había llegado aquí antes”*

*“Resulta que hice mi cola como Dios manda, me tocaba por mi numero de cédula, le cuento que madrugué, estaba como de 30 en la cola, y unos puestos más adelante de mi, ya para cuando iban a abrir, llega una señora y dice ‘aquí van 10 camaradas’, entonces la señora que estaba ahí le respondió que no, que no le iba a meter a mas nadie porque ella estaba allí desde la noche, ajá, entonces la mujer saco un puñal y le dijo ‘ahora te meto 20 y si no te gusta te coso’. Todas nos quitamos, queremos vivir”*

Por supuesto, al tiempo colectivo e individual se le otorga un valor cada vez más significativo a medida que llegan más personas a la cola. Este evento insta a cuantificar y cualificar: *“duraré más de una hora”, “tendré que avisar que me tardo”, “me tocará madrugar”, “no creo que me alcance el tiempo”*. Estas son expresiones que se escuchan corrientemente en las colas.

El venezolano ahora sabe que al toparse con una cola necesita invertir en promedio de dos a cuatro horas como mínimo para comprar un producto de primera necesidad. Estas horas “muertas” suponen un cambio significativo en su estilo de vida. Significa levantarse más temprano, tomar los medios de transporte con antelación,

acostarse más tarde. La carga emocional, agregada al cansancio corporal previo a la cola, produce inequívocamente ansiedad y stress, hecho que se refleja en cambios en la administración del tiempo personal, cambios en los hábitos alimenticios y cambios corporales.

*“En estas colas he perdido hasta la noción del tiempo, de lo que es temprano y de lo que es tarde”*

*“Lo que más me amarga es que esta parálisis viene a pasar ahora cuando estoy en mi etapa más productiva”*

*“No sé, ahora nos las pasamos con un hambre que no se nos quita con nada, aunque de risa, cuando comemos de broma nos comemos el plato”*

*“Cuando estoy solo, trago grueso y me aguanto las ganas de comer, hago como el perro, me voy a dormir para olvidar el hambre”*

Por cultura e idiosincrasia, la mayoría de los venezolanos reaccionan a las largas colas para comprar productos de primera necesidad. Es un hecho traumático e indignante, y es por lo que se resisten a admitirlo y a dejarlo pasar sin consecuencias. Sin embargo, existe una minoría con posibilidades económicas a la que no le afecta la situación debido a que tienen otras opciones para satisfacer sus demandas. Este sector permanece en su posición social y sustenta un segmento económico dispendioso.

*“Soy muy mal pobre, yo no soporto mas andar en una cola, no señor, esa vaina me estresa, me sube la tensión, prefiero pagar lo que tenga que pagar”*

*“En mi trabajo me veo obligado a bajar la cabeza ante el dueño, me da vergüenza decirlo, pero él es quien me da de comer”*

Pero lo incuestionable es que para la generalidad los cambios sobrevenidos han afectado sensiblemente la existencia convencional y la sociabilidad, principalmente lo relativo al menú alimenticio, la dieta familiar y la forma de preparación de los alimentos. Como no se consigue la cantidad de productos, inclusive los más esenciales, se ha producido una modificación substancial de los hábitos alimenticios, así, por ejemplo, la tradicional arepa ha sido sustituida por el casabe o el cambur verde, el azúcar por la panela, el aceite y la mantequilla por la manteca, etc.

*“Hacemos arepa de auyama con yuca y nos las comemos con encurtido picante que hacemos nosotras mismas”*

*“Los domingos vamos casa de una tía a cocinar con leña, hacemos una olla de sopa para toda la familia, cada quien pone algo, unas patas de pollo, papas, chayota, ají, cilantro, y nos vale para toda la semana”*

En la cola se vende comida, bebidas calientes o frías y utensilios para hacer ameno el discurrir en ella. Hay quienes se abstienen de adquirirlos por economizar y prefieren acarrear su sustento, mientras otros justifican la venta y reconocen que los

vendedores cumplen una labor provechosa, además de que ganan algo para llevar a sus casas.

*“Reconozco que yo era de los que decía que hacer cola era horrible. Yo era muy impaciente, ahora no tanto, es diferente, porque he cambiado y eso se lo debo a las colas, y no porque me haya acostumbrado, lo que pasa es que ahora gasto mi tiempo y saco provecho, pues revendo lo que compro y no me puedo quejar”*

Independientemente de las transacciones informales que allí se realizan, se crea un submundo económico. La necesidad aviva la imaginación y hacen su aparición vendedores ambulantes y emprendedores de todo tipo con una creatividad sorprendente para mostrar su mercancía: “árboles” de melcocha, cavitas de helados de frutas, aparadores con donas y obleas, pasatiempos, etc.

Quien se aprovecha de la necesidad de quien está en la cola proporciona una solución desde el submundo económico a través de la reventa o la economía informal. En los alrededores se ubican camiones con verduras y frutas, se instalan recuperadores y reparadores de artículos que estaban en desuso y que son revalorizados, se exhibe mercadería de segunda mano en las ventas de garaje y los bazares. Todo esto está ocurriendo en el ámbito de las colas en Venezuela, originando rápidamente grandes cambios en el día a día del ciudadano venezolano.

## **Teorías, efectos y síndromes que amplían la comprensión del fenómeno más allá de las colas**

### Indefensión - desesperanza aprendida

La indefensión o desesperanza aprendida consiste en una sensación subjetiva que se interpreta como una inercia intelectual según la cual el individuo aprende a comportarse pasivamente, a creer que no puede hacer nada a pesar de que existen oportunidades reales de cambiar una situación adversa. Esta actitud la hemos constatado varias veces en las colas y es exteriorizada en una variedad de frases: *“No lo lograremos, para qué vamos a reclamar”, “Esto se lo llevó quien lo trajo”, “No hay mal que dure cien años, ni cuerpo que lo resista”*. Esta indisposición tiende a generar en la población letargo y anula sus reacciones. Algunos admiten que es porque tienen miedo, otros porque se sienten desamparados y prefieren dejarlo todo en las manos de Dios. *“Nos han dejado abandonados a nuestra suerte”*. La minusvalía los lleva a sentirse menesterosos y quienes abrigan algún consuelo apenas claman por ayuda y protección. En la práctica se quedan esperando que sean otros los que decidan como una forma de infantilismo. Este abandono ha sido reforzado por ciertas políticas desplegadas por el gobierno al intentar

privar a la gente de sus responsabilidades mediante promesas y dádivas. Las personas que no disponen de otra opción las aceptan dócilmente. Como la responsabilidad es una carga a menudo difícil de llevar muchos prefieren dejar que sean otros los que decidan por ellos, así ello signifique degradarse o humillarse. La atracción por este sistema autoritario, sentida inconscientemente, proviene de un cierto miedo a la libertad y a la asunción de compromisos. Al respecto, trabamos conocimiento con una señora que lleva siete años haciendo guardia en un terreno porque un vocero gubernamental le prometió adjudicarle un apartamento en esa superficie que ella debe velar penosamente. Cuando le preguntamos por qué obedecía a ese requerimiento nos respondió que si no lo hacía la sacaban de la lista de adjudicatarios. Otra nos decía: *“mira, si no te sacas el carnet de la patria no te van a dar nada”*. Igual ocurre con un grupo de vecinos que se censaron en la UBCH (Unidad de Batalla Hugo Chávez) *“para conseguir que nos incluyan en el registro y nos traigan las cajas del CLAP”* (contentiva de alimentos)

#### Teoría del “entubamiento” (antena, ancho de banda y visión tipo túnel)

Una antena es la parte de un sistema transmisor o receptor diseñado específicamente para emitir o recibir señales. El ancho de banda es la cantidad de información o de datos que se puede enviar o recibir en un período de tiempo dado. Cuando el ancho de banda se reduce entonces las señales que entran o salen del sistema transmisor se disminuyen o se pierden. Ello ocurre, por ejemplo cuando la persona sintoniza un solo canal de televisión (Vgr. CVTV- Canal oficial) y únicamente avizora y repite los mensajes que difunde dicho canal. Es un efecto de “entubamiento”. Este hecho lo apreciamos en partidarios del gobierno que suelen emplear un mismo discurso para explicar diferentes situaciones complejas: *“no hay comida por la guerra económica que hacen los oligarcas”*. Se trata del estrechamiento del campo perceptivo. De ello resulta una percepción desfavorable y estereotipada de la oposición que genera una visión dicotómica y excluyente: nosotros-ellos. Se da un quiebre del sentido común y surgen posiciones rígidas e intolerantes que suplantán la discusión, el diálogo o debate de posiciones plurales. La visión tipo túnel es el estrechamiento del foco de atención, el centrar toda la atención en una sola cosa, por ejemplo: *“no puedo pensar en otra cosa que no sea comida”*. Quien no tiene sus necesidades básicas satisfechas difícilmente pueden plantearse una reflexión sobre el sentido de su vida. Se trata de una visión como la de los caballos que usan “gríngolas” para obligar la mirada en una sola dirección.

#### Teoría de Maslow o jerarquía de las necesidades humanas

Para Maslow el hombre necesita asegurar sus necesidades básicas (fisiológicas) para estar en consonancia consigo mismo y con los otros. La escala de las necesidades se describe como una pirámide de cinco niveles: los cuatro primeros niveles pueden ser agrupados como necesidades de déficit o primordiales; el nivel superior corresponde a la "autorrealización", la "motivación de crecimiento", o la "necesidad de ser". La idea básica es que sólo se realizan las necesidades superiores cuando se han satisfecho las necesidades inferiores. Las fuerzas de crecimiento dan lugar a un movimiento ascendente en la jerarquía, mientras que las fuerzas regresivas empujan las necesidades hacia abajo en la jerarquía. Si la persona no remonta en la escala descenderá a lo que Darwin llama estado de animalidad o salvajismo social. Esta cuestión es congruente con nuestro análisis pues quien habitualmente está en una cola no hace más que preguntarse por lo más elemental o básico: *¿Qué venderán? ¿Qué habrá hoy? ¿Qué comeremos hoy?* Y, más aún, puede llegar a emplear medios agresivos para hacerse con lo necesario para subsistir.

#### Psicoesclerosis cultural

Es una actitud rígida ante las cosas, ante la vida. Se trata de un término que procede de la psicología. La psicoesclerosis vendría provocada por el hábito de pensar de una manera mundana, sencilla, o perezosa. Este hábito se ve potenciado según muchos psicólogos por los medios de comunicación de masas y el consumo funcional constante de productos que no requieren inducción ni grandes procesos mentales. Algunos psicólogos lo denominan "fijación funcional a la trampa de la rutina". El resultado es ver sólo la manera obvia y más cómoda de solucionar un problema. Para Paul Kaufman y Michael Ray ( ) se trata de un "endurecimiento de las actitudes". La psicoesclerosis se relaciona con otros fenómenos psicológicos como el hipernarcisismo, el consumo masivo de televisión, la simplificación del lenguaje, la precariedad de la enseñanza, la falta de lectura motivada, la simplificación del lenguaje. Por tanto es comprensible que cuando falta el ejercicio mental sobreviene el analfabetismo funcional, es decir, se puede leer y calcular a nivel básico, pero sin saber comprender los contenidos. Esta apreciación explica la actitud de numerosos interlocutores encontrados en las colas, los cuales sostienen tercamente sus puntos de vista aunque se les demuestre que sus conocimientos son desacertados: *"es así porque sí, bueno, porque sí, porque yo lo digo", "a mí nadie me va a sacar de mi idea"*.

#### Síndrome de la esclavitud satisfecha(Bertrand Regader)

El problema del esclavo no es sólo la calamidad que tiene que soportar por su condición, sino la matriz de pensamiento que no le permite cuestionar su esclavitud. El

síndrome se refiere al hecho de que algunas personas, a pesar de vivir una vida objetivamente miserable, parecen estar no solamente resignadas, sino agradecidas con su existencia. Lo peor de la vida del esclavo es que, además de la humillación y el trato degradante, se siente satisfecho y hasta agradecido de la vida que le ha tocado y del trato que recibe. Esta satisfacción paradójica es propia del neurótico adaptado (Regader, ), que no reflexiona acerca del futuro y reduce la complejidad de la vida a la satisfacción inmediata de la rutina diaria. Aunque puede pensarse que se trata de adaptación y de optimismo, lo cierto es que es una forma de autoengaño que pasa desapercibida por el individuo. En las colas observamos personas que padecen de este trastorno, que le impide cuestionar su estado de sumisión y aceptan con una pasividad resignada y sin reparo alguno las condiciones de menesterosidad. Carecen de determinación para querer revertir su vida, las cadenas no le sujetan el cuerpo, sino la mente.

#### La servidumbre voluntaria

La servidumbre voluntaria describe un fenómeno colectivo que consiste en la pasividad y el consentimiento tácito ante el dominio de la autoridad (La Boétie). Tal disposición puede deberse, en principio, a la cobardía, a la autoinculpación, la costumbre y a una tendencia a la domesticación. Es lo que ocurre con los fanáticos que son víctimas impotentes de la ideología desarrollada por el gobierno a través de la iteración de la propaganda como arma de coerción, pues con base en ella logra perpetuar su acción monopolista y “revolucionaria”. Aquellos, con su obediencia ciega, en realidad están a merced de quien les esquilma económicamente y le niega la capacidad de decisión. Otra razón por la cual se da la servidumbre es por el miedo frente a la ramificación del poder y de sus privilegios. El autócrata no actúa solo, se vale de una legión de funcionarios y de voceros cooperantes a todo nivel, que defienden a ultranza el poder establecido, lo que busca es hacer participar a los dominados en su propia dominación. Este modelaje lo pudimos evidenciar no solamente en las fuerzas del orden público, cuando abusaban en sus maniobras de control, sino también en personal civil integrante de los denominados consejos comunales, los cuales empleaban procedimientos bruscos para organizar a la gente en las colas.

#### Síndrome de Estocolmo

El síndrome de Estocolmo es una reacción psicológica en la que alguien que es víctima de algún tipo de abuso de poder, injusticia o arbitrariedad (como un secuestro o violación) tiende a desarrollar una relación de complicidad y un vínculo afectivo hacia



quien lo dobliga. Habida cuenta de que el opresor no ejerce bruta violencia y se presenta como “benefactor”, las víctimas, por agradecimiento a esa muestra de “humanidad”, la malinterpretan y establecen una relación de acercamiento emocional hacia aquel. En estos incidentes las víctimas a veces ostentan una conducta infantil, pues procuran “portarse bien” para evitar la embestida del agraviante o bien para obtener su compasión. De ahí que le demuestran lealtad, a pesar del riesgo de abuso que esta lealtad supone y aun sabiendo que tienen posibilidades de librarse de su dominio. Esta situación la soportan debido a que las víctimas acaban minimizándose, negándose a sí mismas, siendo dóciles. Se trata de un mecanismo de supervivencia en el que, por el sentimiento de dependencia que se crea, no solamente consienten y justifican los actos de quien detenta el poder, sino que terminan poniéndose de su lado. La vejación (humillación) se va olvidando para mantener el sentimiento de consuelo (alivio) y conmiseración. *“Yo sé que estamos pasando hambre, pero es que no los han dejado gobernar”, “al menos no nos tratan como perros”.*

#### Efecto espejo/efecto halo

En general, en cualquier cola convencional, se espera que las personas cooperen con otras personas a las que no conoce y a las que no volverá a ver. Ello obedece a reglas de comportamiento no escritas. Joseph Henrich (Henrich, 2003, pág.1) descubrió que la acción de reflejar como un espejo a los demás está en nuestra genética. Según este autor tenemos una habilidad imitativa que, mediante la producción de equilibrios de comportamiento múltiple, durante muchos años atrás, ha generado más salud, mejor desarrollo económico, entre otras cosas. Esta peculiaridad fue denominada como “Efecto espejo” por Pease (Pease, 2006, pág. 204), impresión que hace que los demás se sientan cómodos. De ahí que se puede concluir que la sincronía que se presenta en una multitud fomenta la sensación de seguridad en las personas. El efecto halo alude al reforzamiento de la permeabilidad de un evento. Cuanto más larga es la cola y la espera, mayor es la expectativa y más ambicioso se vuelve el propósito de la búsqueda. De ahí que, el usuario sienta una gran satisfacción cuando logra obtener el servicio o el producto (costo psíquico/beneficio emocional). Se supone que si una gran cantidad de personas están haciendo lo mismo, deben saber algo que los demás ignoran (Cialdini, 2001) y esa información les confiere cierto poder. Esta presencia, a su vez, atrae a una mayor proporción de pasantes, los cuales, al asimilarse a la cola adoptan el comportamiento de los que ya están ahí (Milgram, 1989; Knowles 1976). Este hecho se da frecuentemente en las calles de la ciudad, ya que cuando la gente ve que se está empezando a formar una cola en la puerta de algún establecimiento inmediatamente surge una cantidad de

personas de todas partes, se bajan de los buses, se convocan por celular, etc., hasta que se crea el arremolinamiento.

### Anomia / desviación social

Como en una cola las personas están sometidas a presiones, no debe extrañar la existencia de personas con conductas divergentes, no porque tengan tendencias delictivas, sino porque reaccionan de manera normal a la situación anormal en que se encuentran. Se trata de reacciones normales de personas normales ante situaciones anormales. *“¿Acaso yo soy un bicho raro que veo que todo en este país está mal?”*. Estas actuaciones anómalas se refuerzan debido a la existencia de una impunidad generalizada. El presidente de la sociedad venezolana de psiquiatría (Rodríguez, 2016) declaró en una entrevista que Venezuela podría ser reconocida como una sociedad enferma, cuya principal patología es la anomia (como la definió Durkheim), es decir, la ausencia de valores que rijan la conducta humana y la doten con algún sentido axiológico. Prevalece el cinismo político, la vaciedad cultural y la desesperanza. La desconfianza se generaliza, y sin confianza, el contrato social se disuelve y los individuos quedan a la defensiva luchando por sobrevivir. Cunde la desesperanza ante las políticas que pretenden reducir el nivel de aspiraciones e inhibir la protesta por mejores condiciones de vida.

### Experimento de Ruptura de Garfinkel

Harold Garfinkel (2002) afirmó que el objetivo del experimento fue “hacer visibles las escenas triviales”. Para hacer eso, comenzó con escenas familiares, de la vida diaria, y luego “conflictivas”. El “conflicto” llevó a que los participantes actuaran marcadamente “fuera de lo común”, haciendo esto notorio. Es decir, interrumpir los procedimientos normales de manera que pueda observarse y estudiarse como se constituye y reconstruye el mundo cotidiano, en búsqueda de su normalidad. Corresponde a operaciones ejecutadas con el fin de multiplicar las características insignificantes de los ambientes percibidos, para producir y mantener perplejidad, consternación, y confusión... y para producir interacción desordenada (Garfinkel 2002: 37-38). En efecto, en las colas no faltan las alarmas, los saboteos, los anuncios inesperados que provocan reacciones desordenadas, de consternación y de sobresalto. Un ejemplo de tal situación sucedió durante nuestra indagación. Eran las cinco de la mañana, hacíamos cola en un supermercado del centro de la ciudad desde primeras horas de la madrugada, de pronto aparecieron varios guardias nacionales y dijeron que ese día no había productos regulados para la venta. Apenas se difundió la noticia ocurrió una estampida, una muchedumbre se

precipitó hacia la parada de las busetas que llegaban a esa hora, otros corrieron desenfrenadamente en varias direcciones, todos se dirigían hacia otros supermercados ubicados en la zona.

### Síndrome de Burnout o de la cabeza quemada

Una amplia proporción de venezolanos padece el síndrome de burnout, personificado en el “ya no puedo más”. El síndrome fue descrito por Bradley (1969) como una metáfora (“Burnt-Out Staff”) de un fenómeno psicosocial: personas con la “cabeza quemada”. Consiste en una respuesta prolongada de estrés ante los múltiples factores estresantes que se presentan en el trabajo o en actividades arduas que envuelven fatiga, impericia, cansancio, rendición y negación de lo que lo causa. Según la neuropsicóloga Rebeca Jiménez (2018) “a los ciudadanos nos han desmontado emocionalmente como lo hicieron con el Estado y no nos hemos dado cuenta de eso”. Se trata de un proceso de despersonalización, de descalificación y de desenergización del venezolano que lleva al menos dos décadas. El ciudadano se encuentra en un atolladero psicológico, social y económico y solo busca sobrevivir. La experta considera que es un problema de autoestima análogo a lo que ocurre en una relación psicótica, tóxica, en la cual una de las partes somete a la otra y esta lo permite. Sucede cuando el agresor, que tiene el poder, descalifica, mella la autoestima del otro, lo deja indefenso y le hace sentir que el mundo está en contra de él. De acuerdo con este argumento los venezolanos perdieron los mecanismos de defensa, su objetivo es sobrevivir y no enfrentar al gobierno. “*O te mueres de hambre y de tristeza, o buscas las fuerzas que te quedan para sobrevivir*”. Por supuesto, las principales víctimas son los más débiles, los más vulnerables y dependientes, valga decir, el contingente empobrecido que no tiene otra alternativa que apilarse en las insufribles colas ciudadanas.

### **Bibliografía**

- Bosqued, Marisa (2008). Quemados, el síndrome del Burnout: qué es y cómo superarlo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A. p. 208. ISBN 9788449321474
- Bradley, H.B. (1969). «Community-based treatment for young adult offenders». *Crime and Delinquency* 15 (3): 359–370.
- Carlin, Maicon; Garcés de los Fayos Ruiz, Enrique (2010). «El síndrome de burnout: Evolución histórica desde el contexto laboral al ámbito deportivo». *Anales de Psicología* 26 (1): 169–180. ISSN 0212-9728.
- Cialdini, R. B. (2001). The science of persuasion. *Scientific American*, 284, 76-81
- Durkheim, E. (1965) El suicidio trad. por Lucila Gibaja, Buenos Aires, ed. Schapire, 1965.

Garfinkel, H. (2002) El programa de Etnometodología: Resolviendo el aforismo de Durkheim. Lanham, MD: Rowman&Littlefield,

Goffman, E. (1993) La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires

Jiménez, R. (2018). Al venezolano lo han desmontado emocionalmente en [http://www.el-nacional.com/noticias/sociedad/venezolano-han-desmontado-emocionalmente-como-estado\\_233919](http://www.el-nacional.com/noticias/sociedad/venezolano-han-desmontado-emocionalmente-como-estado_233919)

Kaufman, P. y Michael R. (2015). El espíritu creativo en <http://www.netdux.com/med1/curso1.htm>

Knowles, N. (1970) El efecto del halo o cuando nuestra mente es un misterio en <https://www.recursosdeautoayuda.com>

La Boétie, É (1572) Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno

Milgram, S. (1988). Obediencia a la autoridad. En J.R. Torregrosa y E. Crespo (Comps.). Estudios básicos de la psicología social. Barcelona

Pease, A. (2006) El lenguaje del cuerpo en <https://utncomunicacionprofesional.files.wordpress.com/2012/04/allanpease-ellenguajedelcuerpo.pdf>

Piepers, J. (1961) Sobre la esperanza. Madrid 1951 (3 ed. 1961)

Regader, B. (1989) Esclavitud satisfecha en <https://psicologiaymente.com/social/sindrome-del-esclavo-satisfecho>

Rodríguez, W. (2016) [http://www.el-nacional.com/noticias/sociedad/afirman-que-venezolanos-viven-una-esquizofrenia-colectiva\\_63140](http://www.el-nacional.com/noticias/sociedad/afirman-que-venezolanos-viven-una-esquizofrenia-colectiva_63140)

# **Una manifestación tradicional venezolana llamada “Vasallos de la Virgen de Candelaria”**

**Alfonso Garrido (\*)**

(\*) Intérprete, docente, investigador y coreógrafo. Egresado con honores del Instituto Universitario de Danza (primer promoción). MSc. en Etnología. Doctorante en Ciencias Humanas. PEI (nacional-ULA), ADG, miembro del Consejo Internacional de la Danza CID-UNESCO, Director de la Escuela de Artes Escénicas – Universidad de los Andes, Profesor Asociado en la Facultad de Arte.

### **Resumen**

La presente investigación-reflexión es parte de una indagación producto del trabajo etnográfico realizado en la comunidad de "La Parroquia" (Municipio Libertador, Parroquia Juan Rodríguez Suárez, Estado Mérida, Venezuela) en los años 2010-2012, donde se analiza y reflexiona sobre la manifestación en cuestión, entre otros tópicos toca: Abordaje general del contexto socio-histórico-cultural, Aspectos fundantes de la manifestación, Partes del ritual, Dualidad matriarcado-patriarcado a partir del análisis de aspectos relacionado con la "Virgen de Candelaria", Mitos de aparición de la Virgen, Especificidades sobre la "Fiesta" para finalizar con una descripción del ritual en general entre lo que destaca la Danza de los Vasallos por ser representación importante de su acervo cultural.

**Palabras clave:** Ritual, Descripción de la Danza de los "Vasallos de la Candelaria"

### **Abstract**

The present investigation-reflection is part of an investigation product of the ethnographic work carried out in the community of "La Parroquia" (Libertador Municipality, Juan Rodríguez Suárez Parish, Mérida State, Venezuela) in the years 2010-2012, where it is analyzed and reflects on the manifestation in question, among other topics touches: General approach of the socio-historical-cultural context, Fundamental aspects of the manifestation, Parts of the ritual, Matriarchy-patriarchal duality from the analysis of aspects related to the "Virgen de Candelaria", Myths of appearance of the Virgin, Specificities on the "Party" to end with a description of the ritual in general among which highlights the Dance of the Vassals for being important representation of their cultural heritage.

**Key words:** Ritual, Description of the Dance of the "Vasallos de la Candelaria"

“Estas Escuelas Infantiles de Folklore funcionan en la calle, en cualquier patio, en ellas incorporamos a cualquier niño y adolescente [...] allí aprenden los diferentes aspectos y secretos de la ejecución de las manifestaciones de canto y danza tradicional de su pueblo, gracias al apoyo de los ancianos de mayor trayectoria en la ejecución de éstas, quienes jugando con los niños, tocando los tambores y desarrollando habilidades y destrezas para bailar las danzas tradicionales, forman una nueva generación de cultores capaces de conservar este legado.”

Juan de Dios Martínez

### **Introducción**

La Virgen de Candelaria, de la candela, de la candela de la purificación... Una vez más, la madre de Jesús se materializa dando inicio a todo un devenir histórico, ritual y humano donde se conjugan tantas variables (inaprehensibles por momentos), tantos sentires, que si bien es cierto podrían cuestionarse desde la mirada científica, otra cosa es vivirla en pleno desarrollo y observar en las miradas de los creyentes (y sentir desde tu ser) que existe una conexión tan profunda que inevitablemente toca tu corazón... al instante, comienzas a redimensionar todo aquello científico y tu vivencia (tu sentir) comienza a dar los más sorprendentes destellos de palpables realidades que acontecen... que te acontecen.

Es probable que aquella Candela, a propósito, haya purificado mi existir en ese momento, mi fe se renueva... otra vez creo y siento que una posibilidad (remota) pueda ocurrir, aquello que llaman milagro se manifiesta. Como el ave fénix, la fe remonta haciendo volar las esperanzas... y las realidades!!!

## Desarrollo

Los “Vasallos de la Candelaria” es una tradición en la que convergen marcados elementos indígenas, africanos e hispánicos, enmarcados en el contexto del culto católico y la herencia cultural agraria venezolana. Expresión que alude a la fertilidad mediante danzas, músicas y expresiones verbales alusivas a la siembra y cosecha del maíz en un marco de acciones dramáticas donde están presentes las alabanzas, el sacrificio, la flagelación y las ofrendas.

“El período de la conquista es clave en la fundación de lo que se considera la merideñidad. Su asiento biológico, étnico, está conformado por tres raíces. La aborígen con su cultura, cosmovisión y representaciones sociales. La europea o más específicamente española, con un conquistador avaricioso, ladrón y asesino, quien traía consigo la espada, a quien se sumó el fraile con la cruz y su tesis evangelizadora, etnocida, la lealtad a una corona y sus instituciones fundadas en esta “tierra de gracia.”. La tercera, por la etnia negra, africana, hoy afroamericanos, afrodescendientes, con sus sistemas religiosos, tecnologías varias y sus valores culturales, acompañada por el ritmo variado de sus tambores.” (Carrillo Julio, 2008: 20-21).

En este sentido “Considerar el origen de los grupos étnicos y de sus correspondientes espacios habitacionales, tiene importancia, por constituir los actores, factores que generaron y generan los procesos, los sistemas de significación que, como esquemas transmitidos históricamente, permiten comprender e interpretar, el fenómeno conocido bajo el nombre Vasallos de La Candelaria.” (Ibídem: 41).

Agrupados bajo la forma de Cofradía, Carrillo refiere que la misma “...devino en una institución aglutinadora de los explotados, en espacios para la solidaridad entre los explotados, el reconocimiento de la concepción grupal por razones étnicas, lo que derivó



en reconocimiento de "raza" y clase, en factor de resistencia, o como lo afirma Bracho Reyes, en contra-culturación y refugio de africanía." (Ibídem: 28).

Con la Bendición del Fuego de la Candelaria inicia "formalmente" este ritual (anteriormente ya se han hecho otras actividades, como el novenario y la peregrinación) que según los libros no tiene fecha de inicio (como la mayoría de nuestras manifestaciones tradicionales, la fecha de origen es dudosa); documentos reseñan fechas diversas sobre cuándo la Virgen de Candelaria hace su primera aparición en la Hacienda La Concepción en la localidad de Zumba (Estado Mérida, Municipio Libertador, Parroquia Juan Rodríguez Suárez), pero según su Capitán, el Sr. Porfidio Urbina (Llamado también Porfirio o Alirio), en su ponencia dentro del marco de las "II Jornadas de reflexión sobre la danza tradicional popular – su investigación y proyección" realizadas en el año 1996, acota que:

"De la investigación realizada acerca de la aparición de la Virgen de la Candelaria [...] se desprende que no hay fecha cierta o exacta sobre la aparición [...]. Tomando como referencia el nombramiento del primer Presbítero Victorino Jaimes, el cual se origina en el año 1804 y revisados como fueron las demás actas y documentos del Archivo Histórico Arquidiocesano, no queda determinado de forma alguna, fecha exacta de creación de los Vasallos de la Candelaria [...]." (Urbina Porfidio en Strauss y otros, 1997: 100).

Sin embargo, más atrás, en el mismo texto, nos comenta que "[...] en lo que respecta a los Vasallos de la Candelaria, con unos 165 años o más de tradición de lo típico y de lo autóctono, dentro de los que me cuento como Segundo Capitán, con casi 50 años dentro de los mismos." (Ibídem: 97,98). Esto podría explicarse cuando se sabe que Porfidio es el

décimo primer capitán de los vasallos de la candelaria y teniendo presente que el período de cada capitán oscila entre los 15 años, se puede decir que tienen un promedio de más de ciento cincuenta años.No obstante, en distintas ocasiones durante el desarrollo de la manifestación en febrero del 2012 (donde participé esta vez como etnógrafo), se jactó de decir muy orgulloso y entusiasmado, "lleva más de doscientos años"...

La Virgen de Candelaria es la concreción de un hecho, representa (para muchos) la posibilidad de lo imposible, y esta imposibilidad puede ser hasta la vida misma. El 2 de febrero sus vasallos, sus devotos, sus promeseros, en fin, todo aquel creyente se va acercando a la Iglesia de La Parroquia, lugar del segundo asentamiento de la ciudad de Mérida, para dar inicio a la misa; antes, el novenario ya ha ocurrido, también los ensayos de la danza. Durante la misa es que tiene lugar la Bendición del Fuego de la Candelaria; es un momento mágico, de pronto, la luz de una vela se multiplica en las manos de casi todos los asistentes... Al finalizar la misa, comienza una procesión por las calles de La Parroquia, entre ellas la calle vieja. Algunas casas o "negocios" (como suele llamarse a los locales comerciales) hacen un altar, allí se lleva a cabo una parada para hacer los honores respectivos; la procesión continúa, la Virgen podrá, otra vez, ir adentrándose aún más en los corazones de sus creyentes, que por cierto no son pocos.

Termina la procesión frente a la iglesia donde es colocada la Virgen en un altar especialmente diseñado para ella, quienes la llevan en hombros podrán ya descansar, "A las puertas del recinto sagrado, los vasallos entonan coplas a la Virgen, antes de dar

comienzo al baile que expresa la amorosa ofrenda de vasallos y creyentes.” (Hernández, Tulio y otros, 1998: 22).

Las historias narradas, cuentan que la aparición de la Virgen ocurrió en Zumba, poblado situado un poco más abajo de La Parroquia, pero actualmente reposa (todo el año) en la iglesia de La Parroquia, aun cuando en Zumba (lugar donde el 3 de febrero se repiten las ofrendas) también tiene una iglesia (más pequeña); Jacqueline Clarac nos refiere en su libro “Dioses en Exilio” (donde, entre tantas cosas, hace un análisis de cómo se hacen los recorridos para las deidades varones diferente de cómo se hace para las hembras), que anteriormente la Virgen permanecía en la iglesia de Zumba de donde era sacada y “subida” hasta la iglesia de La Parroquia, es decir, lo contrario de lo que ocurre hoy día, en este sentido se da una suerte de “ascensión”; la Virgen aparece abajo, es llevada arriba (relación arriba – abajo / cielo – infierno) donde permanece durante todo el año; el 2 de febrero sale, el 3 baja a su lugar de aparición y ese mismo 3 vuelve a subir, lo que pareciera sugerir una muy particular lectura:

- Sus devotos pueden ir para “arriba” (pueden entrar en relación con los dioses, en su espacio divino).
- Brindarle honores a la Virgen de la Candelaria, entre ellos la danza (una suerte de petición para que acceda a venir a su espacio terrenal).
- Venir para “abajo” (a su lugar de aparición y encuentro con los seres no divinos).
- Celebrar su aparición, danzar de nuevo, dar agradecimiento por los favores recibidos y plantear nuevas esperanzas – milagros.

- Y llevarla para "arriba" (devolverla a su lugar divino...).

Para el andino, subir y bajar forma parte de su diario vivir, nace y vive entre montañas... si tiene que desplazarse por cualquier motivo (visitar a una comadre, comprar, labrar la tierra, trasladarse a otras localidades, etc.) tiene que estar consecuentemente bajando y subiendo. Esta dualidad está asentada en su pensamiento como en sus procesos de relación; este aspecto se abordará más adelante, sin embargo, Clarac nos acota que "La "bajada" de la laguna de los páramos (así como también los santos "bajarán", para volver a subir luego) refleja la experiencia cotidiana del campesino andino, quien siempre está bajando y subiendo." (Clarac, 1981: 83).

Otro aspecto tiene que ver con las familias pudientes... éstas se encuentran ubicadas en La Parroquia (segundo lugar de asentamiento de la Ciudad de Mérida) que es donde además se encuentra "la iglesia" (la de Zumba es más bien una capilla)... ¿Podríamos pensar que han actuado elementos políticos-sociales-religiosos para que fuese trasladada definitivamente la Virgen allá "arriba" donde están los "buenos"?

#### **Un apartado para analizar aspectos relacionados con la Virgen de Candelaria**

La importancia de la mujer en los procesos sociales es fundamental para el entendimiento de algunos aspectos de la manifestación, no como un elemento extraído y utilizado para lograr un objetivo, sino como un ser que está, vive, crea y se relaciona de igual forma que cualquier otro ser. Sobre este tema en particular, podría hacerse un estudio aparte ya que

estamos en un contexto socio-cultural donde imperan esquemas patriarcales y machistas dominantes (sobre esto consultar "Sobre feminidades... entre confesiones y realidades colectivas." Garrido Alfonso, disponible en: <http://issuu.com/cobaind/docs/cobaind5>).

Es por la mujeres que la manifestación se lleva a cabo... los hombres danzan, realizan la danza tan socialmente expandida y aclamada, pero es en la mujer en quien reposa la "responsabilidad" (desde el punto de vista social) del desarrollo de todas las actividades, ya que desde la motivación interna, aspecto directamente relacionado con lo humano y sentido de fe, es de donde parte todo el devenir del ritual. La mujer se hace cargo del hogar, de la educación de los hijos, de los oficios relacionados con la casa... ella sabe, muy bien, qué pasa, qué necesitan y qué no, sus hijos; es ella la que generalmente ofrece sus hijos a la virgen, como primer elemento – en ausencia de, por mencionar un aspecto, el económico, "La mujer mía trabaja más que yo en la Candelaria!!!" (Porfidio Urbina en conversación con el autor, 2012).

El 2 de febrero es el día "oficial" para realizar la Paradura del Niño, día en que se realizan también las ofrendas a la Virgen, la madre de Jesús (en cualquier representación, entre ellas, la Candelaria...) se da una suerte de contexto en contradicciones: su hijo Jesús se hace grande (se para – camina), ella se hace "mujer" (en los andes las mujeres que no tienen hijos son consideradas niñas), se desarrolla un ritual de fertilidad (lo cual atañe a la mujer porque la tierra "pare" los alimentos como la mujer a los hijos, sin embargo es poco tomada en consideración), la mujer participa (desde hace pocos años) en la realización del

ritual-danza, son los hombres los que la han realizado desde su inicio y estas cosas son socialmente más importantes y reconocidas... En este sentido la mujer queda "relegada" a realizar aquellas actividades que son llevadas a cabo en espacios "cerrados" como la cocina, la sala de la casa, etc., donde, desde el punto de vista social, son menos "importantes" o menos "valorados", confinando a la mujer de manera contradictoria, a una categoría inferior en un contexto donde precisamente se brinda honores a la feminidad...

Sobre la realización de la danza por los hombres quiero reflexionar sobre algo. Si bien parto de tales premisas planteadas anteriormente, últimamente he estado contemplando algunos aspectos que llaman mi atención y podrían "justificar" por qué es realizada sólo por ellos. La danza es alusiva a la preparación, labranza y recolección de productos de la tierra, las labores del campo las realizan los hombres por ser actividades donde se necesita fuerza y resistencia (mucho tiempo trabajando, llevar y traer bueyes, aguantar sol, lluvia, cargar sacos pesados, etc.), en este sentido podríamos pensar que como parte de una ofrenda a la Virgen que se hace a partir del trabajo de la tierra, sean ellos quienes la realicen, sobre esto desarrollaré otras ideas posteriormente... Claro está, que en nuestro contexto "contemporáneo - globalizador" tampoco me parecería extraño que muchas mujeres quieran hacerlo por aquello de la "igualdad"... prefiero quedarme con aquellas mujeres que desean participar de algo donde lo profundamente esencial es la fe...

## Sobre los mitos de aparición de la Virgen

“El dualismo se reproduce sin cesar en el pensamiento de los andinos, y su primera manifestación visible es la división “arriba / abajo.”

Jacqueline Clarac

Existen algunos mitos que se analizarán, se pondrán sin orden específico de importancia (o año de recolección, en el caso de los informados en investigaciones) con la intención de entender (aún mejor) aspectos relacionados con la manifestación:

### Mito 1:

“Según la historia conocida y contada por nuestros abuelos y bisabuelos, en un entable de café igualmente sembrado de cambures y árboles de ceibos, en medio de este entable una pareja de arrentarios o trabajadores de la hacienda habían construido su vivienda de bahareque y palma. Cuéntase que a la señora de la casa en sus quehaceres diarios de limpieza, barriendo el barrio de su casa, se le aparece una tabla, la que recoge sin mayor consecuencia y la coloca en un sitio cualquiera de su casa, pero para su sorpresa cada vez que hacía el acostumbrado aseo de su patio, dicha tabla se le aparecía al paso de su barrida. En última instancia, le llama la atención revisar dicha tablita y percatarse de la imagen allí estampada, y al contar de lo sucedido a su esposo estos deciden comunicarle al párroco del momento lo sucedido. Dícese que el cura sin mayor importancia tomó el retablo y lo colocó en su sacristía, para sorpresa de la señora a la que originalmente se le apareció el retablo, inexplicablemente éste se le vuelve aparecer en las mismas condiciones, este suceso se repite aproximadamente tres o más veces hasta que el Presbítero del momento decide participar al arzobispado, y es cuando al examinar dicho retablo se encuentra al pie del mismo una inscripción en latín que decía “María, Madre de Dios”. Cuéntase que ante lo sucedido el cura ofrece conformar una cofradía y llevarla a su sitio de aparición cada 3 de febrero, de cada año, celebrando la fiesta solemne el día 2 del mismo mes de cada año.” (Porfidio Urbina en Strauss y otros, 1997: 100, 101).

**Variables:** Una de las pocas narraciones transcritas, fenómeno ocurrido en la naturaleza, dos personajes (hombre y mujer, se presume de bajos recursos económicos), la aparición le ocurre a la mujer a través de un objeto (tabla) en las labores diarias de la casa (hecho repetido), objeto llevado a la iglesia (necesidad de aprobación por parte de la iglesia),

objeto vuelve a aparecer en la casa de la pareja (repetidas veces – tres o más), arzobispado examina objeto (instancia superior revisa, hecho no ocurrido anteriormente) encontrando inscripción en latín “María, Madre de Dios”, el cura ofrece conformar cofradía ante tal situación para rendir honores (de nuevo acciones desde la iglesia).

De lo anterior se puede pensar en dos escenarios, basados principalmente en las acciones de la iglesia (entiéndase iglesia como el conjunto de personas que inciden en las decisiones propias de la religión):

**1.-** La iglesia ante tales sucesos necesita que el fenómeno ocurra repetidas veces para dar una suerte de “respaldo” a lo que se presenta como un milagro; lo mismo se observa con los milagros ocurridos en Isnotú con José Gregorio Hernández, Estado Trujillo, o cualquier otro santo o beato...

**2.-** La iglesia necesita que el fenómeno ocurra tal como ocurren todos estos sucesos para poder establecer un ritual religioso en determinada comunidad y con ello continuar su labor evangelizadora...

**Mito 2** (el más difundido): Una señora (de cierta edad), mientras barría el patio de su casa, vió que delante de ella estaba una tablita, al recogerla encontró la imagen de la Virgen de la Candelaria, la llevó a la iglesia para que el padre la dejara allí pero al regresar a su casa volvió a encontrar la tablita, y cada vez que barría se la volvía a encontrar, se la llevaba al padre, y la tablita volvía a aparecer en su casa.



**VARIABLES:** Un entorno cualquiera (no necesariamente la naturaleza), un solo personaje (mujer) al que le ocurre el fenómeno mientras hacia las labores de la casa (se conserva la relación aparición-mujer), fenómeno dado a través de una tablita (se conserva el elemento, esta vez se mantiene “pequeño”), no se acota la inscripción en latín nombrado en mito 1, el personaje decide llevar el objeto a la iglesia (el signo de “aprobación” se conserva igual que en el mito 1), esta vez el fenómeno varía dado que el objeto, una vez “volvía” a casa de la mujer, era llevado a la iglesia, situación que se repite varias veces (no se acota el número). En este mito no encontramos todo el segmento de creación de la cofradía como en mito 1.

**Mito 3:**

“... se trata de una niña, hija de esclavo negro, la misma encuentra la imagen y comienza a alumbrarla en señal de homenaje y solicitud de protección.”  
(Dugarte Ricardo, 2008: s/p).

**VARIABLES:** En este caso tenemos a una mujer pero en edad infantil (niña) lo cual podría verse desde dos aspectos, el primero es que continúa la relación aparición-mujer y el otro basado en el hecho de que si es una persona de menor edad podríamos pensar en que el hecho tiene mayor respaldo de credibilidad a partir de la relación de los niños y la sinceridad (razonamiento surgido desde las características naturales del niño por no tener todavía esquemas sociales aprendidos, en este caso mentir), se agrega que la niña es de color negro (en los casos anteriores los personajes, se presume, son blancos partiendo del hecho que los andinos no hacen especificidad ante el color de las personas a menos que el mismo sea notorio); la niña comienza a “alumbrarla” (brindar honores) para lograr favores

(protección en este caso). No aparecen acciones desde la iglesia, así como las variables relacionadas con las labores de la casa-hogar.

**Mito 4:** "...se trata de una señora, de color negro, que se encuentra la estampa de la virgen en el un manar, y cuando se acercaba el día de la Virgen, oía tambores y música de la que tocan actualmente." (Ibídem, s/p).

**Variables:** Igual que en el mito 3, no aparecen relatadas acciones relacionadas con las labores de la casa-hogar, continúa apareciendo el fenómeno relacionado con la mujer (que en este caso se presume adulta, el andino llama "señora" a una mujer, generalmente cuando ha tenido hijos, es importante recordar que el andino da una connotación especial a este hecho porque aun cuando una mujer pueda tener edad avanzada, sigue siendo considerada niña si no tiene hijos), también se presenta en este caso el elemento remarcado del color de piel (mujer negra); no se precisa sobre la imagen, solo se menciona que brota, aparece (no sabemos cómo ni donde)... Existe en este mito una diferencia interesante y es que la persona (mujer), una vez se acerca el día de la virgen, escucha "tambores y música de la que tocan actualmente", el hecho de escuchar tambores plantea una situación que relaciona el fenómeno con una de sus raíces, la africana (tratada solo en la parte del "Entierro del Gallo" a partir de elementos como la flagelación, el sacrificio, sangre, etc.), dicho elemento hace que este mito resalte de los demás porque relaciona explícita y directamente al fenómeno con una región específica del planeta de donde se plantea, hasta ahora, "nace" el primer ser que se relaciona con nosotros (homo sapiens), lo que vendría a ser como una suerte de "cuna" de la cultura y ello supondría en principio que todas las demás, de alguna manera, contienen elementos

de ésta... Sobre este aspecto en particular (cultura negra-africana) se han realizado pocos estudios en nuestro país, situación contrastante dada las características planteadas.

Siguiendo con el mencionado autor, en un pasaje acota que “[...] data en la historia que se descubre por una indígena la tablita estampada la virgen de la Candelaria” (Ibídem, s/p).

Este dato, por ser primera vez encontrado por mí (que he estado en ocasiones en el desarrollo de la manifestación entre ellas el 2 y 3 de febrero del 2012 haciendo trabajo de campo específico para esta investigación, he vivido en La Parroquia, he sido amigo de vasallos como de personas que viven o están relacionados con la manifestación...) no se tomará en cuenta, sin embargo, es importante destacar que continúan sosteniéndose algunas variables como por ejemplo la relación de aparición con la mujer.

**“Aparición de la Virgen de Candelaria” (versión Porfidio Urbina en “Encuentro de Capitanes” – Casa de la Diversidad – Mérida 2012)**

“La señora, en sus labores de la casa, barriendo, se encuentra a su paso un tablita y sin más la lleva para dentro de la casa (en su habitación-dormitorio), al otro día, ella vuelve a barrer, etc., y vuelve a encontrar la tablita... cuando llega su pareja (porque no eran casados), ella le cuenta y él ve la tabla y precisa que es necesario llevarla al sacerdote quien no le presta mucha atención y la dejó en un sitio cualquiera en la sacristía... ellos se van y al otro día, cuando al señora vuelve a barrer la consigue de nuevo (“algo así mágico-divino pero esa es la historia”) ella la recoge, sube con el “esposo” para llevársela al cura y preguntarle que por qué le había vuelto a mandar la tablita para la casa, el sacerdote le responde que en ningún momento le había mandado nada para allá, porque él ni siquiera sabía donde vivían ellos... el sacerdote agarro la tablita y se fue donde el obispo y éste le dice: vaya al sitio, hable con la pareja, si no son casados, cáselos, bendiga el lugar... así lo hizo el sacerdote y la virgen quedó en la iglesia. A partir de ahí se forma una cofrade (cofradía) y posteriormente vienen los vasallos danzantes creados por el sacerdote en funciones para ese entonces.” (“Encuentro de Capitanes”, Grabación del autor, 2012).

Esta narración, no varía en profundidad con la versión de 1997, se presenta con la intención de presentar una versión actual del mito, importante en este caso tratándose del 1er. Capitán, sin embargo podría cumplir una función paralela, como cotejo de versiones de un mismo autor sobre el mito.

<b>Mito</b>	<b>Personajes</b>	<b>Contexto</b>	<b>Relación con la aparición (¿A quién se le aparece?)</b>	<b>Objeto aparecido</b>	<b>Intervención de la Iglesia</b>
<b>1</b>	Dos (hombre y mujer - se presume blancos y de escasos recursos económicos)	Naturaleza	Mujer	Tabla (más adelante, "tablita")	Si (bastante)
<b>2</b>	Uno (mujer - se presume blanca y de escasos recursos económicos)	No se especifica	Mujer	Tablita	Si (no tanto)
<b>3</b>	Uno (niña - se especifica hija de negro esclavo), se presume de escasos recursos económicos	No se especifica	Mujer	Imagen	No se especifica
<b>4</b>	Uno (mujer - se informa negra), se	Se presume la:	Mujer	Estampa	No se especifica

	presume de escasos recursos económicos	naturaleza			
--	--	------------	--	--	--

Se establecen varios elementos que parecieran estar presentes en todos los mitos descritos y que juegan un papel preponderante:

- Situación económica (la pobreza).
- La mujer.
- La fe.
- El campo (la naturaleza).
- La religión.

Estos elementos están presentes en la gran mayoría de los casos relacionados con tales fenómenos lo cual se relaciona a su vez con la realidad socio-económica de nuestros países latinoamericanos donde existe una esperanza perpetua dirigida a la obtención de bienes, en este caso, favores celestiales... tal planteamiento se apoya en una carencia (bienes económicos, dinero).

“Toda formación social reproduce la fuerza de trabajo mediante el salario, la calificación de esa fuerza de trabajo mediante la educación, y, por último, reproduce constantemente la adaptación del trabajador al orden social a través de una política cultural-ideológica que pauta su vida entera, en el trabajo, la familia, las diversiones, de modo que todas sus conductas y relaciones tengan un sentido compatible con la organización social dominante.” (G. Canclini, 1982: 38).

Se precisa sobre un contexto campesino donde, generalmente estas variables (salario, educación, etc.) se dan en menor grado que en las ciudades. Por otro lado, no se puede obviar el tema de la dominación y su relación entre las clases sociales... “No hay clase

hegemónica que pueda asegurar durante largo tiempo su poder económico sólo con el poder represivo. Entre ambos cumple un papel clave el poder cultural...” (Ibídem: 39).

Numerosos estudios mencionan la influencia directa que ha tenido la religión sobre los hechos sociales...

“... los agentes económicos no se rigen primordialmente por criterios de carácter ético. El que unas personas tengan más y otras menos, o el que se produzcan u ofrezcan unas cosas y no otras, en un lugar y no en otro, no lo deciden los idealistas ni los místicos, sino personas de carne y hueso, bastante egoístas, que utilizan todos los medios a su alcance para salir favorecidas en el reparto del producto total.” (Ortíz, 1997: 3).

Ahora bien, en un contexto (campo) donde existe una ausencia generalizada de riqueza, la mujer (principal responsable del hogar) no le queda (o no ve) otra forma operativa de lograr sus metas sino a través de su fe... “Esa diferencia de la fiesta, sus excesos, en derroche y la expansiva decoración, se entienden al vincularlos con las carencias rutinarias” (G. Canclini, 1982: 61), por otro lado “Y siempre, “por carecer de alma” o por incapacidad para “interpretar y conocer los misterios de la religión”, el esclavizado, para paliar en parte o totalmente su situación acudirá a la actividad simbólica y ritual de elevar plegarias, de rendir culto a un miembro del santoral católico en procura de la satisfacción de sus necesidades, aparte de la libertad, una de ellas la salud.” (Carrillo Julio, 2008: 19). Finalmente, “Cuando uno no tiene nada, pues ofrece a los hijos.” (Sra. Imelda de Torres en conversación con el autor, 2011).

**Algunas especificidades sobre la Fiesta...**

Veo la mirada de Ygnacio mientras Porfidio narra sus historias, y la evidencia de un “estar de acuerdo” es ineludible... sin duda, como he podido constatar en toda mi vida artística en el mundo de la danza, el cuerpo no miente...

El “Encuentro de Capitanes”, que tuvo lugar en la Casa de la Diversidad Cultural (Tabay, Estado Mérida) con motivo de dialogar sobre las experiencias particulares de algunas manifestaciones de nuestro estado, reunió entre otras personas a Porfidio Urbina, 1er. Capitán de los Vasallos de la Virgen de Candelaria y a Ygnacio Porras, amigo personal, vasallo de la Virgen de Candelaria además de trabajador cultural; entre otros tópicos se tocó el tema de la descripción de las mismas, momento que aprovechamos específicamente para el desarrollo de esta parte de la investigación.

Previo a la descripción de la danza, es conveniente aproximarse a algunas concepciones bajo las cuales discurrirá esta parte del trabajo. En el caso de G. Canclini, cultura es “... la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido.” (G. Canclini, 1982: 32). También: “La cultura es algo muy distinto. Es organización, disciplina del propio yo interior, es toma de posesión de la propia personalidad, es conquista de conciencia superior, por la cual se consigue comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida y los propios deberes.” (Gramsci en Vilda, 1983: 3).

Scannone nos comenta que:

“...en el caso de la sabiduría popular se trata de un saber no científico...su elemento no es el concepto, como en la ciencia y la filosofía, sino el símbolo (símbolo, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando, como la filosofía, sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos. Pero no por ello deja de tener su propia normatividad.” (Scannone en Carrillo, 2008: 41).

Por su parte, G. Canclini acota que “La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción, contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras.” (G. Canclini, 1982: 33); a su vez se pregunta “¿por qué hablar de culturas populares? Preferimos esta designación a otras empleadas por la antropología, la sociología y el folclor –cultura oral, tradicional o subalterna- que suponen cierta posibilidad de reducir lo popular a un rasgo esencial.” (Ibídem: 56). El autor hace una cita importante que aclara que:

“La oralidad, el tradicionalismo, el analfabetismo, la subalternidad son fenómenos comunicativos y/o económicos y sociales, inherentes a la estructura de la sociedad y al sistema de producción [...]. Como fenómenos no producen cultura, ni designan condiciones suficientes para producirla, pero se vuelven canales y medios de producción cultural en tiempos y lugares dados y en determinadas situaciones sociales. La misma subalternidad está históricamente diferenciada: como estado socioeconómico sofoca la cultura, como conciencia de clase, la suscita. El factor constante de producción cultural es el trabajo de las clases populares en sus fases de opresión y de liberación.” (Giovanni Battista Bronzini en G. Canclini, 1982: 56).

Importante también el enfoque de Geertz:

“La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan



y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.”(Geertz en Carrillo, 2008: 169).

La fiesta, por su parte, “... sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas y los proyectos de cambiarla” (G. Canclini, 1982: 60). Finalmente, Aguirre Baztán afirma que: “Las culturas son absolutas para sí mismas y relativas para las demás. Todas las culturas son igualmente dignas porque han sido capaces de construir ‘su mundo’ cultural.” (Baztán en Carrillo, 2008: 177).

Todos estos aspectos citados anteriormente nos pueden acercar al hecho de cómo entender las manifestaciones tradicionales como fiestas (no en un solo sentido, el de la “diversión”...) sino como procesos de vida relacionados con...

#### **Consideraciones previas en relación a la descripción de las partes de la danza...**

- Previo a la danza, se ha llevado a cabo todos los preparativos, entre otros: la misa y luego la procesión por el pueblo de La Parroquia.
- Dada la cantidad de vasallos, no todos participan en el desarrollo de las figuras centrales, o más figurativas, de la danza.
- Se utilizarán los siguientes símbolos para explicar gráficamente y ayudar a entender mejor la danza:

- ✎ Danzante
  - Ω Virgen
  - † Iglesia
  - X Golpe de palos arriba (a nivel un poco más arriba de la cabeza, quedando cruzados más o menos en forma de “X”)
  - |: Golpe de palos abajo (a nivel del suelo, el palo –más o menos vertical- golpea el piso)
- Anteriormente se hacían dos (2) filas de vasallos (uno detrás de otro) frente a la virgen, hoy día dada la cantidad de los mismos, se hacen varias filas las cuales se disponen de la misma manera, como una suerte de “segmentar” la antigua. En adelante se hablará de manera genérica “filas”, entendiendo que se refiere a las filas totales (particulares en cada año). Dos datos importantes, uno, la fila donde están los capitanes, que sería como “la punta de la gran fila segmentada”, es la que se ubica frente a la Virgen, y dos, cada par de filas (o “segmento de la gran fila”) ejecuta por su cuenta cada parte de la danza menos las partes de relevancia, ejemplo: el Encierro del Chivo.
  - Las órdenes o “voces de mando” son emitidas generalmente por el primer capitán, las mismas (en el año de recolección de datos en campo, 2012) en ocasiones son dialogadas con el segundo capitán (que también las emite a lo largo de la danza) y quien por momentos recuerda al primero, lo que debe hacer o sugiere cosas... el tiempo entre una voz de mando y otra la genera la misma dinámica, generalmente son:

- ¡Media vuelta! → Cuando se debe iniciar la danza o desplazamiento de una fila
- ¡Puesto! → Cuando se debe volver al lugar dentro de la fila que corresponde a cada vasallo en la danza (filas iniciales), generalmente es dada luego que se desarrolla cada parte de la danza
- ¡Danza! Para iniciar una parte del ritual o determinada música
- ¡Uno! Para iniciar alguna parte del ritual
- No se menciona detalladamente la música, lo cual formaría parte de otro estudio, para centrar la atención en la descripción de la danza, sólo se menciona desde el punto de vista de lo que producen los vasallos desde sus elementos (maracas, palos, cantos o los pasos de ellos mismos).
- En ambas filas, la maraca va en la mano derecha y el palo en la izquierda, sólo cuando se utiliza el palo para determinadas partes de la danza (como la tumba) se pasa el palo de la fila izquierda a la mano derecha para poder ejecutar mejor los pasos y no quedar “cruzados”.
- Se llamará fila derecha a la fila ubicada a la derecha de los vasallos (dispuestos de frente a la Virgen), e izquierda a la otra fila.
- Se llamará paso de baile 1 al siguiente desplazamiento: “vaivén” entre las filas, en sentidos contrarios, ambas filas hacia adentro o hacia afuera con un ritmo estipulado en tiempos de tres (3) -con cada tiempo se hace un paso y una “sonada” de maraca- dejando una pausa “suspendida” (tipo silencio) en el cuarto tiempo. La fila derecha comienza con el pie izquierdo para no quedar “cruzado” (es

decir, con el pie derecho hacia la fila izquierda); la fila izquierda a su vez, comenzará con el pie derecho.

- Se llamará paso de baile 2 al siguiente desplazamiento: “vaivén” igual al paso de baile 1 pero en un ritmo más rápido (“merenguito criollo”, en palabras de Porfidio Urbina), en este caso los desplazamientos hacia adentro o hacia afuera son menos evidentes, la maraca no es “sonada” con cada paso del vasallo sino que sigue el ritmo básico de la música, una (1) sonada cada tiempo musical.
- Cuando no se menciona alguna descripción específica en relación a algún elemento dentro de la danza, cualquiera que sea, es porque dicho elemento no realiza otra cosa más que acompañar la danza mientras se realiza.
- Los nombres de las partes de la danza, aun cuando se mantienen generalmente “fijos”, suelen variar de un autor a otro (esto se apoya en párrafo posterior a este). Por ejemplo: “la tumba” para algunos autores, “la roza” para otros, en casos, especifican “tumba o roza”.

Es de gran importancia entender que estas aclaratorias o consideraciones previas forman parte de un trabajo etnográfico realizado en un tiempo determinado, así, informan sobre hechos ocurridos en el año de estudio u observación, por otra parte, las manifestaciones tradicionales están dadas, formadas y desarrolladas por seres humanos, sólo decirlo pareciera ser algo “insignificante”, pero en la profundidad de los hechos, esta realidad es la que subyace muy interiormente... en otras palabras, no se puede dejar de lado el carácter cambiante, adaptativo, creador... del ser humano, por tanto, todo cuanto ocurra

en sus proyecciones, en este caso particular: ritual a la Virgen de la Candelaria (aun cuando tenga una estructura muy clara y delimitada), tendrá esa misma característica... hay mucho de sentir lo que está ocurriendo y cómo se va con ello... una analogía para comprender mejor esta realidad sería visualizar el tránsito del agua por el lecho de un río...

Los Vasallos de la Candelaria conforman una Cofradía que ha venido desarrollando un ritual conformado entre otras partes por una danza con carácter netamente agrario y relacionado con las labores de labranza, consta de las siguientes partes:

#### **Descripción de las partes de la danza...**

##### **Danza y versos/coplas a la virgen (La ofrenda):**

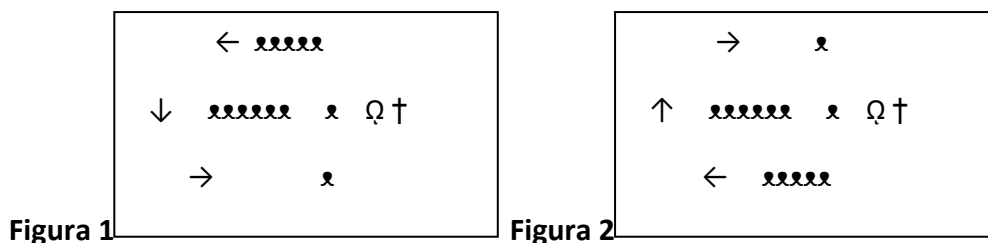
“Oh Virgen de Candelaria, madre de los Vasallos  
aquí me tienes danzando, igual que todos los años.”

(Versos recitados a la Virgen por un vasallo, recogido en trabajo de campo, febrero 2012)

Se disponen las filas frente a la Virgen, quien está puesta delante (y de espalda) de la Iglesia. Se inicia con paso de baile 1. Mientras danzan, de manera espontánea los vasallos van acercándose uno a uno a la Virgen, agitan las maracas para señalar a los músicos que deben hacer una pausa (que también hacen los danzantes) y recitan los versos... de vez en cuando se hace una pequeña cola de ofrendantes, los cuales salen de cualquier parte de las filas... Actualmente se acercan también madres (vestidas como acostumbran a diario) para ofrecer a sus hijos y recitan sus versos, incluso hacen todo el recorrido en la procesión (algunas descalzas) tanto el dos (2) de febrero, como el tres (3) en Zumba. Estos versos sirven, como se puede apreciar, para muchos fines, entre otros, continúan pagando

su promesa, agradecen favores recibidos, también la salud, la cosecha, la protección, entre otros aspectos fundamentales para los creyentes.

**Danza y Tejido / Tejido y Paseo (El “adiós-adiós”):** Con el paso de baile 1, la fila derecha se va desplazando para ir pasando del lado donde están inicialmente (o lado derecho de la fila izquierda) al otro lado de la fila izquierda, una suerte de “rodear” dicha fila hasta llegar de nuevo a su lugar inicial... En su andar, la fila que se desplaza, se entreteje entre la fila que no se desplaza. Ver Figura 1 y 2. Mientras se desplazan van diciendo “Adiós, adiós!!!” un saludo muy particular en el andino (particularmente por haber nacido en Mérida, de niño, en ocasiones saludaba de esta manera... hoy día es frecuente en las zonas más alejadas de la ciudad), el Capitán se mantiene cerca de la Virgen (de espalda a ella) pero no “en fila” (como “chequeando” todo cuanto ocurre), sólo sonando su maraca igual que los vasallos mientras se desarrolla el desplazamiento de la fila derecha; cuando es momento del desplazamiento de la fila izquierda, él participa encabezando dicha fila. En términos musicales tendríamos: golpe de maraca – golpe de maraca – golpe de maraca – silencio y dentro de esta estructura se verbalizan, en cualquier momento, los “adiós-adiós”.



**El Encierro del Chivo:** En palabras de Porfidio Urbina “... de Ejido para abajo a lo largo del tiempo se han criado chivos, en Lagunillas se han criado muchos chivos y eso eran arré’os... para el mercado principal y para el mercado de ejido... cuando están arriando los chivos ellos gritan y hacen ruidos..., entonces se asumió gritar, palabrear, dar la vuelta y encerrarse...” (Conversatorio Encuentro de Capitanes, 2012). Un grupo de vasallos, entre ellos los capitanes, se salen de las filas para armar otra y se van corriendo, primero de lado izquierdo del espacio (mirando de frente a la Iglesia) y forman (en su recorrido) dos círculos concéntricos (a veces pareciera ser una forma espiralada), el interno se mantiene en el sitio, sus vasallos golpean el piso con los palos, gritan, hacen como chivos y suenan las maracas mientras el externo corre en sentido anti-horario haciendo las mismas acciones del primero, ver Figura 1; luego el círculo externo corre hacia el lado derecho del espacio donde se desarrolla el ritual, para formar el círculo interno y viceversa con los vasallos del otro círculo quienes ahora corren en sentido horario, ver Figura 2. Allí, de igual manera gritan, hacen bulla, etc.; por momentos, cuando no siguen dibujando el círculo mientras corren (círculo interno), los pies permanecen como si estuviesen corriendo mientras golpean el piso con el palo, giran en sentido horario.

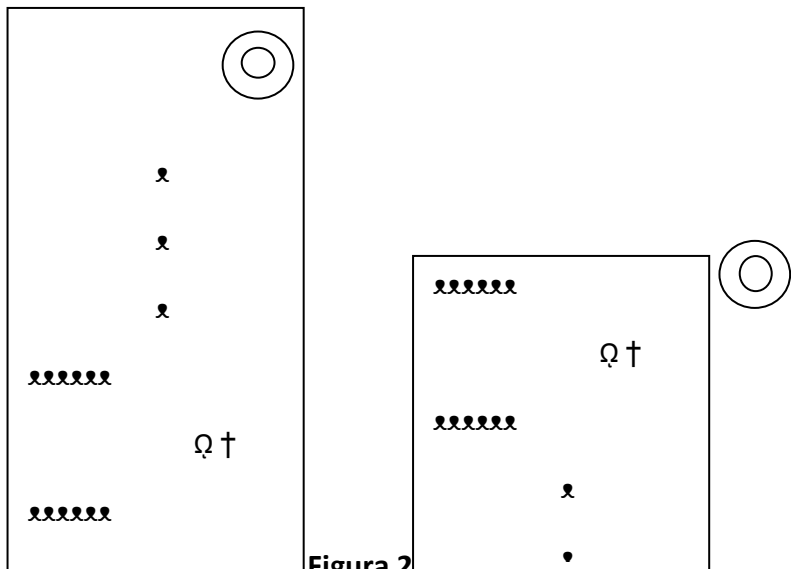


Figura 1

Figura 2

**La Tala (La Tumba):** Con la voz de mando “danza!!!” irrumpe el espacio la música, posteriormente con otra voz de mando (“uno!!!”) se inicia de nuevo el paso de baile 1, en esta parte de la danza los vasallos golpean los palos (a una altura un poco más arriba de la cabeza) por un rato, pero de nuevo otra voz de mando, esta vez “media vuelta!!!”, inicia un desplazamiento de las filas (puede ser hacia arriba o hacia abajo, ver Figura 1) que lleva a los vasallos en un recorrido por el espacio brindando la imagen como si estuviesen “tumbando” (maleza, ramas, etc.) lo que posteriormente será quemado según las labores rutinarias de labranza... en términos musicales, tendríamos: golpe de maraca – golpe de maraca – golpe de palo (arriba) – silencio.

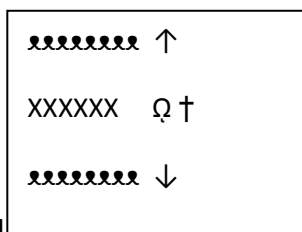
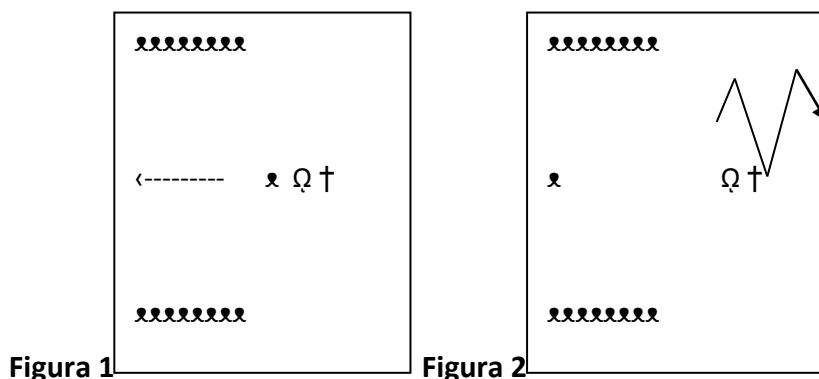


Figura 1

**Nota:** ↑ ó ↓ son opcionales y hace alusión al recorrido de ambas filas (que van juntas...)



**La Quema:** las dos (2) filas han llegado a su lugar inicial luego del recorrido de la tumba, mientras continúan con el paso de baile 1, el 1er. Capitán ordena traer el “Bagazo” (elemento para quemar, una cantidad –manejo- de pasto seco amarrado, a veces lo llaman por otros nombres) que es tomado por el 3er. Capitán quien se desplaza caminando hasta un punto atrás de éstas, ver Figura 1, importante mencionar que no siempre lo realiza el 3er. Capitán, dependerá de lo que ordene el 1ero; al llegar hasta el punto deseado prende fuego al “Bagazo” y comienza a bailar (paso de baile 1) en forma de zig-zag hacia adelante, acercándose a los vasallos que hacen las filas (ver Figura 2) y agachado para poder acercar el elemento al piso y “quemar el terreno” (en realidad, lo que se ha tumbado); también puede/debe (como de hecho sucedió) quemar en otras filas, o todas... es preciso recordar que durante toda esta parte, los vasallos se mantienen danzando el paso de baile 1; musicalmente tendríamos: golpe de maraca – golpe de maraca – golpe de maraca – silencio.



**La Siembra:** luego de haber realizado la quema y mientras los vasallos continúan danzando el paso de baile 1, se ordena -con una voz de mando- iniciar la siembra... es así como se disponen de nuevo los vasallos a dar otro recorrido por el espacio para

“sembrar”; en este caso, golpean el suelo con la punta del palo (más o menos perpendicular al suelo) en la parte central de ambas filas, ver Figura 1, mientras van danzando, dicho golpe ocurre en el tiempo 3 del paso de baile 1 y no hay golpe de maraca, en otras palabras, en términos musicales tenemos: golpe de maraca – golpe de maraca – golpe de palo (abajo), “silencio”, este último aspecto “abajo”, una vez más, incide en la realidad dual andina dada desde el “arriba/abajo”, en este caso “arriba” se desarrolla en la tumba mientras que “abajo” en la siembra... en este año de recolección de datos, en ambas partes de la danza, a su vez se planteó de nuevo la dualidad “arriba/abajo” ya que mientras se hizo la tumba (golpe de palo arriba) se desplazaron hacia abajo, caso contrario en la siembra... Es importante mencionar que hasta hace un tiempo el diseño del recorrido seguía un patrón que comenzaba siempre hacia “arriba”, pero dada la cantidad de vasallos actuales, y como se ha mencionado “la vivencia”, este patrón varía...

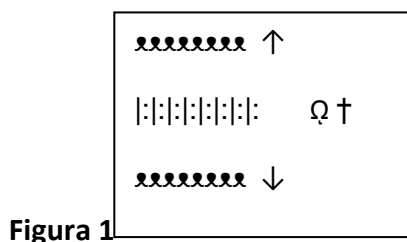


Figura 1

**Nota:** ↑ ó ↓ son opcionales y hace alusión al recorrido de ambas filas (que van juntas...)

**El Aporco** (la limpieza, deshierbo o quitar la maleza): Los vasallos continúan danzando el paso de baile 1 mientras se desplazan haciendo “la siembra”... en algún momento la acción cambia... y entonces, ya no golpean el piso de forma vertical sino que es un golpe digamos “normal”, como cuando se agarra un palo (tipo espada) y se ejecuta un golpe, en esta parte de la danza se tiene, en términos musicales, la siguiente forma: golpe de palo con golpe de maraca - golpe de palo con golpe de maraca - golpe de palo con golpe de

maraca – “silencio”; El aporco finaliza con un canto de faena, “aquellos negros cantaban algo así... un canto melancólico, al comienzo o al final de la faena” (Porfidio Urbina en explicación dada mientras la ejecución de la danza, febrero 2012), el canto es: “lo lololoooo, lo lololoooo” el cual repiten mientras están danzando y tantas veces como sientan... para finalizar con sonadas de maraca que es la señal para pausar, tanto la música como la danza. No se muestra Figura ya que son desplazamientos por el lugar donde ocurre el ritual.

Luego, en la continuidad de los hechos campesinos, vendría el aporreo del grano (aporrear el grano), se mete el grano en los costales –sacos- y se aporrea, se le da golpes para separar la concha del grano, ya desgranado se lleva al dueño quien paga al trabajador metiendo el grano en un cajón que se llama “palito” (medida) y dando esta cantidad de grano como forma de pago por la labor realizada, por la cosecha...

**El Palito** (El aporreo del maíz, la caraota...): Una voz de mando “puesto!!!” indica a los vasallos que deben, una vez finalizado “el aporco”, ir a su ubicación para comenzar la danza “el palito”. Los vasallos se disponen esta vez agachados (en cuclillas, o “cunclillas” – también usado en los andes) frente a frente (con el vasallo de la otra fila) y con una cierta separación, un poco más de lo que acostumbran mientras hacen las demás partes de la danza (en donde están uno al lado del otro...), ver Figura 1. Entretanto el 3er Capitán se ha desplazado hacia atrás (igual que en la Quema) para venir danzando hacia delante cuando comience la música. Los vasallos se impacientan, gritan, apabullan, golpean el piso en

señal de anhelar el comienzo de esta parte del ritual, y es que no es para menos, aquí reina la alegría, el festejo... hay gran entusiasmo por la cosecha obtenida!!!

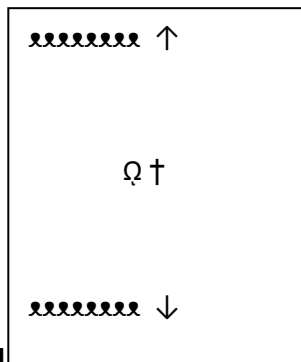


Figura 1

**Nota:** ↑ ó ↓ son opcionales y hace alusión al recorrido de ambas filas (que van juntas...)

El 1er. Capitán da la orden... “Música!!!”, comienza un ritmo alegre mientras los vasallos comienzan a golpear el piso con los palos, se levantan y comienzan esta vez con el paso de baile 2, los vasallos de la fila izquierda tienen: el palo en la mano derecha y la maraca en la izquierda; los vasallos de la fila derecha, de manera contraria; a la voz de mando, comienzan un último desplazamiento por el lugar donde se desarrolla el ritual. De pronto, todos los vasallos se han unido en sendas grandes filas... una hermosa imagen cobra vida: por la plaza van desplazándose, una al lado de la otra, dos largas culebras coloridas!!! Luego de su paseo, vuelve a seccionarse y vemos de nuevo el orden del comienzo del ritual; ahora, con la voz de mando ¡Uno! las secciones inician un “tejido” (pasacalles) entre ellas, las filas se van cruzando hasta llegar al puesto del vasallo que tienen enfrente (continúan con el paso de baile 2) en cuatro o cinco tiempos cada cruzada (cada tiempo es ejecutado en un ritmo triple, o tres sub-tiempos), ver Figura 2, esto es realizado hasta que el primer capitán indica ¡Alto!, con esta voz de mando las filas cesan el cruce y se disponen a iniciar otro recorrido, esta vez con la orden ¡media vuelta!, muy alegres se van

desplazando por el espacio hasta que llegan de nuevo a sus lugares iniciales, el ritual culmina con un canto de faena que dice:

“Si el palito se te quiebra, No te sientes a llorar  
Que palos hay en el monte, Como lo sepas labrar”  
(Canto de faena, al final de “el palito”, recogido en trabajo de campo, febrero 2012)

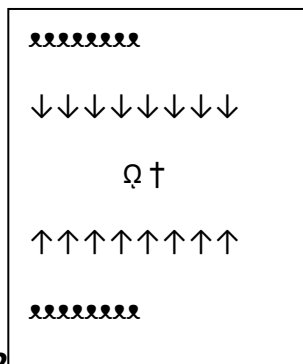


Figura 2

**Nota:** al igual que en el “aporco”, no se muestra Figura en los desplazamientos por ser una parte donde se realizan desplazamientos diversos... y como se ha mencionado, éstos responden en gran medida a “la vivencia”.

**La Zapa:** (de “zapatiaba la negra” - zapatia’o, de zapatear): finalmente, los vasallos se reúnen en parejas y se agarran de las manos (a una altura más o menos por el pecho), entre sus manos están los dos (2) palos (que agarran por sus extremos); en otras palabras, se hace un agarre entre manos y palos (hay variaciones)... Es una parte donde se permiten “salirse” del orden estipulado por la danza, no hay figuras como líneas de vasallos ni de cualquier otra índole, cada pareja establece su ritmo y desplazamiento, hay mucha alegría, algarabía... en casos, se intercambian las parejas, es momento de celebración. Se bailan tantas zapas como se puedan, dependiendo de lo concedido por los capitanes,

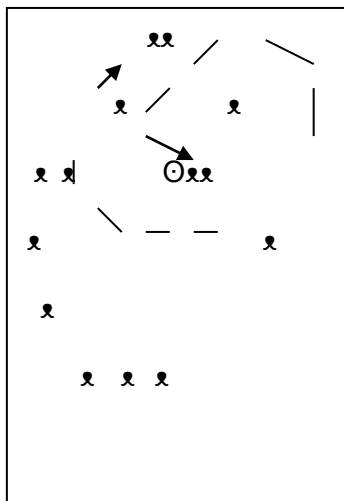
generalmente son unas tres (3). A lo largo de las “zapas” se les pide a los vasallos que bailen entre ellos y no con el público asistente... Importante mencionar que esta parte, que pudiese visualizarse como de festejo dentro del ritual de la danza en general, en realidad no lo es, y como nos acota tanto Ygnacio Porrás como Porfidio Urbina el festejo ocurre en “el palito” porque “la danza es completa en sí misma”... De igual manera no se muestra Figura porque los vasallos bailan en parejas libremente por el espacio...

**El Entierro del Gallo:** La mañana del 3 de febrero, es dedicada al desarrollo, nuevamente, de la danza... esta vez en Zumba, lugar de aparición de la Virgen (como se mencionó anteriormente, este aspecto llama particularmente la atención sobre cómo ha incidido la religión católica en la manipulación de las manifestaciones), allí se lleva a cabo tanto la misa como el ritual de la danza y al culminar todo aquí en Zumba, los vasallos se van en procesión, “pa’ rriba”...

En la tarde, más o menos como a las 3, vienen rodeando la plaza Bolívar de La Parroquia, muy alegres los vasallos con sus gallos en alto!!! Todo se llena de una energía totalmente diferente a la sentida hasta los momentos... la presencia de los gallos y el alcohol introducen en otro territorio, aquí la Virgen, no participa...

“Ahí vienen los galleros” se avisa por micrófono... “ya se va a dar inicio al primero de la tarde, gallería la estrellita!!!, cuatro kilos, gallo grande!!!” continúa uno de los vasallos, tal como en una corrida de toros... el espacio destinado para el Entierro del Gallo es re-

ajustado, con cuerdas, a uno más pequeño; los vasallos atraviesan las cuerdas y comienzan a ponerse de acuerdo mientras aprovechan para seguir “echándose un palito o un palo!!!”. El gallo será encerrado en una caja (plástica, de esas donde vienen las gaseosas, que dejan ver lo que contienen) y el vasallo que lo “baila” deberá vendar sus ojos y esperar junto a otro vasallo, al lado del gallo; comienzan dos filas de más o menos 7 vasallos, a danzar el paso de baile 2, con el mismo son de “merenguito criollo” en forma de semi-círculos y en sentidos contrarios, alrededor tanto de los bailadores como de la caja que contiene al gallo, ver Figura 1.



**Figura 1** Caja con gallo adentro y dos vasallos, el que “baila el gallo” y el acompañante

Es interesante acotar que anteriormente el gallo era literalmente enterrado en el suelo (hay que recordar que las calles eran de tierra...) y una vez que culminaba el “baile de gallo”, el bailaror bebía su sangre la cual salía del cuello cuando era destrozado... posteriormente esta sangre pasó a ser “colita” (bebida de color rojo), hoy día no toman nada. Hay una variante del nombre que es “Encierro del Gallo”, lo cual es más cónsono con lo que realmente ocurre en la actualidad...

Luego de unos momentos de danza, el acompañante del vasallo que “baila el gallo”, lo lleva a dar un recorrido (también con paso de baile 2) por el círculo que hacen los danzantes, allí lo pasea, lo gira, etc., mientras éste exhibe un rejo en lo alto de sus brazos estirados hacia arriba... luego de un rato de danza, es llevado cerca de la caja donde ya está una de las filas de danzantes quienes golpean la caja, como en señal de querer “algo” con el gallo, en realidad robarlo... el vasallo que “baila el gallo”, enérgicamente, levanta aún más sus brazos para prepararse (mientras su acompañante se aleja) y comenzar a dar rejazos que son soportados, en su mayoría (y así debe ser por norma) por las piernas de los vasallos que han golpeado la caja, quienes saltan para “evitar” los rejazos... Ver Figura 2; al termino de unos cuantos rejazos, el vasallo es tomado de nuevo por su “llevador” (que puede variar a lo largo de) para comenzar un nuevo paseo, esto permite la rotación de las filas ya que ahora viene a golpear la caja los otros vasallos que no han recibido rejazos... las acciones se repiten tanto como adrenalina, o deseo, pueda haber... por momentos, el vasallo puede engañar a sus semejantes (haciendo el gesto de dar un rejazos y no lo da) para poder acertar los rejazos...



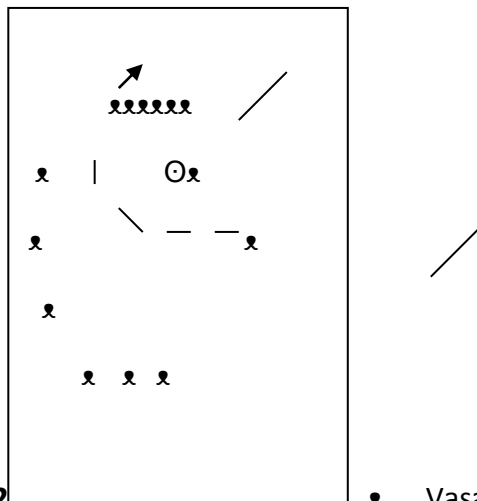


Figura 2 Vasallo con "rejo"

La culminación puede darse por varias razones, puede ser cuando la música cesa por orden del capitán, cuando los vasallos se ponen de acuerdo, etc.... en ese instante el vasallo que "baila el gallo" es llevado en un último paseo donde está la caja, lo acuestan ("bocarriba" - decúbito dorsal, o supino) cerca de la misma, levantan ésta y le ponen el gallo encima para que lo agarre, es levantado entre varios vasallos y sacado del espacio donde ocurre esta parte del ritual (o "de la arena", para estar en sintonía con el ánimo presente...). Un dato interesante resultar ser la participación de la primera mujer en esta parte del ritual, ocurrida en el año 2012 (período en que se hizo el trabajo etnográfico específicamente para esta investigación).

### Como forma de "cierre" Algunas reflexiones en torno a la danza...

En ocasiones, investigadores acotan hechos como por ejemplo la dualidad "arriba-abajo", ya mencionada anteriormente, dando profundas explicaciones sobre ello pero olvidando que, de manera "natural" (y en un sin número de ocasiones, en medio de una vivencia y en este caso particular del ritual de la danza a la Virgen de Candelaria), las cosas

(desplazamientos hacia arriba o hacia abajo, en nuestro caso) se dan porque es en medio de esa misma vivencia, del sentir del momento, que son planteadas de una forma u otra sin que exista en ellos (vasallos-cultores) la intención de hacerlo bajo los parámetros mencionados. Por momentos observé (posteriormente constatado en conversaciones) que los capitanes de las secciones de filas decidían desplazarse en un sentido u otro dependiendo del sentido que había escogido otra sección, en otras palabras, si una sección comenzaba a danzar hacia arriba, la otra, simplemente por razones de espacio, lo hacía en sentido contrario...

En el Entierro del Gallo se plantean variables interesantes, una de ellas tiene que ver con la “calidad” del vasallo que ofrece los rejazos ya que una de las razones de recibirlos es el “pago de promesa”, aun cuando esto es muy discutido por el 1er. Capitán quien acota que si de verdad estuviesen pagando promesa no tomarían alcohol, lo cual permite tolerar o soportar los rejazos (por los efectos de adormecimiento que ofrece); otra, es directamente proporcional a la primera, ya que los vasallos recibirán más rejazos y con mayor “disposición” (y por lo tanto “pagarán” mejor su promesa) en tanto tienen un buen “ofrendante” de rejazos... aunque se plantea una contradicción aquí y es que se salta para “evitar” los rejazos cuando se quieren recibir, precisamente, para pagar la promesa...



(1)



(2)

De alguna manera, el Entierro del Gallo es también un espacio de “ofrecimiento del cuerpo”... en términos de “mostrar”, entre otros aspectos, al “macho”... recordemos que es un encuentro social, tantos rejazos puedo recibir, tanto más “macho” soy... en la localidad de Lagunillas se da un suceso análogo cuando “Las Marías” (también llamadas las “Muchachas” o “Las Viejas”) ofrecen rejazos a los espectadores, sólo que éstos no saltan como los vasallos en La Parroquia sino que resisten los rejazos que van recibiendo de las distintas “Marías” (en realidad son hombres disfrazados/vestidos de mujer) que se acercan para ello. Es importante aclarar que aun cuando se dan rejazos a todos los espectadores, sean de la localidad o no, los que son de fuera no los reciben con tal fuerza ni en cantidad como los que son de la zona, quienes son mayormente escogidos por las “Marías”. Recuerdo un caso particular donde un hombre muy joven (más bien muchacho) ni se movía cuando recibía los rejazos de más o menos 5 “Marías”, es más, se acomodaba de frente a las que los ofrecían, como en gesto de retar...

Existen otros elementos sobre los que deseo discurrir, a propósito del año de realización de la investigación ... recuerdo cuando tenía 17 años, y realicé mi primera visita (en

términos de estudio) a la manifestación, me dispuse con un grabador de cassette a recoger la música; en un momento determinado, me introduje en medio de las filas y fui golpeado con las maracas por los vasallos... una forma de “alejar” a las personas del espacio donde se desarrolla la danza, una suerte de respeto... en ese tiempo era 1er. Capitán el señor Meterito (Emeterio) Rangel (padre) antecesor de Porfidio Urbina. Hoy día el 1er. Capitán (Porfidio Urbina) ha permitido entre otras cosas, que las personas que se acercan para el estudio de la manifestación (incluso otras), tengan “acceso abierto” a ella; es particularmente extraño para mí, cuando observo cómo se meten en las filas llegando incluso a interrumpir la danza... Otro aspecto interesante y que no ocurría tampoco anteriormente, es que el actual 1er. Capitán de vez en cuando ofrece explicaciones a los visitantes (muchos de ellos turistas), mientras se realiza la danza, por medio de un sistema de sonido instalado especialmente para la ocasión.

Un aspecto dejado abierto anteriormente y que puede brindar luces en el entendimiento del por qué son los hombres los que realizan la danza, es la delimitación de las labores según el sexo... lo que a su vez, desde mi particular visión, tiene que ver directamente con una realidad corpórea. No está de más recordar que “... la veneración por la naturaleza les brotaba a los indígenas...” (Vilda; 1983: 15) como también “los españoles tuvieron que volver sus ojos a la tierra (para desarrollar primordialmente el cacao y el cuero) y sólo así... comprendieron que también la agricultura y la ganadería podría proporcionarles trampolín para la fama y el encumbramiento social.” (Ibídem: 15); así, la tierra ha sido y sigue siendo “punto de encuentro” y espacio de desarrollo de localidades y personas,

especialmente para los vasallos de La Parroquia... Como se dijo, la mujer se encarga de las labores caseras (comida, limpieza, etc.) mientras que el hombre es el que labra la tierra, entre otras razones por su fuerza, lo que le permite trabajar largas jornadas durante todo el día, esto incluso es análogo con las labores de caza de animales y sobre todo los de gran tamaño. No se trata de decir que una mujer no pueda labrar la tierra sino que el hombre, en general, tiene más fuerza como también resistencia para ello (arriar bestias, levantar sacos pesados o cualquier actividad parecida) y esto tiene relación directa con la división especializada del trabajo, "... las mujeres presentan menor fuerza que los hombres en todas las edades..." nos dicen Mahn Jessica y Romero Carolina en su tesis para la Escuela de Kinesiología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, en el año 2005.

En otras palabras, en aquellos grupos que decidieron no seguir bajo la forma nómada, los que tenían habilidades y destrezas para una labor (cazar, pescar, recolectar...) se dedicaban a ello, pero es de entender que dichas habilidades y destrezas vienen dadas por una realidad corpórea en base a sus capacidades (para la fuerza, la resistencia, la observación, etc.). Un cuerpo femenino puede parir porque su cuerpo está dotado para ello, así, en el momento del parto, sus caderas permiten el paso del feto, su coxis se desplaza hacia atrás, etc. En este orden de ideas podríamos entonces entender el por qué son los hombres quienes llevan a cabo la danza y por qué son las mujeres de vital importancia para las manifestaciones... es en ellas, en quienes recae todas las demás responsabilidades; el hombre danza, pero la mujer hace los trajes, las novenas, prepara las

comidas, la misa así como las mil otras actividades que supone llevar a cabo la manifestación...



(3)

Otro aspecto, que considero más bien un descubrimiento, tiene que ver con una parte del ritual de la danza que actualmente no se hace...La “Danza de las Cintas” (o “Danza de Cintas”) formó parte del ritual en algún momento de la historia, ésta se desarrolla tejiendo las cintas multicolores que cuelgan de un gran tronco de madera que sostiene un vasallo mientras los otros las tejen (análogo al Sebucán). Según Ygnacio Porras, que hoy no se desarrolle, tiene que ver con esas cosas que las manifestaciones “van integrando o no” a lo largo de su devenir... en todo caso, lo interesante a rescatar tiene que ver con el sentido de referencia en relación a un espacio y un imaginario andino... esta danza, que se hacía al principio del ritual (génesis), cobra especial sentido tratándose de los mitos de creación relacionados con arco y arca, dioses creadores según la cosmovisión andina, según Clarac, “La Danza del Palo: cada danzante lleva en la mano la punta de una cinta larga que está

atada en su otra extremidad a la cima de un “palo” y al bailar se va tejiendo poco a poco las cintas de distintos colores alrededor de dicho palo.” (Clarac, 1981: 167); dichas cintas multicolores remiten directamente al arco iris (relación directa con arco, dios creador), llama la atención, más aún cuando esta parte del ritual, como se mencionó, se ejecutaba al inicio...

Resulta interesante que en el caso del desarrollo del ritual a la Virgen de la Candelaria en la zona el Valle, la Danza de las Cintas sigue formando parte del ritual y se realiza al inicio... Cabría preguntarse entonces ¿Qué pasó, en el fondo, con esta parte del ritual en los Vasallos de la Parroquia? ¿Por qué fue suprimida teniendo especial sentido dentro del contexto en que se realizaba? Es aparentemente fácil pensar que esto pueda apoyarse en el devenir natural (e ineludible transformación) de las manifestaciones tradicionales, leyendo a Clarac puede uno percatarse de tal realidad cuando describe la danza y lo que ocurre hoy día, pero (insisto) en un contexto conservador, tan apegado a sus creencias como suele ser los andes, es particularmente extraño que tal parte fuese suprimida sobre todo tratándose, como se dijo, de la cosmovisión andina...

## Referencias

CARRILLO, JULIO. (2008). Modelo educativo no formal. La familia en los Vasallos de La Candelaria. Mérida. Venezuela. Tesis para optar al grado de Doctor. Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.

CLARAC, JACQUELINE. (1981). Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Colección Rescate N 2. Editado por Fundarte. Caracas. Venezuela.

DUARTE, JUAN. (2008). La Política Cultural de la Revolución Bolivariana: Una lectura histórica del país. Memoria de Grado para optar al grado de Licenciado. Mención publicación. Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.

G. CANCLINI, NÉSTOR. (1982). Las culturas populares en el capitalismo. Editorial Casa de las Américas. La Habana. Cuba.

HERNÁNDEZ, TULIO Y OTROS. (1998). Atlas de tradiciones venezolanas. EL NACIONAL Fundación Bigott, Caracas. Venezuela.

ORTÍZ, EDUARDO. (1997). Análisis socio económico de Venezuela. Fundación Centro Gumilla (Curso de Formación Sociopolítica N° 8). Caracas. Venezuela.

STRAUSS, RAFAEL Y OTROS. (1997). II Jornadas de reflexión sobre la danza tradicional popular – su investigación y proyección. Consejo Nacional de la Cultura – Dirección General Sectorial de Danza. Caracas. Venezuela.

VILDA, CARMELO. (1983). Proceso de la Cultura en Venezuela I (1498 – 1830). Centro Gumilla (Curso de Formación Sociopolítica N° 29). Caracas. Venezuela.

#### **Conversatorios – Grabaciones**

**Sra. Imelda de Torres** (2011). Cultora en la Manifestación Vasallos de la Candelaria - La Parroquia. Grabación personal.

**“Encuentro de Capitanes”** (2012). Casa de la Diversidad Cultural. Tabay. Estado Mérida. Grabación personal.

**Ygnacio Porras** (2012). Cultor y Vasallo de la Virgen de la Candelaria en La Parroquia. Grabación personal.

**Porfidio Urbina** (2012). Cultor en la Manifestación Vasallos de la Candelaria - La Parroquia (1er. Capitán). Grabación personal.

#### **Imágenes**

**(1) Detalle de “rejazo”, nótese la ruptura de tejido así como hematomas...** (La Parroquia, 2012 - Registro personal del autor)

**(2) Vasallo danzando descalzo** (La Parroquia, 2012 - Registro personal del autor)

**(3) Madre haciendo petición a los pies de la Virgen de la Candelaria...** (Iglesia La Parroquia, 2012, Registro personal del autor)



# Etnografía del jazz como fenómeno de influencia en la ciudad de Mérida

Jorge López (\*)

(\*) Profesor Investigador Escuela de Música, Facultad de Arte de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela doctorando en Ciencias Humanas [jorgebrandt40@gmail.com](mailto:jorgebrandt40@gmail.com)

## RESUMEN

El jazz es un fenómeno de alcance mundial que ha impactado distintas sociedades y distintas culturas en mayor o menor medida. La ciudad de Mérida, Venezuela hacia finales de los años setenta y comienzo de los ochenta vio la influencia de este género musical. El origen de bandas musicales con sonoridades dentro del jazz y el rock influenciaría en el desarrollo profesional de los músicos de esta ciudad, motivando a muchos de estos músicos a buscar conocimiento y oportunidades sobre el jazz en la ciudad de Caracas y fuera del país. Casi cuatro décadas posteriores se institucionalizan los estudios de jazz en la Universidad de Los Andes, sin embargo, no hay registro histórico del impacto social y cultural del jazz en esta ciudad. Lo que se propone a través de este texto es una base de investigación musicológica que dé cuenta del proceso histórico del jazz en la ciudad, en su gente y en sus instituciones.

**Palabras claves:** Mérida, jazz, historiografía, institucionalización, Identidad., antropología urbana.

## SUMMARY

Jazz is a worldwide phenomenon that has impacted different societies and cultures to a greater or lesser extent. The city of Mérida, Venezuela towards the end of the seventies and beginning of the eighties saw the influence of this musical genre. The origin of bands with sonorities within jazz and rock would influence the professional development of the musicians of this city, motivating many of these musicians to seek knowledge and opportunities about jazz in the city of Caracas and outside the country. Almost four decades later jazz studies were institutionalized at the University of Los Andes, however, there is no historical record of the social and cultural impact of jazz in this city. What is proposed through this text is a musicological research base that accounts for the historical process of jazz in the city, its people and its institutions.

**Keywords:** Mérida, jazz, historiography, institutionalization, Identity., Urban anthropology.

... un cuarteto de Beethoven es una estructura tonal desarrollada en el tiempo, una secuencia coherente de sonidos modulados —en una palabra, música—

*Clifford Geertz*

### **El jazz como fenómeno**

Desde sus orígenes, la música se convirtió en un catalizador de la expresión humana y su desarrollo, evolución e influencia en las distintas culturas y realidades del hombre han influenciado y modelado su desarrollo y adaptación. Es decir, así como los pueblos y ciudades se van transformando con el paso del tiempo, la música misma se transforma y va marcando y modelando el curso de los pueblos. Como género musical y forma de arte, la historia del Jazz es relativamente corta en comparación con la música culta o de carácter eurocentrista. Su primer registro en audio data de 1917, realizada por los *Dixieland jass band* (como en principio se escribió jazz). Lo paradójico del asunto es que, a pesar de la corta edad del Jazz, comparada con otros géneros musicales, ya tiene en su haber un siglo de historia.

La UNESCO<sup>64</sup> le dio al Jazz estatus internacional al decretar el 30 de abril como Día Internacional del Jazz. La justificación de esta declaración se basa en criterios de unión, libertad, paz, igualdad. Según la Unesco, el jazz refuerza el papel que juega la juventud en el cambio social; el jazz promueve la innovación artística, la improvisación y la integración de músicas tradicionales en las formas musicales modernas y, también, el jazz estimula el diálogo intercultural.

De lo anterior se desprende que el jazz, como género musical, ha jugado un papel fundamental en el desarrollo, la promoción y la integración de las músicas tradicionales y ha estimulado la interculturalidad entre los diversos pueblos del mundo. La influencia de este género entonces, como dijimos anteriormente, ha abrazado no solo al desarrollo del hombre mismo sino que ha permitido la fusión de ritmos, melodías y armonías que, a su vez, ha permitido la creación de nuevos géneros musicales.

### **Asimilación del género**

En el caso venezolano, es interesante analizar y comprender la influencia del jazz en los géneros musicales venezolanos y cómo éste ha influenciado otros aspectos de la vida social de nuestro país. Como un primer ejemplo de la influencia de este género en nuestro

---

<sup>64</sup> (UNESCO) en <http://www.un.org/es/events/jazzday/>

acervo cultural, podemos mencionar el caso de la Onda Nueva de Aldemaro Romero. Según Pacanins (2005) la Onda Nueva es un género musical que nació en Venezuela a finales de los años 60 producto de una fusión del Joropo, el Jazz y Bossa Nova y da una clara muestra de la influencia y asimilación del jazz en nuestra música, así como también es válido mencionar que el origen de la famosa orquesta venezolana *La Billo's Caracas Boys*, cuya referencia musical no falta en las festividades navideñas del país, tuvo su origen en el jazz y que hasta hoy en día mantiene el formato de *Big Band*.

### **Musicosfera jazzística de Mérida**

Desde esta perspectiva, para comprender este fenómeno de asimilación e influencia cultural, ha sido pertinente establecer puntos de coyuntura, de encuentro y desencuentro, desde la óptica de los músicos merideños como comunidad urbana influenciada por la armonía moderna proveniente del jazz, bien sea en composiciones, arreglos, conciertos, clínicas o en el ámbito académico, es decir, en cualquier tipo de manifestación musical dentro del contexto cultural venezolano y de cómo el jazz, como fenómeno, que se retroalimenta de los elementos rítmicos, melódicos y armónicos de la música venezolana.

En el caso venezolano, existen numerosos músicos y agrupaciones que dan fe y reflejan la incorporación de nuevos elementos a su música, tales como el grupo Maroa, C4 Trío, Adrenalina Caribe, La Banda Casablanca, Andrés Briceño y Antonio Mazzei, entre otros. Asimismo, al igual que a nivel nacional, existen muchos músicos nacidos en la ciudad de Mérida, que se han formado dentro del jazz y cuya trayectoria ha repercutido a nivel nacional e internacional, entre ellos podemos mencionar a Leo Blanco, Pablo Gil, Larry F. Vincent, Luis Fernando Cárdenas, Javier Alarcón, Edwin Arellano, Johan Espinoza, Jorge Espinoza, Francisco Vielma, Abigail Romero, Diego Maldonado, Heriberto Rojas, Miguel Hernández, Miguel Porras, Beto León, Javier Espinoza, Luis Salas, Enny Márquez, Héctor Molina, Wismer Alarcón, Cesar Quintero, Freddy Waldroph, Edilson Sabogal, Alfredo Molina, entre otros.

Muy a pesar del gran impacto que el jazz ha causado en la vida social y en los géneros musicales venezolanos, existen muy pocos estudios y muy pocas referencias bibliográficas que den cuenta del fenómeno del jazz en Venezuela y en específico de la ciudad de Mérida. Las pocas referencias que se encuentran se remiten a muy pocas ciudades del país, y Mérida es una de ellas.

### **Actores no músicos del género**

El Centro Venezolano Americano de Mérida (CEVAM), que más allá de ser un centro de enseñanzas de inglés, funge como ente de intercambio cultural allegado a la embajada norteamericana. Son ellos quienes han organizado numerosos conciertos de jazz y eventos sobre el mismo desde 1992. Asimismo, la prestigiosa Universidad de Los Andes, dentro de su desarrollo de actividades culturales, ha organizado muchos eventos de jazz.

El impacto de la Universidad de Los Andes en la vida de la ciudad de Mérida ha permitido la introducción de muchas influencias y tendencias culturales ajenas que han venido de la mano de visitantes, así como de los propios habitantes de la ciudad que se han formado en otras latitudes y que han regresado con nuevas tendencias culturales. Esta influencia ha sido evidente en la formación de muchos músicos y en la inclusión de este género musical, como parte de la oferta curricular de la Licenciatura en Música de nuestra universidad desde hace cuatro años.

En algunas revistas de la comunidad académica de la ciudad se encuentra evidencia de este impacto, por ejemplo, los grupo de investigaciones estéticas de la Universidad de los Andes tiene al menos un artículo de jazz, así como también en el núcleo Trujillo a través de un artículo publicado en 1998 por el Profesor Pancho Crespo Quintero sobre el jazz, quien establecía una hipótesis sobre el crecimiento en gran medida del género en Venezuela, ya que para la época según el profesor, el país era el de mayor producción musical de jazz en Latinoamérica.

También es vital la información de los artículos del periódico, que a pesar de carecer de sustento académico, en favor del propósito de entretenimiento como propósito del autor, son de alguna manera testigos del fenómeno en su propia perspectiva, asimismo, la información histórica que ellos poseen es pertinente para el propósito exploratorio de este trabajo, ya que hablamos, de forma general, del desarrollo histórico del fenómeno del jazz, hace un poco más de treinta años en la ciudad de Mérida.

### **Sobre el fenómeno y la comunidad: Descripción general.**

El método para la recolección del material etnográfico es la observación participante como parte de la metodología etnográfica basado en este punto sobre algunas entrevistas y material bibliográfico. Vale resaltar que es solo el inicio de un trabajo de investigación en el Doctorado en Ciencias Humanas.

Para propósitos de este trabajo vale acotar que como investigador, he sido aficionado a la música y músico aficionado desde hace muchos años. Lo que me llevó a considerar el estudio del fenómeno en sí como paso inicial, ya que bien es cierto y de conocimiento general entre los músicos, que el jazz es un género difícil de tocar.

Una comparación lingüística es lo que Mark Halliday llama "registro", es decir la elaboración de un discurso que requiere que los participantes conozcan tanto el sistema como el nivel en la que se desarrolla el discurso y el jazz posee un registro musical alto, lo cual dificulta un contacto inicial con el género.

Tal curiosidad me llevó a una de las instituciones que recientemente ha aceptado este fenómeno musical dentro de su pensa de estudio. La Escuela de Música de la Facultad de Arte de la Universidad de los Andes en Mérida Venezuela. Uno de los elementos que se evidencia, en esta casa de estudio, es la competencia musical dentro del género, ya que a partir de los primeros años de la carrera se observa la formación de los ensambles. Desde

este momento, se denota una clara inclusión y exclusión de y en los equipos de trabajo o ensambles por parte de los estudiantes como también de los profesores, en gran medida por el fenómeno en sí y su grado de complejidad. A pesar de la oportunidad que todos los estudiantes tienen de compartir la experiencia musical en los ensambles con sus los profesores, en el contexto laboral el contacto se hace más difícil y cerrado, como dijimos anteriormente, por su propia naturaleza.

El proceso de enseñanza aprendizaje es aún más complejo, ya que a medida que se profundiza en lo relativo al género pareciera que, dependiendo tanto del maestro como del estudiante, se da un proceso en el que todo conocimiento previo se descarta en función de los nuevos conocimientos como si se pasara pedagógicamente del constructivismo al conductismo, el estudiante repite, copia e imita los aspectos técnicos, incluso los aspectos relacionados con la sonoridad del instrumento.

Una característica del género es cuando los músicos conocen y se familiarizan con el “real book”, “the real book of jazz”. Libro de recopilación de canciones de jazz elaborado por estudiantes del “*Berklee College of Music*” durante la década de 1970 cuya primera edición fue ilegal. Es considerado como “uno de los principales vehículos de transmisión del jazz y libro indispensable para cualquier estudiantes o músico de jazz”, elemento de contacto cultural muy notable en las aulas de ensamble musical de la Escuela de Música.

Existe un elemento importante en la comunidad de jazzista, son los “*jammings* o descargas musicales” ya que es el momento en el cual los músicos que se unen para hacer música en común, bien sea que se conozcan entre ellos o no, que hablen el mismo idioma o no, cuyo elemento coyuntural son los temas o canciones que están en el “*real book*”. Una situación parecida es la ocurriría cuando los escritores de literatura se reúnen en una bial y hablan sobre puntos en común y diferencias literarias, sin embargo, la comunicación dentro del juego musical jazzístico se basa en el dialogo que se lleva a cabo dentro de una canción, es la que la melodía la que inicia el texto y la armonía establece el contexto y el ritmo es la dinámica que se genera en el dialogo musical.

Diálogos que poseen además unos protocolos en tal conversación musical, que generalmente luego de la exposición del tema o de la melodía, la “improvisación” toma lugar, no obstante, se lleva a cabo con orden, iniciando con el instrumentista que expone la melodía es el que generalmente comienza a improvisar, luego los instrumentos de viento, el piano, la guitarra, el bajo o contrabajo, y de haber espacio la batería.

En esa dinámica se genera un dialogo llamado “cuatro contra cuatro”, comparable con las situaciones entre cantantes que se dan en las fiestas de los llanos Venezolanos conocido como “contrapunteo”. En el caso del jazz todos los instrumentos tienen la posibilidad de generar un pequeña improvisación en cuatro compases, tiempo musical equivalente a contar hasta dieciséis sujeto a la velocidad de la canción, luego toma posesión del espacio el baterista durante cuatro compases, de nuevo la cuenta de dieciséis, posteriormente otro instrumento y de nuevo la batería. Es como si cada instrumento en su turno le hiciera preguntas al baterista, una suerte de todos contra uno. En este momento del desarrollo de la canción en el que pareciera que los músicos están libremente tocando lo

que sus mentes dictan sin reglas ocurre todo lo contrario, en cada uno de esos cuatro compases, el contexto, llámese armonía, subyace en todo momento, no se detiene por lo que cada músico tiene que saber dónde va la canción. La forma de la canción no desaparece, es un ejercicio mental de construcción de discurso musical sin perder la ubicación, ya que es vital para la coherencia discursiva de la conversación.

El cierre de esto se da cuando el baterista ocupa los últimos cuatro compases de la canción y el siguiente instrumento al turno es el responsable de la melodía de la canción, lo que conlleva al baterista a generar una especie de recapitulación rítmica para volver al tema y finalizarlo. La conversación sobre un tema llega a su final y de haber público presente, como se dijo anteriormente no es necesario, comienza la lluvia de aplausos. El receptor que no es músico choca las manos con mayor fuerza, mientras que, depende del músico en el papel del receptor, sus aplausos se convierten en comentarios. Un elemento curioso en forma de rasgos, entre más músico menos aplausos y más comentarios, sentido inverso del público que desconoce el género en su profundidad, menos músico más fuertes los aplausos y cara de mayor asombro.

### **De los músicos de jazz con trayectoria nacional e internacional**

Como se dijo anteriormente, la ciudad de Mérida cuenta con una universidad muy importante en el país, que de alguna manera ha servido de pasaporte de salida para muchos profesores y pista de aterrizaje de los mismos y otros pero con una conciencia cultural añadida que se extiende al resto los miembros de su familia. Durante los años ochenta se formó una pequeña academia de música llamada "Centro de Formación Musical" dirigida por el profesor de música Ramón González y su esposa "Chepina". Él, pianista de formación en jazz con conocimientos instrumentales de varios instrumentos y ella profesora de canto y bajo eléctrico. Juntos comenzaron el centro de formación ubicado en los alrededores de la plaza de Milla. Allí contaban con instrumentos variados y una sala de ensayo, elemento atractivo para los estudiantes de música que en su mayoría eran adolescentes. Una de las características del proceso de enseñanza estaba enfocada en el desarrollo práctico más que los aspectos teóricos de la música.

Para la época, ingresaron una gran cantidad de estudiantes motivados por tocar instrumentos eléctricos, además de pertenecer a pequeños ensambles mientras dominaba el instrumento. Una vez dominados los acordes básicos, el profesor tomaba material del "real Book" para enseñar acordes, ritmos y melodías más complejas. Esta influencia despertó la pasión por la música de muchos estudiantes, quienes hoy día son parte del *staff* profesional de músicos de muchas universidades e institutos, caso del pianista y compositor de jazz Leo Blanco en el mencionado "*Berklee College of Music*" en *Boston, Estados Unidos*; el guitarrista y jefe del departamento de guitarra Fabián Vincent en *Pellissippi State Community College* en *Tennessee, Estados Unidos*, Pablo Gil en el estado de Florida, Nascuy Linares, Luis Fernando Cárdenas Universidad de Los Andes, por mencionar algunos poco que formaron el inicio de la comunidad de jazzista de Mérida.

De otras fuentes de estudio musicales pero de la misma ciudad también se formaron Javier Alarcón, Johann Espinoza, Jorge Espinoza, Celer Linares, Fran Vielma.

A modo de conclusión se puede observar que con implementación de la mención de Jazz y Música Popular en la Escuela de Música de la Facultad de Artes de la Universidad de los Andes, se han abierto las puertas a estudiantes de otras zonas geográficas del país que consolidan la comunidad de jazzista de la ciudad de Mérida, así como a muchos artista nacionales e internacionales que han venido a compartir sus experiencias musicales.



### Referencia Bibliográfica

Alarcón, Javier. Entrevista en su casa. Jorge A. López-Brandt. Mérida, 6 de Enero de 2018.

Blanco, Leo. «La identidad de la Música Venezolana» con Valentina Hidalgo. PRODAVINCI. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=rITjAqjHAqQ>. 9 de Septiembre de 2009.

Cárdenas, Luis Fernando. Entrevista en su casa. Jorge A. López-Brandt. Mérida, 29 de Diciembre de 2017.

Moronta, William. Proyecto Arte en Mérida. 2008. 05 de Mayo de 2017  
<<https://proyectoartemerida.wordpress.com/musica/jazz-en-merida/>>.

Pacanins, Federico. Tropicalia caraqueña. Crónicas de música urbana del siglo XX. Caracas: Fondo de Cultura Urbana, 2005.

Quintero, Pancho Crespo. «El Jazz en Venezuela: Trayectoria, Presencia y Proyección.» Cifra nueva (1998): 69-79.

# **El estudio etnográfico a través de Malinowski y Geertz: Variaciones para un mismo tema.**

Lorna Donoso Martel (\*)

(\*) Historiadora del Arte, Licenciada en Educación con maestría en Historia, Teoría y Crítica de la Arquitectura. Profesora adscrita al Departamento de Historia del Arte de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Educación, donde dicta la asignatura Arte de la Prehistoria y Mundo Antiguo. Coordinadora del Grupo de Investigación en Arte Latinoamericano (GIAL), actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad de Los Andes. [ldonos@yahoo.com](mailto:ldonos@yahoo.com)

## RESUMEN

A partir de las lecturas de *Los Argonautas del pacífico occidental* (1973) de Malinowsky y del *Antropólogo como autor* de Geertz (1989), se establecen relaciones para comprender la labor del etnógrafo a través de estos autores que representan para la etnografía clásica pilar fundamental del oficio.

El lector no especializado de productos etnográficos, suele encontrarlos atractivos porque informan de manera amena e incluso anecdótica sobre realidades distantes y distintas.

A pesar de contar con destacados y trascendentales autores, la etnografía y su producción confronta dificultades de diversa índole que los autores referidos abordan alrededor de tres grandes temas, la Objetividad, el Lenguaje y el Método que como telón de fondo aderezan el pensamiento y la reflexión de los autores. Estos temas no son eventuales sino que reflejan una preocupación por conferir a la etnografía rango y reconocimiento científico que le permita ser reconocida como tal en el repertorio de las ciencias sociales

**Palabras claves:** etnografía, objetividad, lenguaje y método

## SUMMARY

From the readings of *The Argonauts of the Western Pacific* (1973) by Malinowsky and the *Anthropologist as the author* of Geertz (1989), relationships are established to understand the work of the ethnographer through these authors who represent classical ethnography as a fundamental pillar of the job. The non-specialized reader of ethnographic products usually finds them attractive because they inform in a pleasant and even anecdotal way about distant and different realities. Despite having outstanding and transcendental authors, ethnography and its production confront difficulties of various kinds that the authors refer to around three major themes, Objectivity, Language and Method, which provide a backdrop for thought and reflection of the authors. These issues are not eventual but reflect a concern to confer on ethnography a rank and scientific recognition that allows it to be recognized as such in the repertoire of the social sciences.

**Keywords:** ethnography, objectivity, language and method

*El mundo era tan reciente que muchas cosas  
carecían de nombre, y para nombrarlas había que  
señalarlas con el dedo.*

Gabriel García Márquez. Cien años de Soledad

## **Presentación.**

Las lecturas de los capítulos de Malinowski y Geertz son un universo de contenidos sugerentes no solo para los especialistas sino para el público en general.

Malinowski está considerado como el refundador de la antropología social británica por su introducción del trabajo de campo en esta disciplina, pero también por ser el padre del funcionalismo<sup>65</sup>, al defender que la cultura adquiere un papel funcional en todos los grupos sociales. Su labor como investigador nos ha legado descripciones pormenorizadas de la vida cotidiana de los pueblos de las islas Trobriand (Nueva Guinea) y Australia, entre otros lugares.

Por otra parte, Clifford Geertz, antropólogo, quien con su libro *La interpretación de la cultura* (1973), pone énfasis en el tema de los imaginarios o los símbolos en la sociedad, para efectos del presente artículo daremos una mirada a la labor del etnógrafo y en general de la etnografía como disciplina que contribuye de manera valiosa en el estudio de las ciencias sociales.

---

<sup>65</sup> El Funcionalismo es una corriente antropológica británica que nace en el siglo XX. Se centra tanto en el estudio de la historia concreta como en realizar trabajos de campo con sociedades directamente observables. La principal dificultad del funcionalismo es que hay que estudiar culturas primitivas de las que es difícil lograr historia, pues no existen archivos ni documentos escritos, ni tampoco se aprecian conocimientos arqueológicos.

Sus orígenes se remontan a los trabajos de Spencer, pero de una manera más explícita en Mauss y en el francés Emile Durkheim, nacido en el mismo año que Franz Boas (1858). Este último se definió principalmente como sociólogo y antropólogo, por lo que tuvo mucha influencia en la posterioridad.

Para establecer una mayor coherencia, hemos dividido trabajado sobre tres aspectos que consideramos fundamentales como lo son la objetividad, lenguaje y método para lograr establecer comparaciones entre los autores

### **Sobre la objetividad.**

Uno de los mitos más socorrido por parte de los científicos es el de la objetividad. El valor de la ciencia consiste en el descubrimiento de nuevas verdades que adelantan el conocimiento del universo. La objetividad de este conocimiento garantiza su “asepsia”, es decir, la ausencia de contaminación. Se trataría de un conocimiento neutro. La objetividad es garantía de verdades que tienen valor *per se*, independientemente de la conciencia o sujeto que las enuncia y de su contexto. Y este aporte de las así llamadas “ciencias duras” ha tenido particular influencia e impacto en el ámbito de las ciencias sociales, las ciencias humanas o las ciencias del espíritu<sup>66</sup> como se las conocía en el pasado. ¿Por qué la objetividad es un mito? Simplemente porque en cualquier proceso de conocimiento siempre está presente el objeto que se aspira conocer y el sujeto que conoce. Y esta relación entre sujeto y objeto comporta, inevitablemente, la presencia de un filtro que tamiza los rasgos, componentes y aristas que se seleccionan y que permiten al sujeto afirmar alguna cualidad o los atributos del objeto. El sujeto que conoce siempre está situado y temporalizado, es decir, pertenece a un tiempo y a un espacio que dialécticamente, lo potencian, lo determinan e inexorablemente, lo limitan. No sin razón se afirma que los hombres somos más hijos de nuestro tiempo-espacio que de nuestros padres, de manera que el conocimiento alcanzado por el hombre está condicionado por la “altura de los tiempos” y por el contexto dentro del cual nace. No hay dudas que cada época, cada civilización, tiene sus modelos de belleza, de bondad, de pureza, de “pecado”; en cada periodo histórico existe una tabla de valores que subyace en la acción humana. Por ejemplo, el extraordinario valor que nuestros días concede a la técnica, a la posesión

---

<sup>66</sup> Wilhem Dilthey. (1956) Introducción a las ciencias del espíritu. Revista de Occidente. Madrid

de bienes y servicios es un piso sobre el cual los hombres conforman su actividad. No es de extrañar entonces que importe mucho más tener que ser. La injusticia social, el sometimiento de poblaciones enteras, el dominio que las potencias ejercen sobre sus zonas de influencia, conforman un modelo que impone ideales de vida expresados de múltiples maneras en la vida cotidiana. El científico, el investigador no puede ni debe escapar a estos influjos por más que trate de hacerlo, por más que sus técnicas, procedimientos y actividades investigativas se vistan de objetividad. Lo dicho no es una descalificación de la ciencia, es, simplemente un punto de inflexión que es necesario tener en cuenta.

En el caso del etnógrafo la subjetividad es una de las grandes amenazas que permanentemente acechan su trabajo. Y resulta inevitable esta acechanza debido, en primer lugar a su condición humana, luego, porque es parte de una ambiente cultural y, por último, porque ni siquiera el científico que trabaja con objetos materiales puede escapar a las tentaciones que provienen de la subjetividad.

A partir del mito de la objetividad, en las ciencias humanas, se ha pasado a justificar y sustentar decisiones y prácticas de orden político, obviamente presentadas como verdades científicas. Tal ha sido por ejemplo el concepto de "raza" que llevó en el pasado a establecer la superioridad de los blancos sobre los negros, o la cultura, que al igual que en el caso anterior, ha permitido establecer que unas culturas son superiores y otras inferiores. La ciencia social especialmente, ha devenido en ideología que ha permitido legitimar, como está dicho, decisiones políticas que nada tenían de científico. Sin embargo, a pesar de estos evidentes sesgos, al amparo de los importantes descubrimientos científicos y su aplicación técnica, que cada vez con mayor celeridad impactan la vida cotidiana, las ciencias han adquirido una posición relevante y privilegiada como racionalidad científico-técnica, o directamente la racionalidad técnica (Weber, Habermas) con el agravante de posicionarse por encima de las esferas de la moral y del arte.

En el caso de la etnografía la preocupación por la objetividad reviste un doble desafío. Primero, por la fidelidad que el autor necesariamente debe tener respecto a sus hallazgos. Segundo, por la necesidad ética de preservar el anonimato de los informantes. En tercer lugar por los hallazgos encontrados, pues, “los resultados de una investigación científica, cualquiera sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera”<sup>67</sup>

### **El lenguaje**

El segundo aspecto que es necesario tener presente es la imposibilidad de alcanzar el conocimiento, desarrollar la ciencia, desplegar el pensamiento, comunicar estados de ánimo, en suma, alcanzar status humano, sin la participación del lenguaje<sup>68</sup>. Los seres humanos estamos constituidos por el lenguaje. Cierto es que sin la base biológica de la que está dotado el ser humano, sin la estructura del sistema nervioso y los órganos de fonación y audición, el lenguaje humano sería imposible. Sin embargo esta base biológica siendo necesaria no es suficiente, pues falta un elemento primordial que se puede expresar en la fórmula: vivir es convivir, es decir, el ser humano requiere de sus prójimos, le es imprescindible la integración, la colaboración, y la competencia también, de sus pares. La humanidad pudo elevarse por encima de la simple animalidad gracias a la participación social y al lenguaje, al sentido de pertenencia a un grupo de iguales, a la identificación mediante el habla en sus diversas manifestaciones. Tal es el origen de la cultura, que entendida en clave antropológica, es un modo de pensar sentir y creer, esto es, una forma de organización y conciencia social asumida sin mayores cuestionamientos. Tal es el repertorio de ideas, juicios y prejuicios que conforman a los distintos grupos humanos. Con razón, un brillante dramaturgo noruego puso en boca de uno de sus personajes la siguiente expresión: *“Quítenle a los hombres las mentiras que cree todos los*

---

<sup>67</sup> Malinowski. Op. Cit. P.20

<sup>68</sup> El estudio del lenguaje ha posibilitado el surgimiento de una ciencia compleja y en constante evolución, la Lingüística, que aun teniendo linderos precisos y definidos, sin embargo encuentra varias zonas de convergencia con la Filosofía Analítica. En este sentido son relevantes y conocidas son las figuras de Noam Chomsky y Ludwig Wittgenstein.

*días y le quitan la felicidad*".<sup>69</sup> No es este el momento ni se cuenta con el espacio para avanzar en la idea profunda que contiene la expresión citada que se refiere a la presencia del mito como parte de la condición humana, origen de la ciencia, y configuración de la conciencia. Y esto es así porque "el problema no estriba en el contenido material de la mitología sino en la intensidad con la que se vive y se cree en él como sólo se puede creer en algo real y objetivamente existente"<sup>70</sup>. El vínculo entre el mito y la objetividad no siempre es percibido. El caso es que el científico "puro" se cree distante y distinto del mito y la mitología sin percibir que el hombre que solo funciona a partir de unos cuantos mitos, entre otros, que la naturaleza, la sociedad, el universo, el lenguaje están regidas por leyes y que su tarea es descubrirlas. De acuerdo a Malinowski tal sería el crucial problema de la "mentalidad": "los estados mentales reciben un sello particular, se estereotipan en concordancia con las instituciones en las cuales viven con la influencia de la tradición y el folclore, (sic) y con el verdadero vínculo del pensamiento, o sea, el lenguaje".<sup>71</sup>

Al margen de la sociedad es imposible adquirir el lenguaje<sup>72</sup>, que a su vez, se crea y re-crea en las interacciones humanas: "el individuo no sólo es una construcción lingüística, es también una construcción social".<sup>73</sup> Entonces, las lenguas están necesariamente unidas con las culturas y las historias, en plural, lo cual produce un complejo universo de significados que es necesario desentrañar para comprender el por qué se producen ciertos fenómenos, comportamientos o actitudes. De allí que, "para describir la riqueza de las relaciones contextuales, la lingüística no puede quedarse en el espacio mullido, pero confinado, de la frase; tiene que abrirse a los textos y, de ahí, a las culturas y a la historia,

---

<sup>69</sup>Henrik Ibsen. (1969) *El pato salvaje*. Centro Editor América. Buenos Aires, Argentina

<sup>70</sup> Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas*. (1979). Fondo de Cultura Económica. México.

<sup>71</sup> Bronislaw Malinowski. *Los argonautas del pacífico*. (1986). Ediciones Península. España. P.40

<sup>72</sup> Los historiadores suelen poner el ejemplo de un emperador romano que quiso saber cómo se adquiría el lenguaje para lo cual aisló en condiciones de total asistencia y cuidado a algunos infantes que diariamente eran visitados para comprobar el surgimiento y adelanto del lenguaje. Decepcionado terminó abandonando la experiencia pues los niños no aprendieron a hablar,

<sup>73</sup> Rafael Echeverría. *Ontología del lenguaje* (1995). Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. P. 54



reafirmando su estatuto social".<sup>74</sup> De manera que transitando la vía del lenguaje se posibilita vincular la objetividad con el lenguaje, que es en cierta medida una de las tareas del etnógrafo.

Si como ha dicho Wittgenstein el lenguaje es una caja de herramientas que se utiliza según necesidad, entonces este invaluable recurso humano cumple diversas funciones y adopta diversas formas. Por eso existe un lenguaje coloquial que emplea la mayoría de la población en sus relaciones cotidianas; un lenguaje poético que es propio de los creadores, de los inventores de fábulas,<sup>75</sup> un lenguaje académico característico de la educación y de la producción científica, un lenguaje técnico propio de los especialistas en algún área del conocimiento, un lenguaje científico que pertenece a los círculos profesionales, un lenguaje críptico que sirve para la comunicación en clave que sólo un círculo cerrado domina, un lenguaje de señas que sirve a quienes padecen de sordera, un lenguaje gestual que dice mucho con muy poco.

No obstante sus innegables bondades el lenguaje también tiene su lado gris cuando se utiliza como elemento de dominación y sometimiento tal como ocurre cuando mediante su uso se margina a quienes no pertenecen al círculo de los elegidos. Concretamente, una corriente de la sociolingüística<sup>76</sup> sostiene que el fracaso escolar es una profecía que se auto cumple en los sectores sociales empobrecidos porque al llegar a la escuela esos niños no sólo deben aprender a leer y escribir, sino también a hablar, a dominar los códigos oficiales que son los de las clases dominantes. Un matiz diferente se refiere a la decodificación e interpretación del habla. Suele suceder que una expresión oral expuesta sin mayores pretensiones, diríamos sin agenda oculta, provoca una reacción totalmente inesperada y destemplada por parte del interlocutor. ¿Qué ha sucedido en estos casos? Simplemente que hubo una interpretación totalmente divergente de los dichos del emisor. Tal es la perversión de la razón que expresada en códigos lingüísticos con una

---

<sup>74</sup> Teresa Espar. *Semántica al día*. (2006). Edición de la Universidad de Los Andes, Consejo de desarrollo científico y tecnológico (CDCHT). Mérida. Venezuela. P. 346.

<sup>75</sup> Es importante destacar que para Alvarez Muro existe también una poética del habla cotidiana afirmación expresada en la texto *Poética del habla cotidiana*

<sup>76</sup> El británico Basil Bernstein es un ejemplo de esta corriente.

intención, causó un efecto diferente al propuesto. Claro, cada quien tiene la facultad para **interpretar**. Y hay que recordar que la tesis que sostiene que todo es interpretación cuenta con abundantes defensores.

La producción científica de la cual la etnografía forma parte, finalmente termina en la presentación de los datos, en la exposición de los resultados, sean éstos una fórmula matemática, un ensayo, una maqueta, un mapa conceptual, una pormenorizada descripción, un gráfico de relaciones, un relato, entre otras posibilidades. Cuánto hay de interpretación en esos resultados, es una pregunta válida. Para el lector, la escritura se convierte en un hecho representativo, en un objeto para analizar y buscar en él el agrado, la novedad, la veracidad, la falacia, las dudas, las sugerencias que genera. El autor, por muy reconocido que sea, pasa a un segundo plano porque finalmente se enfrentan dos lógicas: la del texto y la del lector. Uno, el texto, persuade, muestra, pauta, describe, rememora, recapitula; el otro, replica, contra argumenta, contesta, objeta, contradice, rechaza, acepta, cree, se emociona, se molesta. Todo esto ocurre porque texto y lector, cada quien desde su trinchera, con sus argumentos, con sus posibilidades, con su formación, entran en un formidable duelo. Y este duelo es mucho más intenso cuando se trata de un texto etnográfico que, finalmente contiene una interpretación a la que se añaden las múltiples interpretaciones de los lectores. No se puede ignorar que toda lectura es proyectiva, es decir, en el texto el lector "pone" lo que le interesa, privilegia lo que coincide con su pensamiento. Desde esta perspectiva, las numerosas interrogantes que surgen del pensamiento de Geertz lucen como legítimas y convenientes. Por ejemplo, el relato etnográfico es una exposición detallada, minuciosa que corresponde a varios autores, los informantes, entonces, ¿cuánto de lo expuesto corresponde al autor?, ¿cuánto a cada uno de los informantes?; los resultados obtenidos, ¿corresponden a quién?; ¿qué sucedería si el informante fuera otra persona?; ¿se obtendrían los mismo resultados. Si los resultados se refieren a biografías, ¿cuál es su validez?, ¿son sustentables y extrapolables?

Los resultados de los estudios etnográficos dado que contienen un relato corren el riesgo de convertirse en un mero juego de palabras tal como la novela. Por eso el esfuerzo

notable de los etnógrafos por darle un carácter científico a sus estudios, por tomar distancia de los informantes y a la vez, por comprometerse con los mismos. Difícil y desafiante tarea.

### **El método.**

Aunque el azar también juega un papel en el desarrollo del conocimiento, sin embargo, lo frecuente, lo reconocido por los círculos científicos es que el conocimiento se alcanza mediante procedimientos, técnicas y actividades que en su conjunto son conocidas como el método. El trabajo etnográfico abunda en técnicas, procedimientos y actividades que han sido probadas como eficaces, que facilitan la entrada y la recolección de información respecto a la cultura en estudio. Obviamente, la observación es el principio de cualquier investigación. No se trata de cualquier observación sino de un procedimiento riguroso que impone el trabajo de campo efectivo, el “estar ahí” de Malinowski un estar en el medio, con el medio y para el medio. Una forma de aislamiento para potenciar la vida con la cultura que se estudia hasta llegar al momento en que se deja de ser extraño para ser un integrante más del grupo.

La repetida definición de método como camino para, advierte sobre la perversión conceptual a que está sometido el concepto, pues, si existe un “camino para”, la investigación sería algo fácil de realizar ya que para alcanzar un conocimiento basta recorrer el camino que ya está trazado. Todos los que han participado, bien sea en modestos y acotados proyectos, o en un proceso formal y sistemático de investigación, han experimentado las enormes dificultades metodológicas que implica la epistemología, es decir, la búsqueda del conocimiento.

El concepto de método está en el vórtice de la tormenta, es el núcleo de encuentros, aunque mucho más de desencuentros tal como lo muestran las disímiles posturas metodológicas presentadas por reputados autores. En efecto, Freyerabend<sup>77</sup> y sus seguidores representan un hito extremo y significativo. Para este autor, en síntesis, no existe un método con principios inalterables, pues no hay regla que no se haya sido

---

<sup>77</sup> Paul Freyerabend. (1975)Contra el método.

cuestionada, tal como lo muestra la investigación histórica. En cambio, proclama el respeto y la tolerancia a las inconsistencias, a las contradicciones que se derivan del objeto de estudio que tiene sus peculiaridades, que posee singularidades y aristas, que con su propia dinámica escapan a las reglas metodológicas. Su propuesta es de libertad absoluta bajo la consigna todo sirve, que comporta una emancipación metodológica irrestricta para investigar, condición necesaria para el avance de la ciencia.

Otro punto de inflexión son las ideas de Karl Popper<sup>78</sup> para quien, si algún valor tiene el método, es como recurso para poner a prueba una teoría que si bien no puede ser verificada empíricamente, sí puede ser falseada. Por lo tanto el valor de la investigación científica no radica esencialmente en el desarrollo de teorías sino en mostrar la falsedad de teorías que se consideran incuestionables. Este original planteamiento, invierte la tarea de la investigación.

Wax Weber y su Teoría de la Acción Social, Federico Hegel y su Dialéctica, Karl Marx y su Materialismo Dialéctico, Augusto Comte y el Positivismo, y un largo etcétera, muestran que en torno al método hay un vasto campo abierto que estimula el desarrollo de métodos de investigación tantos y tan plurales como objetos de estudio hay.

En el campo de las ciencias naturales, de las ciencias fácticas existe un mayor consenso en relación con el método. Otro tanto ocurre en las ciencias formales, donde la lógica, la axiomática, la estadística, entre otros, son recursos de investigación válidos.

En las ciencias humanas, en las ciencias sociales, el tema del método se convierte en un campo particularmente controvertido. Originalmente, visto el éxito de las ciencias naturales, la tendencia fue imitarlas trasladando a los estudios humanísticos las mediciones cuantitativas fuertemente sustentadas en el Positivismo. Hubo casos paradigmáticos como el de Césare Lambroso y su teoría del "Criminal Nato" de acuerdo a la cual existen rasgos biológicos que predisponen al crimen: el tamaño de los ojos, de la mandíbula, etcétera, serían indicadores válidos de la condición criminal. Ciertamente un ejemplo extremo de medición de valor simplemente anecdótico.

---

<sup>78</sup> Karl Popper. (1962) La lógica de la investigación científica.

Con un grado de mayor rigor se encuentran los test de inteligencia, el primero de los cuales fue formulado por Alfredo Binet en 1905<sup>79</sup> cuya intención original fue identificar estudiantes de bajas aptitudes académicas para trasladarlos a escuela especiales. Cuando esta experiencia se traslada los Estados Unidos el propósito se desvirtuó y sirvió a designios espurios como mostrar la superioridad de los blancos sobre los negros y los emigrantes. En educación, hasta los días presentes se siguen aplicando pruebas de evaluación que pretenden medir el conocimiento alcanzado por los estudiantes. Los casos mencionados permiten mirar con una dosis de prudencia las mediciones que se refieren a seres humanos siempre cambiantes, originales, impredecibles e imprevisibles.

Las fundadas críticas al traslado mecánico del modelo metodológico de las ciencias naturales a los estudios sociales posibilitaron el surgimiento de la investigación cualitativa, los estudios multidisciplinarios, transdisciplinarios, la investigación acción, y más recientemente los estudios etnográficos a los que hay que reconocerle que han logrado zafar de los métodos cuantitativos abriendo un horizonte diferente, obviamente con todas las dificultades que ello comporta,

Objetividad, lenguaje y método se dan la mano, se imbrican y solapan en cualquier investigación, mucho más en el campo de la etnografía.

### **La etnografía**

Puestas así las cosas examinemos a los autores en cuestión.

Malinowski. Es el exponente más importante de la etnografía y del método etnográfico, incluso se le conoce como el fundador del método etnográfico. Su innovación central se puede resumir en la idea de “estar ahí”, es decir, la condición para alcanzar resultados respetables, reconocidos respecto a una cultura es la observación vital de manera de aprehender lo que los hombres hacen y dicen. Lo dicho implica dos condiciones, la primera es la convivencia prolongada en el medio que se estudia, y la segunda, es el aprendizaje del idioma, de la lengua originaria. Se trata de una estrategia para superar el

---

<sup>79</sup> León Kamin(1983). Ciencia y política del cociente intelectual. Siglo XXI Editores. Madrid.

empirismo y el subjetivismo de los misioneros y los cronistas que privilegiando lo espectacular y grotesco de las culturas estudiadas difunden de aquéllas una imagen distorsionada e inexacta.

Los aportes no profesionales de los empíricos, a pesar de sus limitaciones, son un esfuerzo espontáneo, respetable y en cierto modo un avance en relación con los “estudios” que existían hasta antes del surgimiento de la etnografía como ciencia. Cronistas como Ramón Pané, que por encargo de Cristóbal Colón estudio las creencias de los indios, Pedro Martín de Anglería que se dio la tarea de recoger testimonios de los que regresaban del Nuevo Mundo, y el más reputado de todos, Bartolomé de las Casas son algunos de los que entregaron las primeras informaciones sobre la vida de los pueblos del Nuevo Continente<sup>80</sup>. Incluso, en las Cartas de Colón existen antecedentes sobre la vida de los pueblos originarios encontrados a su llegada. De estos nombres, citados a título de ejemplo, el más rescatable en sus dichos, es Bartolomé de las Casas que defendió con ahínco la idea de que los indios tenían alma. Pues, de lo contrario, serían considerados “res”, es decir, cosas. En los hechos, las lanzas que Bartolomé de las Casas quebró a favor de los indígenas, no tuvieron éxito, pues el trato de sufrieron estos pueblos fue indigno de la condición humana. Los que llamaron a la confrontación entre españoles e indígenas “Encuentro de dos Culturas”, utilizaron una propiedad del lenguaje muy socorrida y que sirve para encubrir la realidad: la metáfora. Entonces el exterminio, digámoslo derechamente, el genocidio y la rapiña provocada por los españoles, mediante el lenguaje, se ha presentado como un amigable encuentro de culturas. Una evidente muestra que la ciencia no escapa a la perversión del lenguaje, más aún, lo utiliza de manera perversa.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cronistas de la colonia. Diario libre. [www.diariolibre.com/opinion/.../cronistas-de-la-colonia-FODL173767](http://www.diariolibre.com/opinion/.../cronistas-de-la-colonia-FODL173767)

<sup>81</sup> De paso hay que señalar que los españoles cometieron en el Nuevo Continente fue lo que les permitió incorporarse con relativo éxito al naciente capitalismo que florecía en el Viejo Continente.

Véase a Volodia Teitelboim, El amanecer del Capitalismo y la Conquista de América

Como está dicho, misioneros, funcionarios y cronistas aportan una fuente de información valiosa a pesar de provenir de personas que por razones de interés privado, burocrática, comercial o evangelizadora, establecen relaciones estrechas con poblaciones aborígenes. Si bien en sus relatos, se nota la superficialidad, además de un énfasis que se podría calificar de “morboso” en tanto que enfatiza lo caricaturesco y lo grotesco, sin embargo, el mérito consiste en la vitalidad, en la emotividad y en la descripción desnuda de la cotidianidad, plena de simpatía-antipatía, amistad-enemistad, vanidad-humildad, en suma, los detalles del día a día que van desde las relaciones interpersonales, los asuntos domésticos, las rutinas diarias hasta las comidas y sus preparaciones. Cuando llegue el momento en que los estudios sobre estos aspectos de la intimidad sean realizados por “observadores científicamente calificados” los resultados serán de un valor inconmensurable.

Queda claro que una de las preocupaciones centrales de Malinowski es por la objetividad que, como está dicho en el preámbulo, es un requisito que confiere valor científico a los estudios.

Con los antecedentes hasta ahora expuestos, ya es posible inferir algunas condiciones del método etnográfico. La primera es que su empleo requiere de largo plazo, pues se necesita convivir con la cultura que se quiere conocer, establecer relaciones de confianza para obtener información lo más completa e integral posible, pues la pretensión es el conocimiento de una cultura. Adicionalmente si bien conviviendo con el habla que se aspira aprender el aprendizaje es más eficaz, la adquisición del lenguaje siempre será un proceso que toma tiempo, pues las claves o códigos de cada habla tienen su complejidad intrínseca que sólo con tiempo permite ser accedido a ellos.

Un aspecto digno de destacar, que no es considerado explícitamente ni por Malinowski ni por Geertz es el valor de la práctica. En efecto, está claro que el cambio operado por Malinowski en su ejercicio profesional se desarrolla en medio de un proceso de investigación que le permitió percibir el valor que tenía la práctica. Tal vez conviene recordar el dictum medioeval: nada en la conciencia que primero no hay pasado por los

sentidos. Aproximarse a los sujetos que se quiere estudiar, compartir con ellos largos períodos de tiempo, ganarse su confianza, colocarse en el lugar adecuado para observarlos y escucharlos, conversar largamente con ellos en su lengua interrogándoles acerca de sus actitudes y comportamientos, observar atentamente lo que hacen y tomar notas de toda esa información, es una práctica altamente ilustrativa.

El punto de vista de Geertz representa una crítica a lo que, a su juicio, son las producciones etnográficas: grandes relatos, coincidiendo con la crítica post moderna de los “grandes relatos” que caracterizaron a la modernidad. En el capítulo examinado se capta que su preocupación va por la forma en que el antropólogo persuade al lector mediante el empleo del lenguaje, cómo el escritor se impone al lector, con lo cual los estudios antropológicos estarían cercanos a la literatura. Incluso se pregunta si los textos de los antropólogos pueden ser analizados con criterio de crítica literaria, una fuerte ironía ciertamente.

Para finalizar se puede afirmar que Malinowski dio un giro a la antropología con el método etnográfico. Geertz advierte sobre el riesgo que comporta el texto antropológico

Para concluir podemos decir en opinión de quien escribe este texto el tema central de la polémica entre Malinowski y Geertz está referido a posturas metódicas diferentes, al valor que le conceden al lenguaje y a los esfuerzos por lograr la esquiiva objetividad.



## FUENTES CONSULTADAS

DILTHEY, Whilhem (1956) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Revista de Occidente. Madrid

CASSIRER, Ernst. (1979) *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

ECHEVERRÍA, Rafael (1995) *Ontología del lenguaje*. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile

ESPAR, Teresa (2006) *Semántica al día*. Edición de la Universidad de Los Andes. Consejo de desarrollo científico y tecnológico (CDCHT). Mérida. Venezuela.

FREYERABEND, Paul (1975) *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Orbis. España

GEERTZ, C.(1989) *El antropólogo como autor*. (traducción de Alberto Cardín). Paidós. Barcelona. España

----- (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. España

IBSEN, Henrik. (1969) *El pato salvaje*. Centro Editor América. Buenos Aires, Argentina

LEÓN Kamin (1983) *Ciencia y política del cociente intelectual*. Siglo XXI Editores. Madrid

MALINOWSKI, B. (1973) *Los argonautas del Pacífico occidental : un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Península. Barcelona, España

Karl Popper.(1962) *La lógica de la investigación científica*. Technos. Madrid

TEITELBOIM Volodia El amanecer del Capitalismo y la Conquista de América

Diario libre. [www.diariolibre.com/opinion/.../cronistas-de-la-colonia-](http://www.diariolibre.com/opinion/.../cronistas-de-la-colonia-)

# **El ‘yo’ etnográfico y la etnografía urbana en los puestos de venta de plantas medicinales.**

## **Caso: Mercados tradicionales de la ciudad de Mérida, Venezuela**

**Irama, Sodja V. (\*)**

(\*) Lic., en Biología. Ms. Etnología. Mención Ethnohistoria. Dra. en Antropología. Profesora en El Departamento de Antropología y Sociología. Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. Investigadora activa en El Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET) [isodja@gmail.com](mailto:isodja@gmail.com)

## Resumen

Para el etnógrafo es cada vez más frecuente, realizar su trabajo dentro del contexto urbano, el cual, puede ser su propio contexto cultural, ubicándose a sí mismo como personaje participativo desde la dualidad ciudadano – investigador, dentro de un proceso de textualización auto deconstructiva y analítica. El trabajo etnográfico analizado se realizó en los puestos de venta de plantas medicinales en los mercados de la ciudad de Mérida, donde se estableció como objetivo: ‘Deducir qué aportes puede realizar la textualización etnográfica, como herramienta de análisis en cuanto a la posición del investigador, en los estudios sobre plantas medicinales en su propio contexto urbano’. Se reconoce la etnografía como un acto consciente, que obliga al investigador a un auto cuestionamiento continuo.

**Palabras Claves:** Etnografía urbana, textualización, Mercados tradicionales, plantas medicinales, Mérida.

## SUMMARY

For the ethnographer, it's increasingly common to carry out their work in the urban context, which can belongs to their own cultural context, locating itself as a participatory character from the duality citizen – researcher, within an interactive process of self deconstructive and analytical textualization. The ethnographic work analyzed was done in the sale places of medicinal plants, at the traditional markets of the Mérida city – Venezuela, establishing as objective: “to deduce that contribution can be made by the ethnographic textualization, as a tool for analyzing the researcher position, in the studies on medicinal plants within their own urban context”. Ethnography is recognized as a conscious act, which forces the researcher to a continuous self questioning.

**Key words:** Urban ethnography, textualization, traditional markets, medicinal plants, Mérida.

## EL COMIENZO DE UNA ETNOGRAFÍA URBANA

En general desde diferentes posturas analíticas sobre la etnografía y tomando en cuenta las notas recopiladas sobre autores como Boas (1964), Malinowski (1986) y Geertz (2003), cuando se habla de realizar etnografía, la primera idea que suele surgir es la escritura sobre el otro, ese otro más bien lejano, ya sea geográfica o culturalmente, lo cual refiere, en un gran número de oportunidades al contacto con culturas originarias, tradicionales, en la mayoría de los casos, comunidades pequeñas donde se reconocen ciertos elementos de homogeneidad interna, planteando además un distanciamiento cultural y geográfico con respecto al lugar de origen y la propia cultura del investigador.

Ideas de distanciamiento, elementos de homogeneidad y escritura sobre 'el otro', que van sufriendo profundas transformaciones, a partir del momento, en el que se hace más frecuente abordar el contexto citadino, el cual, en muchas oportunidades, se corresponde con el propio contexto cultural del investigador (cfr. Auge, 1998; Mairal, 2000), colocándolo en una situación de confrontación tanto personal, como metodológica, en virtud de las diferentes posturas que estos dos aspectos, podrían requerir en la ciudad, a diferencia de las comunidades tradicionales y lejanas.

En este caso particular, dicha confrontación surge, tan pronto comencé a realizar etnografía, dentro de los puestos de venta de plantas medicinales, con la finalidad de observar dichas plantas como posibles elementos de identidad, en el contexto de mi propia ciudad. La ciudad de Mérida (Venezuela), luego de haber venido realizando

trabajos anteriores en comunidades campesinas, ubicadas en la zona de los páramos de La Cordillera de Mérida.

Este cambio de zona de estudio, marcó giros definitivos, en algunos aspectos importantes de la nueva ejecución etnográfica, debido entre otros factores, al hecho de que esta ciudad no es para nada lejana, ni ajena a mí, sino que por lo contrario es mi lugar cotidiano, el lugar donde nací y donde he recibido mi educación, al mismo tiempo que, como toda ciudad, presenta sus dinámicas propias, marcadas por diferentes patrones de heterogeneidad y convergencia, los cuales permiten la construcción de una identidad particular de los diferentes espacios (Cfr. García Canclini, 1990, 1997; Homobono, 2000).

Este cambio de zona de estudio, me obligó desde el primer momento a un replanteamiento metodológico, en aspectos como, el modo de posicionamiento y percepción de los espacios, el reconocimiento y aprehensión de un mayor número de personas con las que realizaba el trabajo, dinámicas mas rápidas e impersonales de observación y conversación, además de la manera misma como se planteó la textualización, pues esta última, desde el comienzo estuvo permeada por la dualidad entre el 'yo' ciudadana y el 'yo' investigadora, los cuales en algunos momentos parecían cobrar una individualidad propia y participar en la escritura de una etnografía a cuatro manos.

Dentro de este contexto, surgieron nuevos aspectos que no tardaron en cobrar importancia, como el hecho de revisar y reconocer la complejidad que puede presentar la etnografía urbana desde su surgimiento, la cual podría decirse, se plantea desde diferentes miradas y estilos, a partir de los años de 1920 – 1950, a través de las

propuestas realizadas por 'la etnografía urbana de la Escuela de Chicago', así como los primeros estudios ejecutados por 'la etnología francesa', los estudios de culturas subalternas de 'la antropología italiana' o los estudios de urbanización en África, realizados por la antropología británica, representada por 'la escuela de Manchester' (Feixa, 1993, en Homobono, 2000).

Complejidad, que pareciera surgir, desde el momento mismo en que se reconoce lo urbano, como espacios pluri culturales. Lugares que bien podrían generar diferentes métodos y estilos a la hora de la textualización etnográfica, pues cada espacio urbano, se conjuga de manera distinta con respecto a otros, presentando cada uno sus propias dinámicas internas (cfr. García Canclini, 1990), las cuales permean de manera particular los saberes, cotidianidad, creencias y cosmovisión de grupos, que conviven y comparten diferentes ideas, permitiendo la construcción social y cultural de imaginario particulares (cfr. Clarac, 1982; García Canclini, 1990, 1995, 1997; Molaes et. al., 2012; Licitra, 2012).

Imaginarios que se forjan en el tiempo, a través de diferentes periodos, históricos y cotidianos, permitiendo el desarrollo del espacio urbano mismo, el cual cuenta, tanto con elementos de construcción interna, como de aportes que se dan desde otros espacios de inmigración (Clarac, 1982; Molaes, et.al., 2012; Puentes, 2014).

Espacios, que resultan un campo tanto novedoso como complicado, al momento de abordarlos desde una perspectiva etnográfica, en virtud de 'la complejidad misma que pueden presentar como espacios de alteridad' (cfr. García Canclini, 1990, 1995, 1997; Homobono, 2000), en todo caso, espacios dignos de ser explorados, por parte de cada investigador, con una densa curiosidad etnográfica.

Se hablaría aquí, de una alteridad, que permite puntos de heterogeneidad y convergencia como elementos importantes, los cuales para este caso particular, me atravesaron como etnógrafa, al confrontar mi propia ciudad, logrando un replanteamiento, dentro del proceso de apropiación cultural de los diferentes elementos analizados, los cuales resultaban a un mismo tiempo tanto propios como ajenos, según se deconstruían y reconstruían sesgados en un primer momento por mi propia historia de vida, mi comodidad ciudadana y mi identidad individual, para pasar luego a ser cuestionados y de algún modo desdibujados, desde la posición de investigadora, generándose a partir de aquí una confrontación con nuevos diálogos, nuevas perspectivas, identidades y análisis que redescubrieran aspectos nunca imaginados o simplemente, con los que jamás había hecho consciente mi interacción.

Se planteó por lo tanto, un proceso de confrontación y cuestionamiento, entre el 'yo' etnográfico que buscaba una respuesta, de algún modo objetiva a cada hecho y cada pregunta planteada y el 'yo' personal, intentando defender una objetividad individual, permeada de subjetividades, tratando de evitar que mi mundo se desmoronase, o por lo menos tratando de encontrar un punto de equilibrio entre ambas posiciones, asumiendo y haciendo consciente la importancia de los cambios.

Se condujo a un análisis continuo, que bien podría resultar valioso, en el intento por lograr un equilibrio en la dualidad ciudadana – investigadora, que a cada instante se confrontaba con los objetivos planteados, los interlocutores participantes y la ciudad misma, contribuyendo a sentar las bases para el estilo, la profundidad, la estética y la perspectiva con que se desarrolló la textualización

Estaría hablando por lo tanto, del reconocimiento ‘del etnógrafo nativo’, como elemento de análisis importante en la heterogeneidad y la convergencia, que atraviesan la etnografía de los espacios urbanos. Un modo de contar y escribir su ciudad, a partir del reconocimiento de ‘sí mismo’ como ciudadano y como investigador.

#### LA CIUDAD DE MÉRIDA COMO ZONA DE ESTUDIO

La ciudad de Mérida, no escapa, dentro de su propia dinámica, a la complejidad urbana permeada por la heterogeneidad y la convergencia, conformada por elementos propios y foráneos, tradicionales y modernos, conjugados en la cotidianidad, para encontrar modos propios de creencias, producción de sus espacios, actividades económicas, interacción social, sistemas de salud – enfermedad, las ideas que sus habitantes construyen de sí mismos y de unos con respecto a otros, entre muchos otros elementos culturales y sociales (cfr. García Canclini, 1990, 1997; UNESCO, 1999; Sodja, 2016).

Esta ciudad, cuenta con una población aproximada de 231.861 habitantes, según los datos oficiales del censo 2011 (SAMAT, 2016), es la capital del estado Mérida, y configura el centro de un área metropolitana relativamente grande dentro del estado, conformada por los municipios Libertador, Santos Marquina, Campo Elías y Sucre.

Se categoriza para este caso, como ciudad intermedia, tomando los parámetros establecidos por la UNESCO (1999), ya que ésta, articula el territorio y funciona como centro de referencia para la mayoría de los poblados y otras ciudades del estado, se presenta como centro de servicios más o menos especializados, tanto para su propia población, como para la población de asentamientos urbanos y rurales cercanos, donde



destacan la universidad, los mercados, el servicio hospitalario y sus servicios turísticos (Sodja, 2016).

Actúa como centro de interacción económica y cultural de áreas rurales cercanas, asentamientos ligados a redes de infraestructura, que conectan redes locales, regionales, nacionales e incluso algunas internacionales. Aloja niveles de la administración de gobierno local, regional y sub – nacional, a través de los cuales se canalizan las demandas y necesidades de amplias capas de la población local y regional (cfr. Sodja, 2016).

Su tamaño, permite condicionar una menor diversidad social y cultural, así como una relación más armónica con su ambiente que las grandes ciudades, por lo que se conforma como asentamiento con escalas y dimensiones más humanas y aprehensibles, que las presentadas por las grandes ciudades, lo cual estaría permitiendo al ciudadano habitual, identificarse más con la ciudad. Es una ciudad a la que le es relativamente fácil tener una identidad propia (cfr. UNESCO, 1999).

PLANTAS MEDICINALES EN LA CIUDAD DE MÉRIDA

Las plantas medicinales han logrado, a través del tiempo, ocupar diferentes espacios de la ciudad, tanto físicos como imaginarios, pasando a formar parte de su historia y cotidianidad. Son reconocidas como parte del legado histórico e identitario por parte de la ciudadanía; siendo interpretadas, estudiadas y utilizadas en diferentes contextos, tanto tradicionales, como académicos y de investigación científica (cfr. Clarac, 1982; Febres Cordero, 1991; Gil Otaiza, 2003; García, 2006; García, 2006; García, et. al, 2007; Chalbaud, 2010; Sodja, 2016).

Pueden ser encontradas de manera habitual en diferentes lugares de la ciudad, ya sea mercados permanentes reconocidos como tradicionales, puestos itinerantes e informales en algunas calles y avenidas (principalmente la avenida 2 – “Lora”), otros establecimientos comerciales, así como en jardines hogareños, lo que permite confirmar de manera sencilla, su importancia en la formación de lazos de identidad, a través de la relación cotidiana entre estas y la ciudadanía.

Ciudadanía que por su parte puede ser en gran parte, provenientes de zonas rurales o campesinas del estado o descendientes estos, por lo que se considera que muchas de las prácticas y representaciones de la ciudad sobre la salud, la enfermedad y la terapias pertenecen al imaginario rural merideño (cfr. Clarac, 1982; García, 2006; Sodja, 2016).

Para este trabajo en particular, se decidió abordar los puestos de venta de los mercados permanentes reconocidos como tradicionales, debido a dos razones fundamentales, primero, el tiempo de permanencia que tiene el mercado principal de la ciudad, que alcanza ya los 130 años, condición que vendría hablando de un tiempo histórico, el cual nos permite estudiar de manera documentada y sistemática, las dinámicas de estas plantas dentro de la ciudad, con base a registros históricos.

Segundo, al encontrarse establecidos estos puestos de venta, dentro de los mercados permanentes, los cuales poseen edificios de asentamiento propio dentro de la ciudad, estarían contando con un doble reconocimiento, tanto de la ciudadanía, quienes les dan valor socio – cultural, así como de las instituciones oficiales del estado, las cuales les dan valor jurídico – institucional, ambos necesarios dentro del modo de ordenamiento y funcionalidad de la ciudad (cfr. Sodja, 2016).

## DISCUSIÓN

### LA DIFICULTAD ETNOGRÁFICA, LA COMPLEJIDAD DEL 'OTRO'

Dar comienzo a una etnografía en los puestos de venta de plantas medicinales, en los mercados tradicionales de la ciudad, luego de trabajar durante algún tiempo en comunidades campesinas, parecía plantear una serie de dificultades iniciales, donde los recuerdos, lo comparativo, la doble posición personal de nativa de la ciudad e investigadora, los puestos de venta, las plantas y las dinámicas espaciales que se generan a partir de allí, se conjugaban para generar un proceso continuo de cuestionamiento, revisión e interrogantes a niveles diferentes.

Al comienzo, este trabajo estuvo permeado por un proceso de comparación continua, con los métodos empleados en comunidades campesinas, lo cual conllevaba a un profundo cuestionamiento, pues son drásticamente diferentes las experiencias vivenciales. En una comunidad campesina, la conversación y la observación ya sea participante o no, sucedía por lo general de un modo tranquilo, dentro de la convivencia de un espacio familiar, donde se delimita claramente la posición de los participantes, en contraposición con los límites individuales difusos e impersonales, las dinámicas rápidas y comerciales, que rigen la compra venta de plantas medicinales, en los puestos de venta de los mercados ciudadanos.

En el contexto de una comunidad campesina, los participantes, parecieran marcar claramente la posición y categoría del 'otro', inmerso dentro de una doble mirada que se

asume con naturalidad. Para el etnógrafo, por un lado, el 'otro', siempre será el interlocutor de la comunidad, la persona con la que se comparten momentos en búsqueda de un fin particular, donde se puede con el paso del tiempo, llegar a establecer amistad, pero siempre se conserva, el saberse lejano, saberse diferente; mientras que para el interlocutor, el 'otro', será el etnógrafo, la persona que se interesa en su cultura, a quien se le presta ayuda y con quien se comparte diferentes aspectos de sus vidas, pero reconociéndolo, siempre, como la persona que viene de otro lugar, con quien 'se puede llegar a establecer amistad y hasta complicidad en grados variables, pero con quien siempre se tendrá la certeza de la diferencia' (cfr. Segovia, 2006).

Mientras que en los puestos de venta de plantas medicinales en los mercados de la ciudad, el reconocimiento del 'otro' puede cambiar drásticamente, debido a factores como, las dinámicas rápidas de interacción propias de la compra – venta, que contribuyen a mantener una relación impersonal, como la primera impresión que se puede percibir; la diversidad de discursos que pueden generarse en torno a una misma planta o una enfermedad, entre los cuales en un primer momento se hace difícil establecer una correlación; hasta llegar a la desconfianza que le puede generar a los clientes habituales o no, la presencia de una investigadora, extraña a la cotidianidad del lugar, tratando de observar, escuchar y relacionarse en sus asuntos privados.

Así 'el otro', pasa a ser una categoría de análisis compleja al momento de la deconstrucción etnográfica, como resultado de un conjunto de interacciones impersonales que se generan, entre una investigadora y numerosos clientes, los cuales suelen resultarse extraños unos a otros, y con los que se solía tener solo un momento de

diálogo corto, mediado por el vendedor, además de la incertidumbre de no saber si volveríamos a coincidir en el lugar.

Este 'otro', que en este caso pretendía analizarse, puede encontrarse inmerso dentro de una dinámica relacional, donde la individualidad, se ve reafirmada a través del contacto continuo con la pluralidad de los 'otros' ajenos y diferentes, con los que, a niveles variables, se comparte una identidad, a través de sus vidas cotidianas en la ciudad y el interés por las plantas medicinales como elementos comunes, pero con quienes, siempre habrá una historia de vida distinta, marcadas desde sus bases por aspectos tan variados como, los lugares de procedencia, ocupaciones, religiones, estructuras familiares, reconocimiento de jerarquías no oficiales de poder, hasta grados de instrucción diferentes, lo cual, en principio, dificulta conseguir un patrón de análisis para los elementos comunes.

A partir del comienzo de la investigación, en estos espacios se sumaba además mi presencia como investigadora, que agregaba para ellos un nuevo 'otro', que pasaría a hacerse relativamente continua y de alguna manera importante, dentro de las dinámicas que se generaban, tanto en las relaciones cliente – cliente, como cliente – vendedor, pues en más de una oportunidad, fue evidente que estas cambiaban, en el mismo momento en que se advertía mi presencia. Muchos preferían mantener su individualidad anónima, en su modo de relacionarse con el vendedor y sus plantas, mientras que otros cuidaban celosamente sus conocimientos grupales, sin ningún interés en compartirlo con una desconocida.

Investigadora que continuamente sería observada con curiosidad, por parte de unos y desconfianza por parte de otros, lo cual generaría en más de una oportunidad situaciones incómodas, para todos los que estábamos allí presentes. A lo que se podía agregar, la dualidad de mi propio 'yo', que parecía oscilar entre la posición de una investigadora con objetivos de trabajo claros y el una ciudadana, que en mas de una oportunidad olvidaba su razón de estar allí, dejándose llevar por la curiosidad y la fascinación personal de un nuevo conocimiento, que asumía sin ningún cuestionamiento, hasta el momento de la textualización.

#### EL 'YO' COMO EL 'OTRO', LA AUTO DECONSTRUCCIÓN DEL 'YO'

Así, a medida que avanzaba el trabajo de campo, se hacía cada vez más importante el incluirme dentro de la textualización, no como una investigadora aislada y observadora, o como una ciudadana mas, sino como un elemento claramente participante desde una doble posición, una categoría de análisis dual y compleja, cuya deconstrucción, me permitiera orientar nuevos pasos metodológicos, lo cual hacia surgir una serie de observaciones y cuestionamientos, que de alguna manera confrontaban mi posición de habitante habitual de la ciudad y compradora de plantas medicinales, con mi posición como investigadora, que en este caso, tenía la responsabilidad de generar un trabajo etnográfico.

Surgió entonces la necesidad de reconocer la importancia de crear un 'yo' etnográfico, que tratara de mantener consciente, la dualidad planteada por el 'yo' ciudadana y el 'yo' investigadora. Un 'yo' etnográfico complejo que en todo momento debería observar, analizar y cuestionar, tanto a los 'otros' como 'a mi misma', y que al mismo tiempo era

observado, analizado y cuestionado por los interlocutores y visitantes habituales de ese espacio de compra venta, para quienes ese 'yo' constituía un 'otro' claramente participante.

Un proceso que de algún modo condujo a un trabajo de auto descripción y escritura, como parte de un acto consciente y reflexivo de auto – deconstrucción, lo cual surgía no como un interés personal, sino como parte de la metodología de campo, dentro de la exigencia de cada momento descrito. Etapa de auto – reconocimiento del 'yo', como elemento de deconstrucción, que conllevó a otras etapas sucesivas de reconocimiento personal y el modo de relación que se establecía con otros elementos y categorías de análisis, tales como las plantas, los vendedores, visitantes de los puestos de venta y el espacio en sí mismo, encontrando que:

*LAS PLANTAS:* como elementos simbólicos relacionales, parecían encontrarse en medio de una multiplicidad de interacciones personales, entre, los distribuidores y el vendedor, así como los compradores y el vendedor; los compradores y sus modos de relación entre ellos, quienes en algunos momentos compartían e intercambiaban comentarios y diferentes conocimientos sobre los modos de uso, sumando a todo esto mi presencia, con ideas y conocimientos propios, como nuevo elemento participante de todas estas interacciones.

Esto generó una continua confrontación comparativa, entre mi 'yo' personal y mi 'yo' investigadora. Para mi 'yo' personal, era habitual asistir a estos puestos de venta y preguntar por una planta para calmar alguna dolencia, comprarla y seguir las indicaciones del vendedor, con la incuestionable convicción de que haría el efecto esperado, pues era

la planta correcta y era la planta correcta porque así el vendedor lo indicó, sin profundizar realmente en la complejidad que podría estar involucrada, en el solo hecho de que esta planta estuviese disponible en estos lugares.

Para mí 'yo' investigadora, la planta simbolizaba mucho más que un elemento sanador, pasaba a simbolizar un modo de producción que contribuye con la economía familiar, un modo de control y conservación cultural, un elemento relacional entre las diferentes personas, que a su vez se une a relaciones temporales, logrando abarcar un tiempo histórico. Dos perspectivas diferentes, que en algunos momentos se vieron confrontadas, debido a la gran diversidad de elementos propios, que se unían a los de otros personajes participantes, a partir de cortos momentos de interacción.

De algún modo, fue como pasar a vivir un proceso de descubrimiento de mi propia historia cultural, lo cual parecía ejercer una profunda influencia emocional, que se hacía notoria en el momento de la textualización, donde, se hacía claro un deambular entre la duda, el asombro, el orgullo y en algunos casos el desconcierto, así como una dual negación – aceptación del conocimiento que los 'otros' poseían sobre estas plantas.

Emociones, que en algunos momentos desvanecían la imparcialidad etnográfica, haciendo necesaria una o varias revisiones posteriores a los textos generados, con la finalidad de alcanzar un equilibrio entre la ciudadana y la etnógrafa. Proceso que condujo a reconocer que estos conocimientos diferentes, quizás desde siempre se han involucrado en mi historia y otras historias personales, envueltos en una sencillez, que los hace imperceptibles.



*LOS VENDEDORES*: reconocidos desde siempre como verdaderos conocedores de plantas medicinales y enfermedades. Personas con las que había tenido contacto desde pequeña, observándolos como ‘el señor o señora que vende las plantas’, tomaban ahora un nuevo nivel de importancia, reconociéndolos como parte de una historia viva, que se conserva y se reproduce a través de su trabajo cotidiano y sus conocimientos, muchos de ellos aprendidos y practicados por generaciones, otros adquiridos a través de nuevas conversaciones y la influencia de los medios de comunicación; lo que hacía necesario tratar de comprenderlos con un mayor grado de profundidad. Situación que condujo a observarlos mas sutilmente como personajes, intentando comprender, por lo menos parte de su complejidad, la cual debería reflejarse en los textos.

Estos personajes en particular, parecían revestirse con una identidad dinámica, tanto espacial, como personal, cambiante de un momento a otro, que bien podría estar fluyendo entre su propio ‘yo’ y sus cambios, a partir de los diferentes modos de interacción con los clientes. Interacción que en el momento de mi presencia en sus lugares de trabajo, me involucraba produciendo en ellos diferentes cambios de actitud, que bien podría oscilar entre la confianza generada por la interacción personal y la formalidad propia del trabajo académico – etnográfico.

Modos de interacción que podían volver a cambiar, al momento en que se generaban conversaciones grupales con diferentes clientes y distribuidores de plantas. Estas podían pasarse por diferentes aspectos como: las plantas, tópicos médicos, ya fueran tradicionales u occidentalizados, lo comercial, así como temas personales, donde lo cotidiano, en múltiples oportunidades conllevaba, evocaciones del pasado, por parte de

todos los que compartíamos el momento, que bien podrían involucrar algún tipo de conocimiento.

Estas evocaciones, conservaban en todo momento la opinión de los vendedores como personajes centrales, quienes confirmaban o rechazaban estos conocimientos, lo cual les confería por parte de todos los participantes, reconocimiento como personajes complejos, donde su conocimiento sobre planta medicinales y sus diferentes discursos sobre salud – enfermedad, pueden reflejar la tradición, la inclusión de nuevos elementos y la identidad de la ciudad como algo fluido y permanente a la vez, actuando como mediadores en la construcción de imaginarios parciales en la ciudad.

Personajes que al comparar y parafrasear a Serres (1981), cuando habla de la importancia del ‘shaman’, me permitía reconocerlos como ‘las personas que realizan el trabajo de conectar lo desconectado y viceversa, los tejedores, a través de los cuales se pueden manejar y construir diferentes series combinatorias de identidad cultural, permitiendo ligar, unir, construir caminos, puentes entre espacios radicalmente distintos’.

Importancia cultural que se manifestaba a través de diferentes momentos y diálogos, la cual podría observarse de manera compleja, como hecho descriptivo o analítico durante el trabajo de textualización, mientras que para ellos resultaba solo un elemento cotidiano más, que bien podría estar unido a sencillas conversaciones de su trabajo.

*LOS VISITANTES O COMPRADORES:* tomaron varias veces el mayor grado de complejidad, a causa de su gran número y los diferentes modos de relación que se generaban entre ellos, así como entre ellos y el vendedor, destacando las relaciones que se generaban

entre nosotros, las cuales podían pasar, por la indiferencia, la curiosidad, la desconfianza e incluso el rechazo, hasta llegar poco a poco a un reconocimiento, que permitía sostener algunas conversaciones, muchas veces cortas, debido a las dinámicas rápidas de compra – venta que se condicionan por las características del lugar, la presencia de otros compradores, y la disponibilidad de tiempo de cada uno de ellos.

Estas condiciones, dificultaban lograr una conversación extensa, o tratar de profundizar en el conocimiento de una persona en particular, reflejándose esto en el proceso de deconstrucción etnográfica, pues se hacía difícil establecer una estrategia metodológica que permitiera observarlos, por lo menos con cierta individualidad, en medio de una cantidad considerable de personas que establecen una dinámica de desplazamiento rápido por el lugar.

Algunos, se detenían a preguntar y luego se marchaban sin comprar, otros que rápidamente compraban y se marchaban sin dar oportunidad de abordarlos y algunos otros que esperaban con prudencia, pues querían preguntar en un momento más privado, en el que no querían la intervención de una investigadora.

Estas situaciones contribuyeron, poco a poco, a reconocer la necesidad de crear para este trabajo en particular, algún método que permitiera observar el espacio y los clientes, con cierta individualidad, para conseguir otros datos que pudieran resultar importantes, tales como, conversaciones alternas y diferentes a las plantas medicinales y enfermedades, grados de confianza y confidencialidad entre clientes y vendedores, o entre diferentes clientes, lenguaje corporal, entre otros. Esto condujo, a manera de ensayo, a intentar

fragmentar el espacio personal de cada uno, tratando de observar de manera puntual las diferentes conversaciones que se generaban, compartiendo el mismo lugar y momento.

Fijar a cada uno y su conversación, de manera individual, donde cada personaje o pequeño grupo de personajes se lograran analizar de manera separada, para luego volver uno a uno a ubicarlos dentro del contexto, hasta, de algún modo, conformar de nuevo el momento general. Quienes querían hablar primero, quienes se retiraban al ver el tumulto de gente y volvían luego para recibir una atención mas tranquila y privada, quienes guardaban silencio y observaban la escena, si estaban solos o en grupo, quienes esperaban hasta que los demás se habían retirado, para comenzar a preguntar y entablar alguna conversación.

Lograr separar de manera individual, por lo menos a nivel abstracto, cada uno de los personajes que recurrían a los puestos de venta, para ensamblar luego una serie de 'intersecciones espaciales' (cfr. Serres, 1981), me permitió dar una cierta organización tanto espacial, como a nivel de personajes, lo cual me permitía al momento de la textualización, realizar análisis más coherentes, articulando interpretaciones de cada escena, facilitando establecer las directrices de trabajo para la siguiente visita.

*EL ESPACIO:* pasó a formar parte de lo que más tarde decidí categorizar como 'la producción espacial del puesto de venta' (cfr. Lefebvre, 1974), pues desde el principio cobró un papel protagónico en su cualidad de espacio producido, actuando como base o como escenario indispensable y silencioso, donde se conjugan todos los elementos humanos, materiales e inmateriales, sociales y culturales, que dan un verdadero sentido

de historia e identidad a las plantas medicinales y sus conocedores, dentro de la dinámica de la ciudad.

Estos pequeños puestos de venta, de un tamaño no mayor a tres metros cuadrados, resultaban en sí mismos, complejos espacios relacionales. Espacios donde se crea toda una red de permanencia temporal, con las plantas como elementos fundamentales, mediadores de diferentes dinámicas relacionales con otros espacios, la gente, el tiempo, la tradición, la novedad, la salud – la enfermedad.

Se crea en estos puestos una relación compleja, ubicandolos como espacios de convergencia, donde confluyen tanto plantas, como personas de diferentes lugares de la ciudad, del estado, del país y en algunos casos de otros países. Donde las plantas y los conocimientos del vendedor, son las razones de asistencia de las personas a estos lugares, la mayoría en búsqueda de solución para distintos problemas de salud (cfr. Clarac, 1992; García, 2006; García et. al., 2007; Sodja, 2016), haciendo confluir aquí diferentes creencias, diálogos, religiones, niveles de instrucción y estatus económicos. Diferentes cosmovisiones que plantean una heterogeneidad a la cual pertenezco y que pretendía abordar desde la investigación, dando continuidad a la dualidad del 'yo'.

Resultaba evidente que, el 'yo' individual, en todas las visitas como cliente habitual, no había tenido una verdadera conciencia de la complejidad espacial en la que se inserta la cotidianidad de estos lugares, la cual les ha permitido su permanencia en el tiempo histórico (cfr. Giannini, 1999), mientras que al posicionarme desde el 'yo' etnográfico, esta misma complejidad se hacía novedosa, fascinante y en todo momento evidente.

A pesar de ser espacios conocidos y de alguna manera frecuentados como ciudadana; desde una posición etnográfica, estos puestos de venta, parecían convertirse rápidamente en 'no lugares' (cfr. Auge, 2004), espacios de alteridad entre lo ajeno y lo propio, llenos de dinámicas comerciales rápidas y a primera vista impersonales, contenedores de una gran diversidad dialógica. En definitiva, puestos de venta llenos de nuevos elementos por descubrir, una nueva complejidad, que debería ser aprehendida y textualizada bajo una mirada etnográfica.

Espacios que permitían la permanencia continua de interacciones personales y académicas, entre la ciudadana que se siente identificada con algunos elementos y la investigadora que pretendía conseguir respuestas a lo desconocido, generando diálogos complejos entre ambas, pues la ciudadana pensaba poseer las respuestas verdaderas a algunas interrogantes, mientras la investigadora poco a poco, a través de las múltiples voces de sus interlocutores, descubría la existencia de muchas respuestas diferentes, posibles y validas para estas mismas interrogantes.

Espacios de interacción entre muchas individuales válidas, las cuales a su vez permiten la relación con otros espacios, ya sea que vinieran de diferentes lugares de la ciudad, del estado, el país u otros países. Situación que complejizaba el proceso de escritura, conllevando a un proceso permanente de reflexión y replanteamiento metodológico, pues en mas de una ocasión las dinámicas espaciales, parecían desdibujar el límite entre lo afín y lo extraño, planteando nuevas dudas e interrogantes.

Surge así, la necesidad de una deconstrucción consciente del espacio de estos puestos de venta, para lo cual debería establecer distancia personal dual, generando la necesidad de

crear un obligado análisis de estos espacios desde la doble posición lugar – ‘no lugar’ (cfr. Auge, 2004) propio y al mismo tiempo ajeno a mí, que por lo menos parcialmente, me permitiera mantener una mirada objetiva, a través de la cual pudiera establecer un permanente cuestionamiento dentro del desarrollo etnográfico.

#### A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Durante todo el desarrollo de este trabajo, algunas preguntas como, ¿dónde termina la ciudadana y comienza la investigadora?, y ¿hasta que punto soy capaz de alejar mis emociones personales de la construcción etnográfica? se hicieron recurrentes, formando parte de un intento de deconstrucción que creaba una necesidad obligada de reflexión, haciendo evidente la necesidad de mantener una objetividad que condujera a una construcción ética de la textualización.

Mairal (2000: 179), nos dice: “el «yo» etnográfico no es otra cosa que una personalidad que en confrontación experiencial con el «otro» se va haciendo. Este «yo» se construye personal y etnográficamente en una fusión existencial que convierte a estas dos dimensiones en algo inseparable. El antropólogo, es siempre un «yo» situado en el espacio y en el tiempo. Cabe por tanto reflexionar, retrospectivamente, acerca de uno mismo y si acaso preguntarse: ¿cuál ha sido mi lugar? y ¿cómo ha sido mi biografía?”.

Lugar e historia personal, que pueden tomar diferentes posiciones, dependiendo de la etnografía que se realiza, dando así una perspectiva y una posición multidimensional al etnógrafo, el cual pasa en todo momento, a formar parte importante del hecho y el momento estudiado, no solo como un investigador puntual en un momento puntual, sino

como un ser humano portador de una cultura y una historia personal (cfr. Geertz, 2003), las cuales, dependiendo del lugar, el momento y los interlocutores, pueden encontrar diferentes modos de interacción, análisis y contrapunto, obligándolo a mantenerse en un continuo planteamiento crítico sobre su intervención en campo. Situación que puede hacerse aun más compleja si nos referimos a nuestro propio contexto urbano.

Se hace necesario por lo tanto, considerar las percepciones culturales del propio etnógrafo, con respecto a las diferentes categorías de análisis a tomar en cuenta, así como la propia capacidad a reconocer su lugar como hecho etnográfico, pues dependiendo de esto, el proceso de análisis y escritura realizado puede presentar variaciones importantes.

En este caso, donde no debería ocurrir un proceso de apropiación cultural por parte del etnógrafo, sino que por lo contrario pareciera necesario un proceso de desprendimiento, surge la pregunta, ¿hasta qué punto el etnógrafo está preparado para desprenderse del 'yo individual' dentro de su propio contexto urbano, como método que le permita comenzar a reconocerse a 'sí mismo', sus afinidades y diferencias con respeto al 'otro' con el que comparte su cultura?, reconociendo además las confrontaciones que este 'otro' puede producir en su propia carga cultural y el modo como se refleja en el desarrollo etnográfico.

Se podría hablar en este caso, de la necesidad de un complicado proceso de desprendimiento de sí mismo, que le permita observar los hechos con objetividad, en su intento por deconstruir y textualizar su propio lugar cultural, pero surge la duda, ¿es en realidad esto posible?, o es solo parte de un proceso de auto – deconstrucción parcial, que



el etnógrafo debe procurar, en su intento por comprender la complejidad de ese 'otro' afín a sí mismo, en un contexto común a ambos.

## AGRADECIMIENTOS

Para los dos grandes etnógrafos que han dejado huella en mi trabajo de campo y elaboración de este artículo, voces de confrontación y revisión continua, a la Dra. Yanett Segovia y el Dr. Luis Bastidas Valecillos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc. (2004). *Los no lugares. Espacios de la soledad*. Gedisa. Barcelona. España.
- AUGÉ, Marc. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona, España.
- BOAS, Franz. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Ediciones Solar. Buenos Aires. Argentina.
- CHALBAUD Z., Carlos. (2010). *Historia de Mérida*. Cap. 10. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.
- CLARAC, Jacqueline. (1982). "Re – estructuración en La Cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente". Revista: *Boletín Antropológico*. N°. 2. Pag. 43 – 49. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de los Andes – Mérida.
- \_\_\_\_\_. (1992). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Consejo de Desarrollo Científico, Tecnológico y Humanístico (CDCHT). Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.
- FEBRES CORDERO, Tulio. (1991). *Obras completas. Procedencia y lengua de los aborígenes de Los Andes Venezolanos. Décadas de la historia de Mérida (concesiones de tierras en la antigua gobernación de Mérida a la Costa Sur del Lago de Maracaibo)*. Tomo: I. (2° Ed.). Banco Hipotecario de Occidente. Sala Febres Cordero de la Ciudad de Mérida. Venezuela.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo. México.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Imaginario Urbano*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. Argentina.

- GARCÍA R., Carmen T. (2006). "El Mercado principal (1886 – 1987), como expresión de la cultura merideña". En: *Boletín Antropológico*. Año 24. N° 66. Universidad de los Andes. Mérida.
- GARCÍA R., Carmen T., Gladys, Gordones & Lino, Meneses. (2007). *El Mercado Principal de Mérida (1886 – 1987). A 20 años de su quema*. Universidad de los Andes. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Ediciones Dábanatá. Ministerio de la Cultura (CONAC). Mérida – Venezuela.
- GEERTZ, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. España.
- GIANNINI, Humberto. (1999). *La "reflexión" cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*. Universitaria. Santiago de Chile. Chile.
- GIL OTAIZA, Ricardo. (2003). "Estudio etnobotánico de algunas plantas medicinales expandidas en los herbolarios de Mérida, Ejido y Tabay (Estado Mérida – Venezuela)". En: *Revista de la Facultad de Farmacia*. Vol. 45(1). Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.
- HOMOBONO, José I. (2000). "Antropología Urbana: Itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la tradición de lo urbano". En: *BIBLID*. 19: 15 – 50.
- LEFEBVRE, Henri (1974). *La producción del espacio social*. Anthropos. Barcelona. España.
- LICITRA, Emilia. (2012). "Plants health and healing. On the interface of ethnobotany and medical anthropology". En: *Journal of Biosocial Science*. 44: 6. Pag 765 – 766.
- MAIRAL B., Gaspar. (2000). "Una exploración etnográfica del espacio urbano". En: *Revista de Antropología Social*. 9: 177 – 191. España.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1986). *Los argonautas del pacífico*. Planeta – Agostini. España.
- MOLARES, Soledad, Patrica M., Arenas & Abigail, Aguilar (2012). "Etnobotánica urbana de los productos adelgazantes comercializados en México DF". En: *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas* 11 (5): 400 – 412. Universidad de Santiago de Chile. Santiago, Chile.
- PUENTES, Jeremías. (2014). "Estudio de la etnobotánica urbana en Buenos Aires y de la comercialización de los productos del sector de inmigrantes boliviano". En: *Mito, Revista Cultural*. Disponible en: <http://revistamito.com/introducción-del-estudio-de-la-etnobotanica-urbana-en-buenos-aires-y-la-cmmercialización-de-los-productos-del-sector-de-inmigrantes-boliviano/>. (Consultado Mayo 2015).
- SEGOVIA, Yanett. (2006). *Crimen y costumbre en la sociedad Wayuu*. Memoria de grado para optar al título de Doctor. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia de América. Universidad Complutense de Madrid. España.
- SERRES, Michel. (1981). "Discurso y recorrido". En: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad*. Petrel. Barcelona. España.
- SODJA V., Irama. (2016). *Plantas medicinales: Elementos de identidad en la ciudad de Mérida – Venezuela*. Tesis de grado para optar al título de Doctora en Antropología. Instituto de Investigaciones Bio antropológicas. Facultad de Odontología. Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.
- SERVICIO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE ADMINISTRACIÓN TRIBUTARIA (SAMAT) / Alcaldía del Municipio Libertador (2016). En: [www.samat-merida.com/ciudad-de-merida#GTTabs ul 32](http://www.samat-merida.com/ciudad-de-merida#GTTabs_ul_32). (Consultado: Febrero, 2016).

UNESCO. (1999). *Ciudades intermedias y urbanización mundial*. Ayuntamiento de Lleida.  
UNESCO. UIA. Ministerio de Relaciones Exteriores. España.

# La identidad indígena en los Timote de Los Andes venezolanos (\*)

Thania Villamizar (\*\*) y Alexandra Álvarez (\*\*\*)

(\*)Esta investigación se llevó a cabo gracias al financiamiento del Consejo de Desarrollo Científico , Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Universidad de los Andes a través del proyecto H-827-04-06-B.

(\*\*) Profa. Titular jubilada-Universidad de los Andes/ Departamento de Lingüística, Línea de investigación: sociolingüística-antropolingüística  
[villamizarthania@gmail.com](mailto:villamizarthania@gmail.com)

(\*\*\*) Profa. Titular jubilada-Universidad de Los Andes/Departamento de Lingüística, Línea de investigación: Sociolingüística-análisis del discurso  
[alvarezmuro@gmail.com](mailto:alvarezmuro@gmail.com)

## **Resumen**

Este trabajo analiza la identidad en El Paramito, una comunidad rural de la cordillera andina merideña en Venezuela. Trabajamos con el método etnográfico y el análisis del discurso. Pudimos observar en el discurso de los habitantes de la zona que tanto por sus vínculos a grupos indígenas originarios, su apego a la tierra ancestral, como por sus tradiciones, los habitantes de El Paramito se consideran indígenas. Esta idea se corrobora sobre todo por el valor de la tenencia común de la tierra, las costumbres arraigadas en la zona como la de la visita cotidiana y la visita en tiempos religiosos, y las creencias míticas sobre encantos y arcos.

**PALABRAS CLAVE:** identidad, ancestral territory, tenencia de la tierra, mitos, Andes venezolanos.

## **Abstract**

This study analyzes identity in El Paramito, a rural community in the Andean mountains of Venezuela. We used ethnographic methods and discourse analysis. We observed, by studying the discourse of Paramito inhabitants, that they consider themselves indigenous because of their links to original indigenous groups, their attachment to their ancestral territory, as well as by their traditions. This idea is sustained by the value of common land ownership, as well as by customs and practices such as religious and everyday visits. Mythical beliefs about arcs and elves support our view.

**KEY WORDS:** identity, ancestral territory, land ownership, myths, Venezuelan Andes.

*We can never completely replace ourselves at the standpoint of primitive man, see things with his eyes, and feel our hearts beat with the emotions that stirred his.*

James George Frazer, 1890

## **0. Introducción**

Conocer la comunidad del Paramito implicó acercarnos a ella en visitas reiteradas al lugar, una comunidad rural considerada indígena por su misma gente y por quienes no pertenecen a ella, como lo analizaremos más adelante. Durante el intercambio de experiencias vitales con sus habitantes, que generosamente nos ofrecieron su amistad y compartieron sus conocimientos, creencias y costumbres, nos fuimos haciendo una idea de lo que significaba formar parte del grupo. Durante esa aventura nos comportamos como observadores participantes, para unirnos a ellos en sus prácticas y a su cotidianidad más íntima. Ahora, para explicárnoslo y explicarlo, nos alejamos con el lente del observador crítico y buscamos describir y clasificar las vivencias, convertidas ya en datos para el análisis.

En este trabajo buscamos definir lo que significa ser “indígena” para los miembros de la comunidad, cuáles son las creencias heredadas, reformuladas y repetidas que constituyen la identidad de este grupo característico de la zona andina venezolana.

## **1. Definiciones y conceptos**

La identidad se ha considerado como un producto de la acción discursiva, en el sentido de que surge en el encuentro verbal de los interlocutores. La palabra, en español, viene del latín *identitas*, *-atis*, de *ídem*, lo mismo. La identidad es dinámica y se va construyendo paulatinamente, aunque tengamos la idea de que la identidad nos viene del pasado y permanece a través del tiempo. Antes que una propiedad, la identidad es un proceso, en el cual la colectividad está comprometida. Por ello, van Dijk (1998) considera como más apropiado el término *identificación* (p. 156).

Zimmermann (1992) apoya la idea de una identidad dinámica pues hay un yo y su identidad, relacionado con la presentación de sí mismo y el juicio de los demás; es una historia que se va tejiendo en las distintas situaciones sociales. La identidad forma también parte de la acción humana, de un hacer, porque la constitución de la identidad es una acción y tiene lugar en interacciones. Por ello se puede estudiar y analizar con ciertos

instrumentos (p.32). Asimismo es un valor; cuando se habla en política de identidad se trata como un elemento positivo que los demás ponen en peligro (p. 75).

La identidad no es una sola. Ya Whorf ([1945] 1957) sostenía que la identidad de la persona está constituida por un grupo de identidades que se le han dado y que ha tomado, en un proceso que dura toda la vida. La identidad se crea continuamente de acuerdo con varios constreñimientos sociales (históricos, institucionales, económicos, etc.) interacciones sociales, encuentros y deseos, que pueden ser muy subjetivos y únicos.

La identidad es individual pero también es social, pues lo individual se aprende indirectamente de otros miembros del mismo grupo social al que pertenece, o de la visión generalizada del grupo social como totalidad (Zimmermann, 1992, 81).

“Es bien conocido que los grupos se diferencian los unos de los otros a través del lenguaje, el modo de vida y otras cosas. En general se llama etnias a los grupos que se diferencian por estas razones. La identificación de los miembros de un grupo con su grupo, el sentido de pertenencia y el hacer de este modo de vida y de lenguaje un punto de orientación para la formación de la existencia, lo llamamos identidad (Zimmermann, 1992, 95).

La identidad también está relacionada con las costumbres, que son una forma de las prácticas sociales. La gente tiene ciertos modos de vida para relacionarse con el contexto natural y también para organizar la estructura social del grupo. Esta forma de vida implica la organización social, las representaciones religiosas, los modos de pensar, las rutinas de la vida diaria, el conocimiento acumulado sobre el mundo, en relación con las capacidades del manejo de la vida, tales como conocimientos agrícolas, de cacería, técnicas de cocina y de artesanía, vestido, entre otros (Zimmermann, 1992, 94).

Como dijimos anteriormente, aún una parte de la identidad individual se forma como pertenencia a un grupo, y a la manera en que nos ven y nos definen tanto otros miembros de nuestro grupo o los miembros de otros grupos (van Dijk, 1999, 152). Por ello van Dijk sugiere que hay que distinguir entre la identidad social o de grupo y la identidad personal, que a su vez está formada por: a) una representación mental personal del sí mismo, y b) una representación mental social de sí mismo, como una colección de pertenencias a grupos, y los procesos que están relacionados con tales representaciones de pertenencia (van Dijk, 1999,155).

Además, la identidad está ligada a las representaciones sociales y a la ideología, aunque no se puedan equiparar, puesto que las ideologías forman la base de la identidad de grupo. La identidad es un sentimiento colectivo, porque se asocia con dimensiones más afectivas o emocionales. Asimismo, las identidades sociales pueden definirse parcialmente, en términos de las prácticas sociales características de los miembros de un grupo, incluyendo acciones colectivas y símbolos (van Dijk, 1999, 158-9).

Según van Dijk, el discurso tiene una parte importante en la formación y reproducción de los grupos sociales. Los grupos sociales y los movimientos sociales están

constituidos por varias formas de discurso intragrupal: encuentros, enseñanza, llamados a la solidaridad y otros discursos que definen las actividades, la reproducción y la unidad del grupo. (Van Dijk, 1999, 161).

## 2. Metodología

Se empleó el método etnográfico para la recolección de los datos y el análisis, pues se intenta un estudio desde una perspectiva socio-cultural. En todo caso, se busca evidenciar la visión del *insider*, es decir, la de sus mismos habitantes, para descubrir lo que ellos piensan y sienten sobre su identidad.

Siguiendo a Gómez Pellón (1998), sostenemos que una investigación etnográfica no la define ni el lugar en donde se realiza, ni las técnicas, sino un enfoque particular, un enfoque antropológico. El autor señala que hoy en día no se plantea solamente el estudio de grupos lejanos, sino que la atención se ha dirigido a observar algunas comunidades cercanas y más familiares al investigador: un aula de clase, una empresa, un barrio. Se trata de diseños de investigación contextualizados socio-culturalmente.

El trabajo etnográfico es *observación participante*. Esto consiste en permanecer durante períodos cortos o largos en el grupo seleccionado para el estudio —bien sea un grupo étnico diferente al del investigador, una comunidad campesina, o un barrio de la ciudad— e integrarse al mayor número posible de aspectos de la vida del grupo que se está estudiando. Observar y participar es interactuar con los miembros del grupo y adentrarse en una cosmovisión del mundo total o parcialmente diferente a la del investigador. Baztán (1995) lo define como “un continuo acto participativo”, “un continuo diálogo intercultural e interpersonal...” (p. 14).

Geertz (1989) habla del trabajo etnográfico como *una descripción densa*, una descripción en búsqueda de significados. Estudiamos situaciones en un contexto socio-cultural, donde el etnógrafo registra en el trabajo de campo todos los datos para su estudio, adentrándose en la mentalidad del otro y buscando el significado cultural de cada uno de esos elementos que hemos registrado. El etnógrafo observa, registra y analiza, y el análisis está orientado hacia la búsqueda de significaciones: “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas” (p. 32).

### 2.1. La comunidad

Se trabajó en una pequeña comunidad indígena El Paramito, denominada también mancomunidad o reserva indígena, que se encuentra ubicada en el Municipio Autónomo Miranda del Estado Mérida, en Los Andes Venezolanos. Queda aproximadamente a 40 minutos en vehículo rústico desde el pueblo de Timotes. Es una aldea de Páramo que está ubicada a una altitud de 3.000 m.s.n.m. Los habitantes de la Mancomunidad indígena Timote viven en tierras comunales pertenecientes a los antiguos resguardos indígenas de



Timotes y, a través de la tradición oral, se puede apreciar que se reconocen como indígenas o descendientes de ellos y se autodenominan la mancomunidad indígena.

El resguardo indígena de Timotes se dividió, a finales del siglo XIX, como las demás tierras de resguardo en Venezuela, en lotes para cada familia campesina. Sin embargo, El Paramito continuó con el manejo de los dos tipos de propiedad de la tierra de la época prehispánica: la tierra del conuco familiar, que sería el lote individual que se le adjudicó a cada familia con la división del resguardo, y las tierras comunales para la cría y el pastoreo, que correspondería a las tierras de la mancomunidad Timote (1994, 1996, 1998, 2003, 2009).

Para el momento de la recolección de los datos, la Mancomunidad Timote contaba con una población de 91 personas constituida por 18 familias, cada una de las cuales tiene asignado un lote de tierra. La mayoría se considera descendiente de los antiguos habitantes de la tierra de resguardos.

## *2.2. El corpus*

Para obtener el corpus se utilizaron dos instrumentos etnográficos de recolección de datos: la observación participante y las entrevistas abiertas. Las grabaciones que aquí se analizan fueron hechas por una de las autoras del artículo en una serie de visitas a la comunidad de estudio, quien se incorporó a la comunidad como visitante foránea y a la vez como investigadora, durante los días que permaneció allí en las visitas realizadas. Participó, como observador participante, en la mayoría de las actividades de la familia. Asimismo, empleó una libreta de campo y realizó una serie de entrevistas abiertas, de las cuales surge el corpus de este trabajo.

Para las entrevistas abiertas se diseñó una guía de entrevistas en la cual se contemplaban doce preguntas que procuraban obtener información, tanto sobre la cortesía, como sobre otros aspectos de la comunidad. Este instrumento había sido aplicado primero en la ciudad. Posteriormente, se aplicó en el trabajo de campo en La mancomunidad, y se incluyó información de otra índole que salía en el momento de las conversaciones, y que consistía en información sobre la mancomunidad indígena, sobre creencias mágico-religiosas y anécdotas personales.

Para este trabajo, se extrajeron los segmentos en los que se hablaba de identidad, la relación con el grupo y las creencias y prácticas sociales del mismo.

## **3. Análisis de los datos**

En este apartado analizamos las encuestas realizadas a los habitantes de El Paramito. Hemos elegido dos categorías surgidas del mismo corpus: en primer lugar, la identidad y, en segundo lugar, lo indígena. En cuanto a la identidad, observamos su construcción de los miembros de la comunidad como personas pertenecientes a un grupo, puesto que todos se piensan como pertenecientes un colectivo frente a los de abajo.

Además, se construye a través de la práctica, porque se visitan y mantienen los lazos grupales entre sí. En la segunda parte del análisis, nos referimos a la idea de lo indígena en la comunidad y a las fuentes de esa identidad indígena que, como surge del corpus, radica i) en el vínculo constituido por el apego a la tierra ancestral y transmitido a través de la tradición oral con los grupos indígenas originarios, ii) en fundamentos legales, iii) en los modos de cultivo tradicionales y iv), en las creencias mítico-religiosas. La universidad ha contribuido en el rescate cultural de la tenencia de la tierra y la visibilización de lo indígena.

### 3.1. La identidad

Como dijimos anteriormente, la identidad se construye a partir de la diferenciación del otro. Los miembros de La Mancomunidad se diferencian de los habitantes del pueblo, lugar al que bajan, bien sea para realizar algún trabajo o compras, bien sea para visitar a un familiar, o para asistir a la misa dominical. Es decir, que el pueblo —abajo— es otro lugar con otras gentes, con las que el contacto no es íntimo aunque pueda ser frecuente. Así lo indican los testimonios siguientes, como el de Serafín (1) que baja cuatro días a la semana a la finca y a la misa; el de Mireya (2) que solo va a la misa.

(1) E: ¡Ah!... ok. Ahora Serafín una cosa, ¿Usted va, baja al pueblo cada cuánto?

C: Yo bajo, cada vez que bajo, hasta... cuatro días a la semana

E: Bastante.

C: Mmm...

E: ¿Y bajá a... a qué vas al pueblo?

C: Bueno, yo bajo a... abajo a la... a la misa y a la finca y a eso, y a... bueno y a eso.

E: ¡Ah!... Ok. ¿Y el resto del tiempo está aquí?

C: No trabajando, de resto ya... cuando no bajo pa...abajo, estoy trabajando por ahí. (Serafín)

(2)

E.- ¿Bajas al pueblo?

C.- Los domingos

E.- ¿Y a qué bajas?

C.- A la misa, todo lo más puro a la misa. (Mireya)

En cambio, las visitas en la comunidad son habituales y cercanas, tanto en lo geográfico como en lo afectivo; es una visita cotidiana donde se intercambian afectos, bienes y servicios. Además, hay visitas en el tiempo religioso. En lo que sigue se describen estas visitas.

En Álvarez y Villamizar (2008), se consideró la visita en la zona andina venezolana como una forma de encuentro entre los espacios duales *afuera/adentro*, una dicotomía nuclear para la concepción de la vida en una cultura en la que el sentido de territorialidad

es predominante. La visita permite al visitante entrar en el territorio del visitado y, al visitado, acercarse al visitante. Las investigadoras encontraron que los dominios de la territorialidad en la visita se estructuran a través de prohibiciones para el uso del espacio y del tiempo del anfitrión, interdicciones sobre algunos temas de conversación, y restricciones en lo que respecta a la presencia de los niños y al número de visitantes. Para Doris, “visitar es como una costumbre”.

La visita en El Paramito es de dos tipos: por una parte, la visita cotidiana; por la otra, la visita en tiempos de celebraciones religiosas (Semana Santa y Navidad).

En la visita cotidiana se estrechan vínculos, se intercambian tanto afectos como servicios y mercancías. Los vecinos se visitan para verse, para conversar, para saludar, pero también para ayudarse cuando están enfermos o cuando nace un niño, entre otras muchas razones. Así, lo cuenta Mireya (3), que visita casi todos los días a sus parientes. Luis (4), quien visita a su hermana todos los días, va a saludar a la señora Petra o a hacer cualquier cosa en su casa, o ve a su madre los domingos, además de participar en las visitas religiosas más preparadas.

Sobre las visitas en tiempo de celebraciones religiosas, testimonian también Petra (5), Mateo (6) y Serafín (7) y como dicen tanto Mateo y Serafín, en la Semana Santa “hay unión más cercana, nos unimos todos”.

Por otra parte, Villamizar y Álvarez (2016) encuentran que la visita es un ritual de cortesía positiva; tanto como de acercamiento a la divinidad, en el sentido de Durkheim (2001) como, en el sentido cotidiano (Goffman 1970), de acercamiento hacia el otro individuo o al grupo familiar, considerando que la visita tiene un sentido de construcción grupal. De este modo, los informantes consideran que la visita rural constituye una manera comunitaria de relacionarse y forma parte del conjunto de intercambios que se realizan a través de todo el año, implica reciprocidad y constituye un don. Hay, en un nivel micro, gestos positivos constituidos por intercambios de bienes, servicios y afectos; así como también rituales de evitación o negativos, tales como las interdicciones territoriales temporales y espaciales que defienden al visitado de la intromisión en su espacio íntimo. Estas interdicciones corresponden a las normas de evitación o de respeto a los territorios del yo definidos por Goffman (1979).

La visita, es un intercambio de afectos, bienes y servicios, que se da tanto en lo cotidiano, como durante los tiempos de fiestas religiosas, Semana Santa y Navidad. De esta forma contribuye, a través del ritual, a mantener el orden cotidiano y protege a la vez el orden social, dando cohesión al grupo. El ritual se inserta en un principio básico de la comunidad: compartir. Es una comunidad donde no existe la propiedad privada de la tierra sino la propiedad comunal; así, la tierra es un elemento primordial en la constitución de la identidad de la comunidad. Este estudio puede contribuir a las reflexiones e investigaciones sobre las interacciones sociales y la construcción de sentido de comunidad, la identidad cultural y la cultura de paz.

En otras palabras, la visita es una práctica continua en la Mancomunidad, una práctica social que contribuye al mantenimiento de las relaciones del individuo con el

grupo y a la constitución del grupo mismo. La visita no se ve como una carga como sucede a veces en la ciudad, sino que el visitante es bienvenido, como lo testimonia Escolástica (8) quien dice estar acostumbrada a que venga tanta gente.

(3) E.- ¿Y las vas a ver cada cuánto? ¿Cada cuánto haces tú las visitas a ellas?

C.- Bueno a mamá Alejandra y a Doris casi todos los días.

E.- ¿Sí?

C.- Sí porque como... a Doris, como yo subo siempre, subo pa allí pa...

E.- Ajá. ¿Ella vive allí cerca?

C.- Sí, más allacito (Mireya)

(4) C: Bueno yo aquí...siempre... bueno visitar siempre los...por aquí los vecinos...más frecuentemente visito a onde Armando, a veces...

E: Armando, ¿Es dónde, donde la abuela, su mamá?

C: Ajá.

E: ¡Ah!.

C: A veces le voy a hacer... cualquier cosa, entonces me voy di una vez pa saludar a la señora Petra.

E: Ajá.

C: Y onde Ramón que siempre me... cuando.

E: Mjm, ¿Y por acá cerca?

C: Por aquí, allí onde la hermana mía, siempre voy todos los días.

E: ¿Dónde quien?

C: Onde Lorena y Ernesto.

E: ¡Ah!, ¿ella es hermana?

C: Sí.

E: ¿Y va todos los días para allá?

C: Todos los días siempre voy, y pa acá vengo todos los días.

E: ¿Sí?

C: Onde mamá sí voy los domingos.

E: ¡Ah!.. Ahora Luis y las visitas... este... la señora Escolástica nos decía que las visitas se hacían...o sea, ¿Las fechas más importantes para visitar es Semana Santa?

C: Ajá, Semana Santa y el veinticuatro de diciembre. (Luis)

(5) E: Ahora y ¿Hay épocas del año donde se visita más?

C: Sí hay.

E: ¿Por ejemplo?

C: En Diciembre. Ahora cuando vengan las fiestas.

E: Ajá.

C: Cuando salgan a levantar al niño llegamos, a fiestar y en la noche buena vamos a hacer la visitas al niño. (Petra).

(6) E: [...] Ahora, me decía la señora Escolástica que aquí las visitas sobre todo se hacen en Semana Santa...

C: Bueno en Semana Santa, sí.

E: Mm.

C: Nos unimos todos. (Mateo)

(7) C: El 24 en la noche. Visita por ahí, está un rato en una casa y otro rato en otra y así... y viene uno otra vez a dormir. Y por ejemplo en la Semana Santa sí hay más, más visitas más, más... como más seguida pues, porque, como este, tiempo de Semana Santa hay como unión más, más cercana aquí en la Mancomunidad entonces, ya uno visita a las familias por ahí, las amistades, los vecinos pues. (Serafín).

(8) E.- ¿No les molesta que venga tanta gente?

C.- No... ya estoy acostumbrada.

E.- ¿Se acostumbró?

C.- Sí...

E.- Cuándo usted estaba pequeña en la casa de su mamá ¿llegaba tanta gente?

C.- Sí... donde mamá llegaba mucha gente, sí casi todos los días llegaba gente... mi mamá yo no sé...pero mi mamá tenía una costumbre... toda la gente que llegaba a la casa, no sé mamá todavía es, mamá acostumbra que llega la gente y le tiene que dar comida... ella se queda como con una cosa cuando no le da comida a la gente... a la gente...cuando llega... son costumbres... (Escolástica)

Otro tipo de prácticas, más formales en su ritualidad, como las paraduras, también forman parte del acervo cultural y por lo tanto, contribuyen a la formación de la identidad grupal. Es el caso de las paraduras<sup>82</sup>, como lo señala Escolástica, para quien las paraduras son más bien devociones y no tradiciones culturales, ni tampoco visitas.

(9) E: ¿Ahora la paradura, también la consideran como una visita?

C: ¿La paradura?

E: ¿Sí?

C: No.

---

<sup>82</sup> La paradura del Niño es una celebración del Niño Jesús, ya grandecito, que se celebra en los Andes venezolanos entre el 28 de diciembre y el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria. En cada casa se reza o se canta el Santo Rosario, y también canciones alusivas a la ocasión. La familia ofrece abundante comida y bebida, en estilo potlach. La figura del Niño se "para", se pone de pie, y queda en esa posición durante el resto de la temporada.

- E: ¿Eso no es una visita?  
C: Es una tradición.  
E: ¿Es una tradición?  
C: Una devoción.  
E: Ajá.  
C: Sí.  
E: Pero para la parada... ¿Todos hacen parada<sup>83</sup> aquí?  
C: Casi todos.  
E: ¿Todos?  
C: Mjm, todos. (Escolástica)

### 3.2. *Lo indígena*

La conciencia de lo indígena surge por diferentes motivos, aunque a veces los habitantes no tengan muy clara las razones de esa identidad. Así lo confirma Doris (10), quien afirma haber escuchado que son indígenas, pero no saber más sobre el tema. Tampoco lo sabe Herminda (11), quien considera eso un asunto de mayores, los jóvenes como ella no están al tanto.

(10) C: Bueno **yo he escuchao** que somos indígenas, **pero yo no, no sé.**  
(Doris)

(11) E. Ajá... Ahora esto lo llaman este... la Mancomunidad Indígena.  
¿Por qué la llaman así?  
C. Eso si no sé yo ni cómo ni porque jerá porque, la que debe saber más es la gente más mayor...  
A, Ajá, Ajá... Pero, ¿Usted ha oído de que vivían indígenas en esta zona?  
C. **Sí.**  
E. ¿Sí? ¿Usted se consideraría indígena?  
C. Sí... (No se entiende). (Herminda)

Sin embargo, de las opiniones de otros hablantes podemos destacar varias fuentes de la identidad indígena: i) la historia y su vínculo con los grupos indígenas de la región ii) lo relativo a la ley y a la distribución del territorio, iii) lo cultural, iv) las creencias mítico-religiosas, v) la tenencia de la tierra. No puede descartarse la influencia que ha tenido la investigación que ha realizado la Universidad de Los Andes en la concepción de la identidad andina. Esto correspondería a la “paradoja del observador”, estudiada por

---

<sup>83</sup> Véase también Álvarez (2007).

Labov (1972, p. 209). Esto refiere a la influencia que tiene la presencia del investigador en la situación comunicativa que él mismo está observando<sup>84</sup>.

Veamos estas fuentes por separado:

### *3.2.1. El apego a la tierra ancestral*

Bastidas (2009) afirma que el vínculo de las comunidades indígenas con la tierra ancestral rebasa el concepto de propiedad y producción occidental, pues la tierra une dos elementos: el territorio como identidad y la tierra como factor económico. La tierra es entonces no solo el lugar de cultivo y el territorio demarcado jurídicamente, sino que establece también un vínculo histórico, mítico y espiritual (p. 456).

Por otra parte, Bastidas (2009) señala, en su estudio etnohistórico, que la denominación Timote sólo se encuentra en la documentación histórica referida al período colonial para señalar al pueblo de doctrina fundado en ese período. Denominación que incluía a una diversidad de grupo indígenas: Mucuxamán, Quindora, Chiqimpú, Mucuguá y Mucumbás (p. 459). Esta identidad histórica se ha transmitido de generación en generación a través de la tradición oral y de otros aspectos como la tenencia de la tierra y las creencias.

En nuestras entrevistas, pudimos constatar que la mayoría de los habitantes de la mancomunidad ve lo indígena como una herencia de generaciones y relacionado con el pasado de sus familias, que han habitado desde hace tiempo esos territorios. Así lo sostiene Petra, para quien sus hijas son de herencia indígena, pero lo es sólo uno de sus yernos, porque el otro viene de otra región (12). Asimismo Mateo (13), para quien simplemente se es indígena cuando los abuelos de uno ya vivían en el lugar.

(12) E: Ahora, ¿Usted se consideraría indígena?

C: Sí.

E: ¿Sí?... ¿considera que usted es indígena?... ¿sí?... ¿y todos los de la comunidad?

C: Todos porque por lo menos las hijas mías son casadas e y los maridos no pueden ser indígenas, pero no son tampoco, este de aquí de aquí arriba sí es de Chachopo pero el esposo de Escolástica no es de Chachopo, él siempre ha sido de acá. (Petra)

(13) E: ¿Y usted recuerda que sus padres todos vivieron aquí? los los abuelos...

---

<sup>84</sup> Dado que la Universidad de Los Andes ha estado investigando las características indígenas de la comunidad, no es de extrañar que la concepción de los miembros de la comunidad se haya visto influenciada, en alguna medida, por la presencia de los investigadores universitarios.

C: Yo me acuerdo que ellos ya vivían aquí...

E: Ahora esto es la mancomunidad indígena, ¿Por qué la llaman mancomunidad indígena?

C: Porque es indígena.

E: ¿Era de... o sea es una comunidad indígena? Sí... ¿Usted se reconocería como indígena?

C: Cómo indígena... (Asiente con la cabeza) (Mateo)

Los habitantes de El Paramito, actualmente reconocidos como grupo indígena Timote, se consideran indígenas por ese vínculo territorial con sus antepasados y se reconocen como descendientes de los antiguos habitantes de la región.

### *3.2.2. Lo legal: la constitución y las leyes regionales*

Otro aspecto importante de la conciencia del indígena ha sido la revisión del tema que se ha hecho desde el punto de vista legal. En el siglo XIX, la política liberal tendía a hacer del indígena un campesino criollo (Bastidas 2009: 460). En la Constitución de 1999 se reconoce a la República venezolana como multiétnica y pluricultural; y en el artículo 119, se reconocen los derechos de los pueblos indígenas:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.

Bastidas (2009) recuerda que, como resultado parcial del trabajo emprendido en la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas, actualmente existen varios instrumentos jurídicos en beneficio de los pueblos y comunidades indígenas; entre ellos la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005).

Legalmente se ha reivindicado lo autóctono, en cuanto que la Constitución de 1999 ha oficializado los grupos indígenas locales regionalmente. Se ha favorecido la protección de las tradiciones y costumbres y reordenado los territorios en los cuales se asientan los habitantes originarios del país. Esto se observa en la idea de Serafín (14) de que lo indígena está también ligado al territorio. Luis (15) afirma que estos territorios “quedaron” en la región indígena, como consecuencia de un acto de delimitación. Cabe señalar que las lenguas indígenas han desaparecido en la región.

(14) E: ¿Ahora esto lo llaman la Comu... Mancomunidad?



C: Indígena.

E: Indígena

C: Sí.

E: ¿Por qué?

C: **Porque, aquí eran, o sea, porque aquí era, es, era indígena todo lo que es del río pacá, la comunidad indígena** Lo que pasa es que... Ahora en Timotes... ya vendieron mucho, se pusieron a vender y a vender, ya lo que queda ya es de aquí, de mancomún pa arriba (No se entiende), y de resto.

E: ¡Ah!... pero, la Mancomunidad era desde... el río para acá

C: Sí, desde el río para acá (Serafín)

(15) E: ¿Por qué le dicen así Mancomunidad Indígena?

C: Bueno a nosotros nos dicen que porque aquí, o sea, quedó esto en la comunidad indígena, dicen que era desde...desde el Motatán para acá antes.

E: Mjm.

C: Era comunidad indígena.

E: ¿Desde el río?

C: Sí.

E: Mjm

C: Después se fueron...hasta que se redució acá arriba... era otra época.  
(Luis Rivero)

### 3.2.3. *La universidad: aprendizaje mutuo y visibilización de lo indígena*

Puede decirse que la tenencia común de la tierra es el rasgo más importante de lo indígena como forma de vida. Según Escolástica “los muchachos de abajo” vienen a aprender prácticas como la *mano e’ vuelta*, o *convite*, que es una ayuda entre los vecinos.

Por su parte, la universidad ha introducido el trabajo comunitario, que Escolástica distingue muy bien cuando dice “es en común, de todos, todos tienen que estar ahí”. El trabajo comunitario se diferencia de las prácticas ancestrales como la *mano e’ vuelta* o el *convite* en que, más que una ayuda entre los vecinos, es una contribución directa a la comunidad. Van todos a desyerbar, sembrar, hacer adobes para construir, trabajar en la carretera.

(16) C.- A veces que vienen de abajo, siempre han estado visitándonos... que los muchachos del liceo...le preguntan cómo es la tradición indígena

E.- Pero la gente de la misma comunidad ¿también la visita?

C.- Sí, también... los de la comunidad misma...así todos los días.

- E.- Eso fue lo que me dijo Ernesto que venían casi todos los días.  
C.- Y aparte de eso como aquí... ensayan también los giros. Ensayan también los bailes... que... presentaciones que hacen de los indígenas... que hacen los muchachos. Nos visita mucho la gente.  
E.- ¿La leña la buscan dónde?  
C.- Pallá en el monte... ahorita estamos en el curso que estamos haciendo  
E.- ¿También tienen sus descansos?  
E.- ¿Y los hombres qué hacen?  
C.- Se desayunan y se van a trabajar, a sembrar, a desyerbar, también cuando están haciendo allá abajo... ahorita están trabajando en la carretera ¿no? También tienen que hacer adobe...  
E.- Eso lo están haciendo como trabajo comunal.  
C.- Sí  
E.- ¿Cómo es que se llama ese trabajo mano e'vuelta?  
C.- **Esa sí no es mano e'vuelta porque es de todos.** Esa sí no es mano e'vuelta es mancomún, todos, la comunidad todos... eso es distinto mano e'vuelta es que tenga algún trabajo entonces vienen a uno a ayudarlo, y mañana pa' otra parte y van los otros a ayudarlo, va Ramón a ayudarte, así **y esto no se llama el convite tampoco...**  
E.- Es en común, de todos, todos tienen que estar ahí.  
C.- El convite es común...  
E.- ¿El convite es cómo?  
C.- Es que van un día pa una parte, van todos. (Escolástica)

El lente de la academia los ha hecho visibles. Bastidas (2009: 468) sostiene que los indígenas debieron reestructurar sus prácticas religiosas para insertarse en el catolicismo. Es más, fue una estrategia de la Iglesia estimular la conciliación de creencias y símbolos religiosos para acelerar la aculturación. Esto, paradójicamente, favorece también el hecho de que esas cosmovisiones se mantengan hasta nuestros días, tanto entre los Timote como entre los campesinos criollos. Se evidencia lo vivo de las creencias indígenas en el respeto que se tiene en la cordillera andina hacia lugares considerados como sagrados, los páramos, lagunas, piedras y cuevas donde, según la tradición, habitan deidades como arcos y encantos.

Pero el sincretismo religioso hizo invisibles las creencias tradicionales, que se ocultaron detrás de la religión oficial. En general, lo indígena se ocultó detrás del velo de lo que se consideraba simplemente campesino. La actividad realizada por la Universidad de Los Andes ha sido también positiva para Escolástica porque ahora los toman en cuenta.

- (17) E.- ¿Qué otra cosa? Por ejemplo, ¿cómo ven las visitas de la universidad? ¿han sido positivas para...?

C.- Sí... porque nos ha dado mucha ayuda a la comunidad, porque nosotros antes... no nos tomaban en cuenta...porque antes nosotros no, no o sea, como que no hubiéramos existido...

E.- ¿Antes de qué?

C.- Antes de venir el prof. Luis pacá... y ahorita pues ya, ya nos toman mucho en cuenta y nos ayudan también en eso. (Escolástica)

### 3.3 Las creencias y los mitos

Como parte del acervo cultural indígena pueden clasificarse también las creencias ancestrales originarias de la tradición regional, en los arcos y los encantos. Son importantes rasgos indígenas, aunque sean compartidos por los miembros de otros grupos regionales. En la Mancomunidad, estas creencias están muy arraigadas.

#### 3.3.1. Los arcos

Clarac (2003) considera al arco como la cara maléfica de una divinidad dual. La cara benéfica se ha convertido por sincretismo en el Santo Niño, el Niño Jesús venerado en la región andina, y a quien se le rinden homenajes y tributos, como es el rito de la Paradura. En el corpus, Mateo (18) aclara que los arcos salen con *brisa* ('llovizna') con sol, de modo que puede identificarse con el arco iris, como fenómeno físico, con atributos sobrenaturales.

(18) E: ¿Qué, qué, qué es lo que llaman eso de los caniculares?

C: ¿Caniculares?

E: Caniculares.

C: Ah! eso es cuando brisa con sol.

E: ¿Cuándo brisa con sol?

C: Sí.

E: ¿Y qué, qué es?

C: Eso, los mismos arcos.

E: ¿Sí?

C: Sí. (Mateo)

La creencia general en la zona rural es que "esa brisa", "la brisa de arco", denominada también "los miao de arco" son la causa de la "enfermedad de arco" que se manifiesta con una erupción en el cuerpo.

Eran seres antropomórficos. Luis (19) no relata ningún incidente personal con los arcos, pero recuerda las creencias de los abuelos de que se ponían "bravos" y se lo llevaban a uno; así también las recomendaciones de tenerles miedo, de protegerse de ellos con ruda o ají, y la creencia de que escondían a los animales. En su relato, Luis se

distancia de la creencia adjudicándosela a los abuelos, y se ríe: “Pero si a uno como...cuando le.. le enseñaban a que le tuviera miedo a los arcos, cuando, cuando salían los arcos [risas], este cuando uno estaba pequeño, la abuela.” Era la abuela la que “decía”, la que llevaba ruda para protegerse. Además, atribuye a “la gente”, quienes dicen: “Así dicen, la gente sí sabe esos cuentos.” Con ello, posiblemente cuida su imagen de la opinión de la entrevistadora.

Serafín (20) relata un conocido cuento del páramo andino, de un señor a quien se le había perdido un toro o un buey, por causa de un arco. Lo mismo relata Mateo (21) sobre una perrita que se le pierde a causa de un arco. Todos coinciden en que ya los arcos no salen mucho, como si fueran cosa del pasado, lo cual resulta sorprendente puesto que los arco iris se ven frecuentemente en esta zona; sin embargo, es posible que la presencia de la electricidad haya disminuido la importancia del arco iris en la vida de los campesinos. Es probable también que la negativa a reconocerlos, sea una forma de proteger su imagen ante los extraños. Por su parte, Herminia (22) sostiene que son “bien malos”, pero que ella nunca les había visto la cara.

En general parecen seres traviosos, que le esconden el camino a la gente, o desaparecen sus animales, sus perros, sus toros. Se les espanta con el olor de la ruda, o haciéndoles la cruz con un machete. La ruda es un rasgo occidental de protección, pues se cree que atrae la buena suerte y aleja las malas vibraciones; la cruz es evidentemente un símbolo cristiano.

(19) E: Ajá Ahora Luis, ¿Qué recuerda usted de cuentos de antes...de los abuelos...de, de...chistes de antes...de encantos o de los arcos?

C: Bueno de los arcos, creo que no hay.

E: ¿Nunca ha tenido un incidente con, con...un arco, usted?

C: No, no lo tuve.

E: ¿Ni de niño?

C: Mmm... no.

E: ¿No?

C: Pero sí a uno como...cuando le, le enseñaban a que le tuviera miedo a los arcos, cuando salían los arcos (risas), este cuando uno estaba pequeño la abuela.

E: Mmm.

C: Ella le decía que tenía que tener...o sea ella le tenía mucho miedo a los arcos.

E: Mmm.

C: Cuando salían...cuando salían así...que salían... que se vían clarito, así.

E: Mmm.

C: Los colores, entonces decía que se ponían bravos, entonces como uno pequeño pues...como ella decía que era malo chiflalo, entonces uno lo chiflaba.

E: ¡Ah!, ¿Decía que era malo, porque se ponían bravos?

C: Se lo llevaban a uno, decían.

E: Ajá.

C: Y cuando uno...se iba por allá que a veces taba buscando por allá leña con la abuela, **siempre llevaba ruda o ají.**

E: Mmm.

C: Sí...pa.

E: ¿Para protegerse?

C: **Para protegerse de los arcos...**yo a veces me acuerdo de los cuentos que echaba el finao Julio, el papa e' Ramón, decía que.

E: ¿El finao Julio es?

C: El abuelo de Magaly...sí como él ponía siempre, cuando uno estaba más chino<sup>85</sup>.

E: Ajá.

C: Salía uno pal portillo y estaba sentao...pa contale o a echale los cuentos que, que oía, o que vía cuando estaba joven sería...el arco de allí de onde airaba.

E: Ajá.

C: Tiene uno...que dicen que **escondía los animales.**

E: ¿Escondían?

C: Así dicen, la gente sí sabe esos cuentos...que se ponían a búscalos...y no lo encontraban, y estaban por ahí mismo.

E: ¿Y eso del arco manare?

C: No se cual será.

E: ¿El arco manare?

C: Yo oigo decir el arco de allí arriba...

E: ¿Cómo?

C: El de arriba de, del verde que le dicen bregao, bueno...que...que le escondía el camino a la gente.

E: ¿Qué? ¿... uno venía por el camino y se perdía?

C: Se perdía dicen que, se perdía y este... (Luis)

(20) C: Bueno, y el encanto sí que tiene... bueno, ya. Ahorita, ya no, no salen mucho; y que antes si salía los que son, tricolores los arcos.

E: ¿!Ah!?

C: Tricolores.

E: Tricolores

C: Como el color de la bandera, casi...

E: Ajá

C: Siempre salían, cuando rayaba el sol, cuando llovía y rayaba el sol salían los arcos pero, ahorita ya, últimamente ya no están saliendo...

E: No salen mucho.

---

<sup>85</sup> 'pequeño'

C: No salen mucho ya los arcos.

E: ¿No?

C: No salen mucho.

E: mmm!... ¿Y que otra creencia así que recuerde que me pueda contar?

C mmm!

E: ¿No?

C: Bueno, este... el arco de allá arriba de... abajo de la piedra:

E: Ajá...

C: ahí en el *Deble* es que se llama

E: ¿Eso es por dónde?

C: Arriba en el *Deble*... por ahí en (no se entiende), **me contaron a mí un señor que vive por allá abajo, me dijo que... había sembrado otro... que estaba buscando un toro**, y que el toro se le había, se le había perdido y que lo buscó por toda, por todo el páramo, que no lo conseguía y de repente que bajaba un muchacho pa abajo, cuando vino vio un señor que estaba, que sembrando una (No se entiende) ahí, en una meseta que hay... cuando... llegó donde estaba el señor este... le dijo que... que si no le había visto el toro por ahí... Y le dijo que sí lo había visto, que lo tuviera y que... que el toro estaba en el, en el potrero (no se entiende..) Entonces, quesque fue... cuando lo siguió que dio la vuelta; **dicen que al... al arco le falta el talón, le faltan los talones...**<sup>86</sup>

E: ¿Los talones de los pies?

C: Sí, a los arcos, que es para conocerlos.

E: ¡Ah! sí!

C: Sí. Entonces, cuando voltió se dieron cuenta que era el arco que era una... el señor que lo siguió, se metió por detrás de una mata y no lo vieron más... que de pronto es que vio el toro más arriba parao, sí... dicen disque era el toro que lo tenía un arco, que escondía los, las cosas...

E: ¿Los animales?...

C: Sí...

E: ¡Ah!...

C: Son misterios que no, no se saben como...

(21) C: ¡Ah! y también me recuerdo un día que... me mandaron también a llevar el almuerzo pa arriba y se fue una perrita conmigo.

E: Ajá.

---

<sup>86</sup> Este dato también ha sido reportado para la zona de Mucuchíes (pueblo del Estado Mérida en Los Andes venezolanos) por Rojas (2000). El rasgo de la falta del talón, o de la vulnerabilidad del talón se conoce también en la mitología griega, con el talón de Aquiles. (cf. Frazer, 1994).

C: De compañera, a acompañame que li habían regalao a papá entonces por allá arriba me conseguí un señor que bajaba y tonce la perrita se asustó.

E: Ajá.

C: Y se me fue por un monte y se me quedó la perrita y al yo bajando me acordé e la perrita y me fui a búscala a ver si estaba por ahí en el monte que se había metió y no, ahí me estuve por ahí buscándola... no, no la conseguí, entonces empezó a a brisar y a lloviznar pues.

E: Mjm.

C: Y con sol, en eso salió un arco.

E: ¿Salió?

C: Si...entonces yo no no li tinia miedo al arco me fui buscando la perrita y cuando yo apercaté pues estaba el arco ajuntando con las dos puntas y estaba yo quedando yo en la mitá.

E: ¡Ah!

C: Y me dio mucho calor, mucho calor... y y y sueño me dio a mí, entonces yo me re recordaba que mi mamá decía que pa pa cuando salían los los encantos y los arcos era gueno... cuando uno cargaba un machete hacele la cruz y entonces yo cargaba un machete y lice la cruz.

E: ¿Y se la hace en dónde, en el aire?

C: Sí en el aire, sí y di ahí se desapareció el encanto se fue lejos.

E: Ajá.

C: Y ahí me vine yo pa allí pa la casa y entonces bajé y le eché el cuento a mamá...y le le dije que la perrita se mi había perdido, que no se, vía sabío y después no vía llanao entonces mi mamá me dijo a lo mejor se volvió pa allá pa la casa onde onde era ella.

E: Mjm.

C: Y yo pensando: porque y yo cuando baje papá pues me va a regañar por la perrita, yo estaba muy asustao, tonces bajó papá, tonce mi mamá le dijo... no, no me dijo nada.

E: Mjm.

C: Me dijo que a lo mejor sí había ido pa allá, pa onde pa allá pa la, pa pa onde era la perrita.

E: Mjm.

C: Y a los días volvieron y la trajeron y no je había perdido la perra.

E: ¡Ah!! ¿no se había perdido, no la habían encantado?

C: La volvieron a traer pa la casa. (Mateo)

(22) C. ¡Ah!, los arcos sí están sueltos, (No se entiende) los arcos.

E. Pero, ¿Usted ha pasado alguna vez?

C. Una vez sí.

E. Se consiguió un arco, ¿Cuénteme qué le pasó?

C. ¡Ah!, nosotros estábamos por aquí y el arco salió por aquí en esta parte de allí.

- E. Pero, ¿Aquí en la casa?
- C. No.
- E. ¡Afuera!
- C. Afuera, todavía no vivíamos aquí, vivíamos allá onde mamá. Entonces, yo, yo con una hermana mía estábamos por aquí y había un señor que se llamaba Pedro, ya murió; entonces, andábamos en una casita que hay por aquí, nosotras estábamos por ahí y hicimos mucha bulla y el arco se nos tendió atrás... por allá junto de la casa...
- E. Pero... ¿no les pasó nada?
- C. ¡No!
- E. ¿No?
- C. No.
- E. ¿Y ustedes qué hicieron como para... ahuyentarlos?
- C. Pa uno espantarlos, o sea, pa uno espantar unos arcos puede ser con una ruda... con el olor de la ruda.
- E. ¿Con el olor?
- C. Sí, Ajá...
- E. ¿Sí?
- C. Ajá... Con el olor de ruda es bueno.
- E. ¿Y eso fue lo que echaron ustedes?
- C. Sí... Sí, me echó un susto ese arco porque (No se entiende)... fue así con nosotros ese arco, es bien malo...
- E. ¿Y usted le vio la cara?
- C. No, no le vi la cara...
- E. Ajá, Ajá... ¿Nunca le ha visto la cara?
- C. No...nunca le he visto la cara.
- E. ¿Y con los niños no ha pasado nunca...?
- C. No...
- E. No.
- C. Bueno, Ahora casi ya ni, no hay de esas cosas, ¿verdad? ¿no?
- E. ¿No?
- C. Casi no.
- E. Ya casi no...
- C. No, ya ahorita no salen ni los arcos... y antes sí salían bastante, por aquí mismo (No se entiende) pero, ya ahorita ya no. (Herminia)

### 3.3.2. Los encantos

Los encantos, cercanos a los arcos, son un peligro para los niños, porque se los llevan. Petra (23) cuenta que los encantos “lo agarraban a uno”, porque de alguna manera los niños se sentían atraídos por las lagunas y los pantanos, y se quedan allá, cantando. Petra piensa que los arcos “tendrán que ser la sangre de uno”. Quizás por magia homeopática, o imitativa (Frazer 1980). En este tipo de magia se sostiene que lo



semejante produce lo semejante, o que el efecto se parece a su causa. Petra entiende que debe haber una identidad entre el encanto y los humanos.

(23) C: De los encantos, los oía yo cuando era pequeña, que los encantos lo lo lo agarraban a uno por lo menos, porque vamos a decir que los encantos tendrán que ser pienso yo, ahora después de vieja es que yo pienso que tendrán que ser la sangre de uno, ya la sangre a uno grande o un arco pues, que sea un barro o una laguna.

E: Uju.

C: Pero po' aquí casi no hay lagunas, las lagunas quedan muy altas.

E: Ajá, ¿Pero a usted le llegó a pasar un susto?

C: Sí yo, sí, yo una vez.

E: ¿Sí?

C: Sí aquí mismo en un barro, fui pa allá, yo era muy pequeña, me mandaban a buscar agua ahí en un midos pequeño y, como entonces usaban mucho, mucho el maíz, era lo que más se comía, maíz, arbejas pa la sopa, caraotas aquí mismo se cultivaba eso, uno no tiene que comprar y el agua era muy lejos.

E: Ajá.

C: Pa allá, pa onde queda el barro y allá habían como unas piedritas, entonces yo abro una bolsita de maíz que traía tostadas pos que tenía como una arbeja....y estaba cocida, tenía uno la garrafa porque era una garrafa, entonces mientras eso estaba yo cantandito.

E: ¡Ah! ¿sí?

C: A pequeña, ay y yo me sentaba así en la piedra porque se tenía la piedra como un, pa uno sentao y tenía yo el pelo muy largo yo era una niñita y muy largo, cuando ya pues llenaba la vasija y volvía a la casa, pa los viejos es como que yo más bien botaba el agua y decía que era que había otra vasija y me iba como que yo me acostumbraba a estar allá...(Petra)

Los identifican con imaginaciones que los encantados ven, pero que en realidad no existen; imaginaciones difíciles de explicar, como lo que cuenta Luis (23) sobre su experiencia con estos seres sobrenaturales.

(23) C: Bueno, a mí, antes cuando yo estaba pequeño, en la barriga, este... a mí me había, me dio como... (No se entiende), no que iba... porque, yo cuando estaba pequeño me gritaba a mí mismo, o sea, me reñía con mamá, con mi mamá, ahí en un, un (No se entiende) que hay por el... entonces, ahí, el arco de ahí era bravo...

E: ¿El arco?

C: Sí, el arco... Entonces, a mí no me gustaba venir a jugar y... me ponía a jugar y de repente me quedaba dormío. Entonces llegaba a la casa y, llegaba a la casa y... dormío pa bajo; cuando yo llegaba a la casa me despertaba y veía que llegaba gente, llegaba un hombre, un hombre y una mujer, pero, muy raros; no... de repente me hicieron... este, vinieron unos (No se entiende) de verrugas...

E: ¿Unos (No se entiende) de qué...?

C: Verrugas.

E: ¿Verrugas?

C: Sí...

E: Pero ¿Usted veía que llegaban unos..?

C: Sí, que llegaba un hombre y una mujer ahí, pero, no llegaban a la casa...

E: Era que usted lo estaba viendo, era el encanto.

C: Era como imaginaciones...

E: Ajá...

C: Pero, no llegaba nadie.

E: ¡Ah!... Ok...

C: O sea, me imagino yo que sería el encanto<sup>87</sup>.

### 3.3.3. Otras creencias

También se tienen otras creencias sincréticas en la región andina, como la de San Benito negro, del cual Mateo es devoto (25)<sup>88</sup>.

Por su parte, la creencia en el mal de ojo, una enfermedad causada por la mirada fuerte, es propia de todo el territorio venezolano y los miembros de la Mancomunidad no escapan a ella. Así, Petra (26), Mateo (27), Serafín (28), y Escolástica (29) reportan su conocimiento de esta enfermedad, de la cual no se escapan los niños a quienes se les toca mucho, o se les dice malas palabras. Como consecuencia, les duele la barriga y se *descuajan*.

Clarac (2009, 211) señala que el desequilibrio lleva a la enfermedad. Hay un punto de equilibrio en el ombligo (el centro del cuerpo) que en la cordillera andina se identifica con un órgano físico-mítico denominado "la Pelota". La Pelota-Padre, se encarga del equilibrio masculino, la Pelota-Madre, del equilibrio femenino. El Cuajo es el encargado del equilibrio en los niños. Un niño puede "descuajarse", también se hace referencia a este fenómeno como "caerse el cuajo" por el "mal de ojo", lo cual se cura con sobas y rezos.

(25) E: Claro... ¿Y usted es giro de San Benito?

C: Pues sí.

---

<sup>87</sup> El segundo uso de imaginaciones es diferente del primero. Si el primero es 'visión', el segundo es 'suposición'.

<sup>88</sup> cf. Gamarra (1995); Bracho Reyes (1997).

E: Y también baja a las reuniones de San Benito ¿y eso cuándo hay?

C: Sí, sí. (Mateo)

(26) C: Porque el maldiojo no viene, porque uno que le va a decir a un niño, no a un niño no no le puede decir nada, que sabe uno de palabras pa decile a un niño, pero hay la sangre... (Petra)

(27)E: Ahora y, y, ¿qué ha oído de de, por ejemplo, cuando un niño nace que si la gente va de visita que no debe agarrarlos...o que la mirada, o que puede darle al niño mal de ojo o ese tipo de cosas?

C: Una mala palabra, no le puede, no le puede decir una mala palabra.

E: ¿Al niño?

C: Sí.

E: ¿Por qué?

C: Va y le cae maldiojo.

E: Ajá, ¿Y de agarrarlo y eso?

C: No de agarrarlo sí no. (Mateo)

(28) C: Así, bueno también... Eso he escuchado, eso sí he escuchado yo porque, uno no puede este... hacerle mucho cariño al niño o tratarlo mal, malas palabras, porque se puede echar mal de ojo.

C: Sí...

E: O acariciarlo mucho también no puede (No se entiende) mayor porque, los niños dicen que son muy... sensibles cuando están... (Serafín)

(29) C.- Pues entre tantas personas no se sabe a quién, taba chiquito, tenía tres meses, no supe quién. Dicen que el mal de ojo se lo puede echar hasta la misma mamá.

E.- ¿Sí? ¿La misma mamá?

C.- mjm la misma mamá y que le pueden echar el mal de ojo dicen, igual que cuando se descuajan también...

E.- Ajá...

C.- Se puede descuajar un niño con gritarlo duro, asustarlo, se descuaja...

E.- ¿Y si llega una persona de afuera con sereno? ¿y eso?

C.- Serena el niño

E.- ¿Se serena?

C.- Sí, le duele la barriga... (Escolástica)

#### 4. Conclusiones

La identidad se construye en la acción discursiva y surge en el encuentro de los interlocutores. En este trabajo se empleó el método etnográfico para evidenciar la visión del *insider*, de los mismos habitantes del Paramito, para descubrir lo que piensan y sienten sobre su identidad. Los datos fueron el resultado del don de la comunidad en el encuentro con la investigadora que realizó las entrevistas.

Para el análisis elegimos dos categorías surgidas del mismo corpus, en primer lugar la identidad y, en segundo lugar, lo indígena. En cuanto a la identidad, observamos su construcción como personas pertenecientes a un grupo que vive en un territorio ancestral, puesto que todos se piensan como miembros de un colectivo frente a los que viven “más abajo”, en el pueblo. Además, la identidad se construye a través de la práctica, porque se visitan y mantiene de ese modo los lazos grupales. En la segunda parte del análisis, nos referimos a la idea de lo indígena en la comunidad, y a las fuentes de esa identidad indígena que, como surge del corpus radica en la tenencia y formas sociales de cultivo de la tierra, lo legal y las creencias mítico-religiosas. La acción de la universidad ha contribuido a hacer visible la identidad indígena.

#### Referencias

- Álvarez, A. 2007. Las ideologías de la vida cotidiana: rituales religiosos en el habla de una región, en: Bolívar, Adriana (compiladora) *Análisis del discurso. ¿Por qué y para qué?* Caracas: Los Libros de El Nacional. Colección Minerva: 279-302.
- Álvarez, A. y Villamizar, T. 2008. Elementos de significado en la visita de la región andina. *Opción*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 55, 101-123.
- Baztán, A. 1995. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega Grupo Editor.
- Bracho Reyes, J.G. 1997. El culto a San Benito en el sur del lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música. <https://www.researchgate.net/publication/28263963> El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música.
- Bastidas, L. 1994. El San Benito de Timotes o como un ritual de origen prehispánico incorpora hoy elementos de la modernidad después de haber incorporado el catolicismo. *Boletín Antropológico*, 32, 44-65.

- Bastidas, L. 1996. Conquista “pacífica y zonas de refugio”. En: Jacqueline Clarac de Briceño (Comp.), *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Bastidas, L. 1998. Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (El problema en la actualidad). En *Boletín Antropológico*. Mérida-Venezuela: Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, N° 44, pp. 34-59.
- Bastidas, L. 2009. Territorialidad y etnohistoria timote. *Fermentum*. Mérida, Venezuela, 56, 453-473
- Clarac de Briceño, J. 2003. *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. (2º ed.). Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes. Ediciones de Vicerrectorado Académico.
- Clarac de Briceño, J. 2009. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. (3ª. ed). Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Durkheim, E. 2001. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.
- Frazer, J.G. ([1890] 1994). *The Golden Bough: A study in Magic and Religion*. Oxford University Press.
- Gamarra, S. 1995. *La cultura afrovenezolana en la zona del sur del lago*. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Geertz, C. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. 1970. *Ritual de interacción*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Gómez Pellón, E. 1998. *Carmona. Patrimonio etnográfico y tradición cultural*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Hymes, D. 1964. *Language in Culture and Society*. New York. Harper & Row. 129-141.
- Labov, W. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Martínez Suárez, J. D. 1999. El culto a San Benito de Palermo en Venezuela-Maracaibo: Cultura de la Universidad de Zulia.
- Rojas, B. 2000. *Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes (Mérida-Venezuela)*. Tesis de Maestría en Etnología.
- Tabouret-Keller, A. 1998. To Identify: Transitive vs. Intransitive, en Coulmas, Florian. 1998. *The Handbook of Sociolinguistics*. London: Blackwell. 315-326.
- Van Dijk, T. 1999. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Villamizar, T. 2010. La visita en la Mancomunidad indígena Timote en El Paramito Alto. Un estudio sobre el lenguaje y la sociedad. Trabajo de grado presentado para optar al título de Doctora en Lingüística.

- Villamizar, T. y Álvarez, A. 2016. La visita cotidiana: un intercambio de afectos, bienes y servicios. Un estudio en la Mancomunidad indígena Timote en Los Andes Venezolanos.<sup>89</sup> *Consciencia y Diálogo*. Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes, 79-107.
- Whorf, B. L. 1956. A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities. En Carroll, J. B. Ed. *Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Massachussets: The MIT Press.
- Zimmerman, K. 1992. *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung*. Frankfurt: Vervuert.