

Boletín Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

ISSN Electrónico: 2542-3304
Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788



Universidad de Los Andes
Mérida-Venezuela
Año 37. Julio-Diciembre 2019. N° 98

Foto Portada:
Petroglifo de Zea
estado Mérida, Venezuela

Fotografía:
Miguel Ángel Salamanca



Comité Editorial

Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jacqueline Clarac de Briceño. Universidad de Los Andes, Venezuela
Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Francisco Tiapa. Universidad de Los Andes, Venezuela
Elimar Rojas Bencomo. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Consejo Asesor

Roberto Rodríguez Suárez. Universidad de La Habana, Cuba.
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Catherine Alès. CNRS-París, Francia
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Mario Sanoja. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Assumpció Malgosa M. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela.
Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Yanet Segovia. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo de Arbitraje

Omar González Nãñez. Universidad Central de Venezuela, Caracas
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela.
Alexis Carabalí Angola. Universidad de la Guajira, Colombia.
Lewis Pereira. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.
Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela.
Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela
Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización

LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, EMERGING SOURCES CITATION INDEX

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico forma parte de la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (REDALYC)

Dirección de la Revista

*Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropolgicoula@gmail.com*

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

Versión Electrónica

Boletín

Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 37. Julio - Diciembre 2019. N° 98

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista, de acceso abierto (Open Acces), semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal – en un país donde circula poca información antropológica– es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as a la investigación antropológica, arqueológica, lingüística y bioantropológica en el ámbito nacional e internacional.

Constituido por artículos antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista se abre a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance de nuestra ciencia.

Índice

Cartografías sonoras (Preliminares para un estudio de la Representación Social de credibilidad).....	342-370
PÉREZ AGUILAR, ROBINSON.	
El señor de los helados. Descripción etnográfica sobre la influencia de las redes migratorias en la cotidianidad de los inmigrantes haitianos en Venezuela.....	372-398
ROMERO BERMÚDEZ, CARLOS.	
Desafíos del tejido artesanal de algodón nativo en la región Lambayeque, Perú.....	400-420
RUNCIO, MARÍA ANDREA Y ESPINOZA, MARÍA DEL CARMEN.	
Rutas ancestrales de Los Andes de Mérida: una visión de ecoturismo histórico.....	422-445
GUERRERO, OMAR Y PINEDA, GERARDO.	
Antropología Biológica y su relación con la Odontología Genómica. Revisión de la literatura.....	447-470
SOSA, DARÍO; SOLÓRZANO, EDUVIGIS Y DÍAZ, NANCY.	
El estudio del ritual en la Escuela de Manchester.....	472-500
KORSBAEK, LEIF.	
Políticas de vivienda indígena en Venezuela (2007-2013): Entre la dominación y la neocolonización....	502-535
MORILLO ARAPÉ, ALONSO.	
La encarnación del evangelio en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.....	537-563
SÁNCHEZ FRANCO, IRENE.	
Puestos de venta de plantas medicinales en la ciudad de Mérida. Espacios de historia, cotidianidad, convergencia y reclamo cultural.....	535-584
SODJA VELA, IRAMA.	
Recensión.....	586-594
MENESES PACHECO, LINO.	

Summary

- Sound cartographies (Preliminary for the study of the Social Representation of credibility).....342-370
PÉREZ AGUILAR, ROBINSON
- The ice cream's man. Ethnographic description on the influence of migratory networks on the daily lives of Haitian immigrants in Venezuela.....372-398
ROMERO BERMÚDEZ, CARLOS.
- Challenges of the native cotton craft fabric in the region Lambayeque, Peru.....400-420
RUNCIO, MARÍA ANDREA Y ESPINOZA, MARÍA DEL CARMEN.
- Ancestral routes of the Andes de Mérida: a vision of historical ecotourism.....422-445
GUERRERO, OMAR Y PINEDA, GERARDO.
- Biological anthropology and its relationship with genomic dentistry. Review of the literature.....447-470
SOSA, DARÍO; SOLÓRZANO, EDUVIGIS Y DÍAZ, NANCY.
- The study of the ritual in the Manchester School.....472-500
KORSBAEK, LEIF.
- Policies of indigenous housing in Venezuela (2007-2013): between the domination and neocolonization.....502-535
MORILLO ARAPÉ, ALONSO.
- The incarnation of the Gospel in the Diocese of San Cristobal de Las Casas, Chiapas.....537-563
SÁNCHEZ FRANCO, IRENE.
- Sale places of medicinal plants at the Mérida city. Spaces of history, everydayness, convergence and cultural claim.....535-584
SODJA VELA, IRAMA.
- Review.....586-594
MENESES PACHECO, LINO.

Boletín Antropológico

CARTOGRAFÍAS SONORAS (PRELIMINARES PARA UN ESTUDIO DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DE CREDIBILIDAD)*

PÉREZ AGUILAR, ROBINSON

Facultad de Arte, Universidad de Los Andes, Venezuela

Correo Electrónico: rbnsnp@gmail.com

RESUMEN

En el acontecimiento convivial que sucede en un aula de clases cada uno de los actores (discentes y docentes) tiene su rol específico de interacción, en los que se ven mutuamente afectados. Consideramos que los rasgos sonoros que constituyen el discurso proferido por la(o)s docentes influyen en las inferencias que la(o)s discentes realizan, generándose cambios en las representaciones de mundo que los acompañan. El texto presentado a continuación, a través de una exhaustiva revisión bibliográfica, delimita el contexto que enmarcó el objeto de investigación y establece los argumentos que justifican la investigación sobre ello en el marco universitario venezolano.

PALABRAS CLAVE: discurso pedagógico, comunicación ostensivo-inferencial, representación social, credibilidad.

SOUND CARTOGRAPHIES (PRELIMINARY FOR THE STUDY OF THE SOCIAL REPRESENTATION OF CREDIBILITY)

Abstract

In the convivial event that happens in a classroom, each of the actors (students and teachers) has their specific role of interaction, in which they are mutually affected. We consider that the sound features that make up the discourse uttered by the teachers influence the inferences made by the students, generating changes in the representations of the world that accompany them. The text presented below, through an exhaustive bibliographic review, delimits the context that framed the object of research and establishes the arguments that justify the research on it in the Venezuelan university framework.

KEYWORDS: pedagogical discourse, ostensive-inferential communication, social representation, credibility.

*Fecha de recepción: 05-02-2018. Fecha de aceptación: 06-03-2019.

1. EL DESPLIEGUE DEL MAPA

*Dis-cursus es, originalmente, la acción de correr aquí y allá,
son idas y venidas, “andanzas”, “intrigas”. En su cabeza,
el enamorado no cesa en efecto de correr, de emprender nuevas andanzas
y de intrigar contra sí mismo.
Roland Barthes, Fragmentos de un discurso amoroso (1982)*

Las razones que justifican las decisiones que focalizan el recorrido durante cualquier viaje son múltiples y pueden estar sustentadas por diversas fuentes. Pero primordialmente surgen de las necesidades, a veces sin un ánimo de solventarlas, sino más bien por entregarse al impulso que estas generan y dejar que el camino se haga al andar, parafraseando al poeta. Las necesidades que impulsan y la vez son criterio de coto para la exposición que a continuación se va a desarrollar provienen de la experiencia en espacios universitarios que como docente el autor ha tenido desde hace poco más de 20 años.

A lo largo de este tiempo una situación que se ha vuelto recurrente, ya con más carga anecdótica que de reclamo, es escuchar que un(a) discente comente: nunca se me olvidará cuando nos dijo... y lo que continúa es una frase que, palabras más palabras menos, se acerca a lo dicho en ese momento recordado. Si bien lo traen a colación bajo un contexto actualizado de ahora lo entiendo, no deja de sorprender la emoción generada en ese momento que recuerdan. Manifiestan, la mayoría de las veces, haber experimentado entre otras cosas: rabia, molestia, indignación, impotencia... La generación de éstas emociones en el instante de esos actos se torna preocupante, ya que en la condición docente no son las que precisamente se desean generar.

El encuentro pedagógico puede ser enmarcado como un acontecimiento convivial¹, entendiendo éste como una reunión de cuerpo presente entre docentes y discentes en una confluencia

tecnológica². Dicho encuentro está primordialmente organizado por la figura del docente. El horizonte que éste maneja está signado por la búsqueda de la eficacia al momento de transmitir los contenidos, sean estos tanto de orden instruccional como regulativo³. Por tanto, el surgimiento de la discordancia emotiva planteada en el párrafo anterior hace pertinente el cuestionar sobre la eficiencia que se tiene como docente: ¿Qué se está haciendo que produce éste resultado? Si además es considerado que en esta reunión se establecen vínculos y afectaciones conviviales que no son necesariamente percibidas o concientizadas, es posible preguntar sobre ¿cuánto de lo que se está haciendo puede ser controlado como docente?

La expresión del docente en el encuentro pedagógico es realizada fundamentalmente de manera verbal, por tanto, una reflexión indagativa como la que se avizora en primer lugar ha de examinar lo que como docente digo, y también el cómo lo digo. A ello hay que anexar como complemento del enmarcado convivial, la premisa pedagógica de estos tiempos que deslastra al docente como único responsable de este encuentro:

(...) en la actualidad, existe una gran preocupación y se hacen importantes esfuerzos para lograr que el aula se convierta en un espacio de apertura de naturaleza social y epistemológica donde el conocimiento escolar se geste como un evento social construido mediante la actividad y el discurso compartido. El proceso de construir conocimientos desde el aula debe estar orientado por una acción pedagógica comunicativa que se preocupe por la estructura semántica, por la manera como el alumno representa, conoce y mitologiza el mundo físico, social y escolar. (Molina, 2003: 81)

Esta interacción social, dialógica, establece un marco general para las interpretaciones. Dicha interacción, y por ende las interpretaciones, estará condicionada por la singularidad del di-

namismo del espacio-tiempo donde sucede (aula-clase), y sobre todo por las relaciones de poder que allí se suscitan. La condición, tal vez la más importante, en este conjunto de interacción social dialógica, es la condición de performatividad que suscita, entendida ésta bajo los postulados de Roland Barthes⁴, quien habla de la producción de una subjetividad (en este caso por parte del discente) a partir de las palabras (proferidas por el docente), es decir, una forma concreta de ser consciente y de entender el mundo. Corresponde profundizar un poco más en este aspecto.

Si bien el docente dentro del aula es quien mayoritariamente “controla, dirige y establece las normas que regirán el desarrollo de las actividades” (Molina, 2003: 83), en la acción pedagógica comunicativa el discente se suma a la ecuación. Se está entonces frente a un encuentro pedagógico entendido como proceso comunicativo, en el cual las responsabilidades se amplían, estando la del discente, centrada en lo que corresponde a las representaciones, conocimientos y mitologizaciones que éste realice del mundo físico, social y escolar, como se infiere del primer planteamiento citado de Teresa Molina (2003). En breves palabras, al discente corresponde, la mayor parte del tiempo, lo concerniente a la percepción mientras que al docente le toca la responsabilidad sobre la producción. De qué cosa (para ambos): del diálogo-discurso que ha de acontecer en el encuentro pedagógico. Las preguntas, ahora desde la perspectiva del discente, que de ello resulta son: ¿qué tanto afecta la percepción al encuentro pedagógico? y a su vez ¿esta percepción se ve afectada *insitu*?

Son preguntas sin respuestas unívocas. Sus variaciones dependen del enfoque que se escoja, atendiendo a que existe un vasto campo de niveles de estudios interdisciplinarios referentes al terreno que se está pisando, es decir, el del lenguaje, específicamente al campo del habla. Es necesario entonces perfilar un enfoque que oriente el recorrido a seguir para delimitar el objeto de estudio que se pretende abordar in extenso. Permítasenos en-

tonces el siguiente, y temprano, resumen de lo hasta acá escrito: se está ante una situación comunicativa concreta (manifestación verbal del discurso pedagógico en el aula) donde sucede una interacción entre los involucrados (docente-discentes) que se ve afectada (intención-interpretación) por elementos que no son, presumiblemente, totalmente conscientes.

Con este resumen nos acercamos indefectiblemente, pero sólo en un primer momento, a la Pragmática, cuyo campo inserta al discurso en situaciones y contextos específicos, interesándose por las relaciones entre este y sus participantes: “las situaciones en las que los discursos aparecen, las intenciones que rigen su producción, los efectos que los discursos provocan.”(Oesterreicher, 1997: 87)

Desde este punto de partida y luego de una necesaria exploración inicial por parte del investigador en las distintas teorías que han sido desarrolladas a lo largo de la historia de la pragmática (desde J.L. Austin, Jhon Searle, Paul Grice, hasta Oswald Ducrot, Jean-Claude Ascombe y Robin Lakoff), se encontró una que se ajusta a las particulares interrogantes iniciales planteadas, ya que coloca:

(...) el énfasis en la idea de que no hay una correspondencia biunívoca y constante entre las representaciones semánticas abstractas de las oraciones y las interpretaciones concretas de los enunciados (esto es, en el hecho de que lo que decimos y lo que queremos decir no siempre coincide). (Escandell, 1996: 109)

Es una referencia específica a los planteamientos realizados por Deirdre Wilson y Dan Sperber⁵ a través de su Teoría de la Relevancia. En lo tocante a la comunicación, estos investigadores circunscriben su éxito al hecho que los oyentes infieran el significado que el hablante le está atribuyendo a lo que dice, especialmente si se trata de una comunicación intencionada, como lo es la que sucede en el encuentro pedagógico. La manifestación verbal

de este proceso sería para dichos investigadores un tipo de comportamiento que caracterizan bajo la denominación de ostensivo-inferencial, sobre el cual explican:

Dentro de este modelo se dice que un hecho es manifiesto para un individuo en un momento dado sólo si dicho individuo es capaz de representárselo mentalmente y si considera verdadera esa representación. A su vez, se denominará ostensivo a cualquier comportamiento que hace manifiesta la intención de hacer manifiesto algo. La inferencia es el proceso por el cual se otorga validez a un supuesto sobre la base de la validez de otro supuesto. (Escandell, 1996: 111)

Al reflexionar sobre el propio quehacer docente a partir de lo anteriormente expuesto, es inevitable cuestionar las estrategias empleadas como estímulos particulares de la conducta ostensiva. Lo que encontramos es que muchas de ellas -sean de carácter lingüístico o no- derivan de ideas preconcebidas, de formas construidas a partir de la experiencia particular que se ha conformado en el investigador como profesional de la actuación que es. Quien escribe, no ha tenido formación o entrenamiento específico como docente en cuanto a estrategias de comunicación en el ámbito escolar, pero si la ha tenido como artista escénico en el campo de la voz. Día a día se está socializando con los estudiantes, a través de diferentes estrategias gestuales-sonoras, aquello que asociamos con llamar la atención o aquí está lo importante o esto ha de motivarlos, con la intención que ello(a)s las reconozcan y efectivamente dirijan su interés a lo que se está acotando. Este reconocimiento, según la definición descrita por María Victoria Escandell (1996), sólo será manifiesto para lo(a)s discentes si esto(a)s logran representárselos mentalmente y a su vez consideraran verdadera esa representación, produciéndose así la inferencia.

Retornando a la situación inicial que dio pie a lo que se está tratando de plantear, sería válido entonces preguntar: ¿acaso

las estrategias empleadas pueden ser la fuente de los malentendidos emocionales? Pero ahora resulta más interesante virar la mirada hacia el discente, sin ánimo de rehuirle a responsabilidades, sino más bien en un tono de compartirlas.

Tomemos los supuestos que condicionan la veracidad-inferencia en los discentes. De acuerdo a Wilson-Sperber, éstos, los supuestos, tienen su historia propia que les otorga un mayor o menor peso a la hora de la inferencia:

(...) la fuerza de un supuesto depende de la manera como éste se ha adquirido: cuando es fruto de la experiencia directa del individuo, su peso es mayor. Le siguen en orden de importancia aquellos que han sido transmitidos por otras personas, y, en este caso, la fuerza del supuesto está en relación directa con el mayor o menor crédito que le otorguemos a quien nos lo ha transmitido. (...) el peso de un supuesto puede variar con el tiempo y las circunstancias. (Escandell, 1996:115)

Hay entonces todo un mundo de experiencia individual que, aunado al conjunto de relaciones con otras personas que un individuo (discente) pudo y puede tener en su vida, condiciona la fuerza del conjunto de supuestos con los que éste llega al intercambio pedagógico que sucede en un aula. Si bien es cierto que este mundo de (pre)supuestos se antoja enigmático, no es caótico ni infortunado, y está “ordenado y regido por una suerte de ‘gramática implícita’” (Moya Pardo, 2012: 67). Este es un derrotero interesante si se sigue planteamientos como los de Mijail Bajtin:

Cada individuo es y se construye como un colectivo de numerosos “yoes” que ha asimilado a lo largo de su vida y que se evidencia en los lenguajes a través de las distintas “voces” habladas por otros. Estas “voces” no son solo palabras, sino un conjunto de creencias, valores y normas denominado “ideología”. (c.p. Moya Pardo, 2008: 180)

Por tanto, es plausible pensar en que la validez (inferencia) que lo(a)s discentes otorguen a lo proferido por el docente (ostensión) se verá afectada por esta especie de bagaje memorial o Representación Interna como la denomina en un trabajo más reciente María V. Escandell⁶. ¿En qué medida y de qué manera afecta ello entonces al encuentro pedagógico? Este es el punto neurálgico sobre el cual se considera debe detenerse la generación de interrogantes.

Recogiendo los distintos elementos hasta acá expuestos, la pregunta de investigación que perfila el recorrido del hasta ahora incipiente viaje que se propone, ha de considerar:

- La responsabilidad compartida que implica asumir el encuentro pedagógico en el aula (clase) como un acontecimiento convivial,
- Las representaciones internas con las que lo(a)s discentes se acercan al encuentro pedagógico en el aula y la matización que se propicia con esta circunstancial reunión-comunidad, ya que allí se conforman entonces representaciones sociales propias de ese grupo,
- La experiencia particular en docencia de la técnica vocal para actores teatrales. Esto implica focalizarse en una revisión de la voz como hecho sonoro, desde la performance de lo proferido.

Con estas consideraciones en mente se ha intentado trazar una especie de primer esbozo cartográfico (ver Figura 1⁷) en el que se evidencian las conexiones-caminos que imbrican los puntos de interés hasta acá señalados. Es pertinente ahora escuchar a aquellos que nos han precedido por esas tierras...

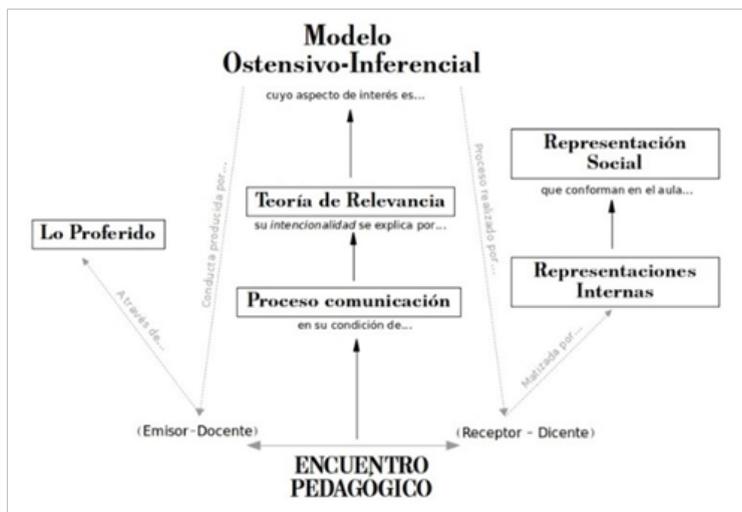


Figura 1. Primer mapa (Pérez, 2014)

2. ALGUNAS EXPLORACIONES INICIALES

Precisar en la producción investigativa aquellos acercamientos que por su delimitación temática den cuenta de las posibles conexiones entre los puntos anteriormente planteados resulta un ejercicio complejo, pero no por ello deja de ser fascinante. Y más aún si se piensa en esto como una suerte de etnografía del enfoque epistémico - metodológico con el que otros investigadores se han acercado a los aspectos de interés. Con una mirada panorámica inicial, para luego describir algunos detalles precisos, se organizará la exposición del conjunto de antecedentes investigativos (trabajos de grados y artículos científicos) que consideramos ayudan finalmente a perfilar la propia ruta sobre este terreno en el que ya se han dado los primeros pasos.

Partimos entonces del ámbito antropológico-etnográfico aplicado dentro de un contexto educativo, que es el impulso principal de la presente investigación. Se comienza por reseñar

el Trabajo de Grado para optar al Título de *Magister Scientiae* en Etnología Mención Etnohistoria realizado por Noris Rondon (2004), que se titula *El currículo explícito y el currículo oculto: Encuentro/desencuentro cultural en el aula de clase. Un acercamiento a la escuela desde la perspectiva antropológica*. Esta investigación, aplicada en un aula de clases de una escuela ubicada en el municipio Libertador del Estado Mérida, con alumnos de sexto grado en la segunda etapa de Educación Básica, aborda las interacciones y eventos cotidianos que suceden en este micro contexto, ya que considera:

(...) es en este punto donde saltan esas cotidianidades personales que nos muestran cómo y quiénes somos, lo que escondemos celosamente por nuestros miedos e inquietudes, lo que nos mueve y conmueve al punto del estremecimiento interior. Esto se produce por el conocimiento venido de mundos lejanos y cercanos, adquirido y entregado en la casa con los familiares y amigos; en la calle, en el patio, en la plaza a través de juegos; unas veces para dejarnos libres, y otras mediante órdenes, normas y reglas para limitarnos y contenerlos. (Rondón, 2004: 1)

Es entonces la comprensión sobre los diversos modos de vida que se suscitan en el aula, con sus encuentros/desencuentros, los que propiciarán las interrogantes que ésta investigadora pretenderá responder. Luego de aplicar entrevistas de preguntas abiertas y no estructuradas tanto a estudiantes como a maestros y representantes, así como observación en contexto, con el apoyo de videos y grabaciones magnetofónicas, Rondón terminará concluyendo que:

(...) quienes ejecutan el currículo explícito tienen en su acervo cultural un compendio de normas y reglas, valores, intereses, sentimientos y creencias, nociones e ideas previas del saber acumulado transmitido y redimensiona-

do en su biografía personal; perspectiva desde la cual, en la práctica pedagógica, en su efectividad del currículum oculto se impone al explícito (...) (Rondón, 2004: 222)

Moviéndose en un ámbito etnográfico similar, pero con un énfasis metodológico que apoya la investigación en aula desde otras áreas del conocimiento, se tiene sendos trabajos de grado para candidaturas a doctorados: el de Beatriz González Rojas (2009) titulado *Socialización cognitiva en el aula de clases vista a través de la interacción verbal* y el de Zully Canacaro de Suarez (2008), que lleva por título *El antagonismo discursivo en el aula de clase: Un estudio de caso*. El primero de estos trabajos, bajo la óptica de una doctoranda en Educación, propone la aplicación una investigación etnográfica:

(...) en el estudio de campo (...), en cuatro instituciones educativas de Educación Básica en dos estados andinos del país. Se asumió la observación participante como diseño y como técnicas de recolección de datos la entrevista, las notas de campo y la revisión de documentos. Se llevó a cabo grabaciones de audio en los salones de clase, con la finalidad de estudiar los patrones interactivos en los mismos... (González, 2009: Resumen)

De las extensas conclusiones a las que arriba González Rojas se extraen algunas precisiones que son de puntual interés para el perfil temático buscado. Siguiendo esta misma autora el análisis del sistema categorial de Flanders⁸ para determinar el patrón interactivo predominante en la interacción verbal en el aula, ella encuentra que el “dominante es el de influencia directa, marcado por eventos interactivos que ocurren alrededor de la acción expositiva del docente” (p.189). Más adelante indica que es en las intervenciones de los estudiantes donde se descubre el “empleo natural de procesos cognitivos complejos, como la inferencia y la metáfora” (p.189). Finalmente, y a partir de los datos que arroja

la investigación González Rojas sugiere:

(...) que existe una débil participación de los docentes de manera intencional en el desarrollo cognitivo complejo de los estudiantes, por el contrario, son los alumnos quienes usan de manera espontánea o natural tales procesos cognitivos, lo que hace suponer que las interacciones sociales del entorno más que la escuela está nutriendo la cognición. Se aprecia en este hallazgo que la escuela tiene una acción socializadora de la cognición muy precaria. (Gonzalez, 2009: 189)

También con Flanders como referencia, complementado con el modelo GLATER⁹ Zully Camacaro de Suarez (2008) aplica su análisis al corpus que obtuvo mediante la grabación y la transcripción de cuatro clases (cuatro docentes y ciento sesenta estudiantes de cuatro secciones) en situación real, así como a notas tomadas de forma similar a la empleada en la investigación anteriormente descrita (técnica de observación). Esta metodología, que la actual doctora en Lingüística la “inscribe en un modelo cualitativo enmarcado en un estudio de caso etnográfico” (Camacaro de Suarez, 2008: Resumen), la emplea con el propósito de describir e interpretar la comunicación verbal discente-docente en el escenario del aula. De acuerdo a sus conclusiones esto permitió determinar el contexto interaccional, el cual está:

(...) caracterizado por un patrón interactivo de influencia directa, una comunicación carente de solidaridad en el proceso social de construcción de la imagen, una marcada distancia, una concentración del espacio interlocutivo por parte del docente, y un discurso escolar evasivo que podría contribuir a mantener la problemática interaccional en la institución. (p.180)

En un contexto de aplicación universitario se van a encontrar dos trabajos de Sandra Lizardo de Álvarez, el primero de ellos del 2006: un artículo científico que titula *Los procesos cog-*

nitivos y el patrón de interacción verbal en el aula universitaria, y en el cual el análisis de los datos obtenidos se efectúa también mediante el sistema de categorías de Flanders. La autora, con la ayuda de la observación directa simple, de tipo no participante, obtuvo las informaciones de una docente y 56 estudiantes de un curso ubicado en el primer semestre de la Carrera de Administración en la Universidad del Zulia (LUZ), Núcleo Costa Oriental del Lago. El registro lo efectuó a partir del manejo de notas de campo, y la utilización de cámaras de video y cintas magnetofónicas de las interacciones verbales acontecidas entre la docente y el grupo de estudiantes en el aula de clase.

Plantea que es “...necesaria la puesta en práctica de modelos educativos estructurados en torno al estudiante como parte activa en el proceso de aprendizaje, y que privilegien el desarrollo de intercambios verbales en el interior del aula de clase” (Lizardo, 2006: 673) porque la visión tradicional que se tiene de la actividad docente desarrollada por la(o)s profesora(e)s universitarios se suele catalogar, de acuerdo a la autora, en términos de “autoritaria y punitiva; informativa, expositiva, repetitiva, verbalista e insustancial; antidialógica, anticonstructivista y poco retardora de las potencialidades inherentes a la cognición humana”(p. 673).

Concluye que la predominancia de un patrón de interacción verbal de influencia indirecta en el aula objeto de su estudio, junto con una visión de la enseñanza como actividad dialógica, estimula la incorporación del estudiante no sólo en la construcción de significados sobre los temas del curso, sino también en la aplicación y potenciación de ciertos procesos cognitivos de orden superior¹⁰. Cierra este artículo con el siguiente planteamiento:

Si bien la actividad expositiva del docente universitario se mantiene, ha sido concedido un espacio al diálogo. El interés creciente en el fortalecimiento académico de las universidades obliga a una revisión constante de sus esquemas de funcionamiento, específicamente en lo concerniente al ejercicio de la docencia universitaria, y a la

inmediata aplicación de los correctivos necesarios para enfrentar las áreas problemáticas que limitan el cumplimiento de su función. La enseñanza universitaria debe incorporar elementos que sobrepasen el carácter informativo con el cual se asume promoviendo, fundamentalmente, el desarrollo cognitivo de los estudiantes; de esta manera, los contenidos de las disciplinas académicas no constituyen fines, sino medios. ((Lizardo, 2006: 677)

Aún más alejado del ámbito metodológico etnográfico, pero no por ello carente de ideas y perspectivas pertinentes al interés de la presente investigación, se encuentra la segunda referencia de Lizardo Álvarez (2008), esta vez su Trabajo de Grado para optar al Título de Doctora en Educación y que ella lo titula bajo el nombre de *Los buenos 'profes': la calidad del docente universitario desde la perspectiva de los estudiantes*. Lo describe sencillamente como un estudio que tiene como “propósito fundamental identificar los criterios utilizados por los estudiantes universitarios para definir la calidad de sus profesores”(Lizardo Álvarez, 2008: Resumen). Esta perspectiva desde la mirada del docente es uno de los tantos puntos que lleva a detallar su desarrollo de una manera más profunda que con los anteriormente referenciados estudios.

Su muestra probabilística la constituyen estudiantes universitarios de las áreas de Humanidades, Ciencias Económicas y Sociales, Ingeniería y Medicina de dos universidades autónomas venezolanas, a quienes se les aplicó un instrumento tipo cuestionario que ella nombra en su investigación como CUESPRO. Sobre este cuestionario es importante resaltar varios aspectos que aportan ideas apropiadas a considerar dentro de la presente investigación. Por una parte, están los pasos que realizó para diseñarlo. Ella indica:

(...) se realizó, por una parte, mediante la revisión de la literatura científica especializada de los últimos veinte

años a objeto de identificar los aspectos o dimensiones más usualmente tratados en la evaluación de la actividad del profesor universitario. Por otra parte, se realizó la consulta a estudiantes universitarios a través de la aplicación de la técnica de entrevista en profundidad. (Lizardo Álvarez, 2008: 77)

La selección de la entrevista de profundidad como fuente confiable que validara el instrumento la realiza porque de acuerdo a sus criterios ésta “busca encontrar lo que es importante y significativo para los informantes y descubrir acontecimientos y dimensiones subjetivas de las personas tales como creencias, pensamientos, valores, etc.” (p.77). Posteriormente, mediante un proceso de análisis de contenido de las informaciones brindadas por la entrevista a profundidad y su cotejo con las fuentes documentales, Lizardo de Álvarez generó una lista de categorías bajo el criterio que “las características para la evaluación del profesor se repitieran en tres o más oportunidades en las fuentes de información indicada” (p.79). Así determinó entonces las categorías con sus respectivos criterios e indicadores.

Con todo esto, luego de las respectivas validaciones, determinación de confiabilidad y rediseño, genera un cuestionario final que contempla “35 ítems, de los cuales un 23% corresponde a la dimensión de Características Personales y Socio-afectivas del Profesor, y un 77% a la dimensión de Características Cognoscitivas, Didácticas y Académicas del Profesor” (Lizardo Álvarez, 2008: 97). En la primera dimensión contempla los factores de: Comportamiento Ético y Moral; Reconocimiento Profesional, y Apariencia Física. Por otro lado, establece los factores de Desempeño Docente; Habilidades Didácticas y Académicas; Competencia Docente; Interés y Entusiasmo; Planificación y Desarrollo de las clases; y Comportamiento del Docente hacia los Estudiantes como correspondientes a la dimensión de Características Cognoscitivas, Didácticas y Académicas del Profesor.

La aplicación del cuestionario tanto en la Universidad del Zulia, así como en la Universidad de Los Andes arroja una serie de resultados que en su posterior análisis harán afirmar a la investigadora algunas precisiones, de entre las cuales resaltan:

- Las medias más altas en la muestra de estudiantes valoran la actuación del Profesor Universitario en el cumplimiento de su función docente dentro del salón de clase, a partir de las dimensiones de Competencia Docente, Interés y Entusiasmo, Planificación y Desarrollo de las Clases, y Desempeño Docente; siendo consideradas por los estudiantes como Extremadamente Importante las actividades docentes asociadas al Dominio de la Materia y la Capacidad para enseñar, entendida esta última como resultado de la capacitación pedagógica del profesor.
- Otro elemento que los estudiantes consideran debe propiciar la actividad del profesor es el fomento de una actitud ética a partir del testimonio ofrecido por los propios docentes. Con respecto a esto la investigadora puntualiza:

Las expresiones verbales y actitudinales del profesor pueden llegar a constituirse en puntos de referencia para la interpretación que el estudiante realiza de su propia actuación y para la toma de decisiones individuales; de allí la importancia de la figura del profesor universitario como modelo a seguir, y la necesidad de que los profesores manifiesten conductas ajustadas a su discurso dentro y fuera del aula de clases (Lizardo Álvarez, 2008: 124)

De acuerdo a su criterio interpretativo, los argumentos que explican estos resultados responden tanto a variables de naturaleza externa “referidas a normas y valores compartidos que establecen una base de tipo cultural” así como de naturaleza in-

dividual. Estos últimos “apoyan las diferencias reportadas en el estudio” (p.126).

La apreciación de los estudiantes universitarios se establece como un todo que incluye los aspectos personales y actitudinales de cada profesor¹¹. Finalmente, la investigadora termina cuestionando ¿cuál es el papel del Profesor Universitario?, interrogante que responde en los siguientes términos:

Puede indicarse que los estudiantes otorgan importancia a la figura de autoridad exhibida por el profesor; sin embargo, esta autoridad no se desprende sólo de la consideración del docente como una persona con profundo conocimiento de la materia. Puede indicarse que, para los estudiantes la autoridad del profesor se fundamenta, además, en un comportamiento y actuación coherente con los principios éticos que se proclaman. En este sentido, las expresiones verbales y actitudinales del profesor pueden constituir para los estudiantes elementos referenciales para la interpretación de su propia actuación, y pueden llegar a intervenir en la construcción de su estructura de significados particular. (Lizardo Álvarez, 2008:138-9)

Tomando en consideración los planteamientos de Sandra Lizardo de Álvarez, a saber, la importancia que confiere a la expresión verbal y actitudinal de la(o)s profesora(e)s como fuente de influencia en la(o)s dicentes y la obligada revisión constante por parte de la universidad de sus esquemas de funcionamiento, sobre todo del ejercicio de la docencia universitaria, y a la inmediata aplicación de los correctivos necesarios para enfrentar las áreas problemáticas que limitan el cumplimiento de su función, se focalizó la revisión hasta aquí llevada en las investigaciones, afinándola para indagar quienes han tomado estas ideas como premisas para los estudios en el aula. Hay que destacar que, en esta búsqueda, con un rango retrospectivo de 10 años y ampliado hacia el exterior de Venezuela, no se dio con investigaciones que lo asuman puntualmente, pero si hay algunas que se acercan con

estos planteamientos como motivación subyacente.

Una de estas fue la realizada por los bachilleres Milka García y Carlos Mendoza. Constituyó éste el Trabajo de Tesis que presentaron como requisito para optar al Título de Licenciados en Educación. Con la directa asunción que “el dominio de la comunicación oral es una competencia fundamental del educador” (García y Mendoza, 2010: Resumen) establecen como objetivo principal “diseñar un instrumento para la evaluación de las competencias orales en los estudiantes de la Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela, ya que, tal y como se evidenciara en el presente estudio, existen deficiencias notables en su discurso oral” (García y Mendoza, 2010: Resumen). Concluyen su trabajo afirmando que:

(...) la evaluación potenciaría la capacidad de la expresión oral en los estudiantes de la Escuela de Educación de la U.C.V, en relación con formación y desarrollo de las competencias comunicativas orales, ya que; es desde el entorno de la Educación Superior donde se posibilita la interacción de los sujetos con los otros, mientras se preparan para concebir y para desempeñarse en la vida profesional. (García y Mendoza, 2010: 91)

Además, en las mismas conclusiones reclaman que el sistema escolar venezolano tiene una deuda con la capacitación de los estudiantes en materia oral, “pues se aspira que en la Educación Superior los estudiantes ya hayan adquirido un compendio de habilidades y competencias en el área y en la presente investigación se constató que no es así.”(p.92)

En un tono similar de enfoque específico sobre la expresión verbal, pero en este no sólo desde la perspectiva de la(o)s docentes sino también incluyendo a la(o)s discentes y conteniéndolos a todos en la noción ampliada de Discurso Educativo, se encuentra el artículo de Valentín Martínez-Otero Pérez. Presentado como artículo científico en una publicación de la Universidad

Complutense de Madrid, el antedicho autor expone un original modelo en el que “establece sendas tipologías del profesorado y del alumnado y que sirven igualmente de referencia para la mejora de la calidad educativa” (Martínez-Otero, 2010: Resumen).

Este modelo, al cual denomina como “pentadimensional”, surge con el objeto de facilitar la exploración pedagógica del discurso que sucede en el aula y que de acuerdo a su criterio “es una peculiar praxis comunicativa que posibilita la relación interhumana y la formación.” (p.44). Establece una metáfora del Discurso Educativo a partir de compararlo con las relaciones y dinámica que se producen en una orquesta musical, para luego:

Por vía analítico-comprensiva del hecho educativo se identifican diversas dimensiones canónicas en el discurso que permiten establecer tipologías referenciales para la optimización de la formación. En suma, más allá del innegable carácter teórico del modelo de discurso presentado, se apuesta por revitalizar la educación cotidiana, tal como acontece a diario en las aulas. (Martínez-Otero, 2010: 44)

Esta disgregación del Discurso Educativo la realiza por razones metodológicas, ya que reconoce que el mismo, por su complejidad, solo cobra sentido si se contempla de modo unitario. Identifica entonces “en la estructura discursiva profesoral cinco dimensiones funcionales: instructiva, afectiva, motivadora, social y ética” (p.47), todas ellas incluyentes de propiedades o indicadores centrados en el *aprendizaje dialógico*¹² y con inclusiones destacadas en la forma - preferencia del discurso.

En el mismo espíritu de propuestas resolutorias para problemas propios de la docencia circunscritos en el ámbito específico de la expresión verbal, los investigadores María Luisa Cárdenas y José Francisco Rivera profundizan en la vinculación y valor del Análisis del Discurso y la Etnografía de la Comunicación en la observación de los procesos de comunicación en el aula

como instrumento para la evaluación y reflexión sobre la práctica pedagógica. Con la premisa del docente como protagonista del proceso educativo establecen que “el profesor debe disponer de herramientas y métodos que le permitan hacer un seguimiento y evaluación de su actuación en el aula, con el propósito de vigilar que realmente está proporcionando al estudiante más y mejores ‘situaciones para aprender’” (Cárdenas y Rivera, 2006: 44).

Para estos autores tanto el análisis del discurso, así como la etnografía de la comunicación son “un método de investigación y de análisis de datos que se adecuan a las necesidades y realidad del aula de clase...” que requiere a un(a) docente guía, coordinador y propiciador de los aprendizajes (p.44). El objetivo que persiguen entonces con la propuesta es exponer una herramienta que permite “analizar sus fortalezas y debilidades y de servir de apoyo a la actividad diaria del docente” (p.44)

Para redondear la línea de investigaciones propositivas se tiene el artículo de Fernando Vizcaya (2003), que se titula *La elocuencia deseada*. Más allá de profundizar en este momento en la reflexión teórica que Vizcaya hace sobre la lectura de una de las Epístolas a Lucilio de Lucio Anneo Séneca, traspolando ésta sobre el discurso docente, acá interesa principalmente la conclusión-recomendación a la cual el investigador llega. El lector (y por supuesto el autor) han de permitir la licencia de su uso como colofón de este breve periplo de antecedentes:

La necesidad clara de formar un buen medio de transmisión es un tema de obligada consideración en los ambientes profesoraes. Sin embargo, a pesar del esfuerzo en tiempo, en cursos e investigaciones no se ha logrado totalmente y es motivo de preocupación por los diferentes directores, supervisores y encargados de la docencia como función pública. Pensamos que la inclusión de actividades con carga crediticia, en los diseños curriculares de las distintas instituciones de formación docente es un

imperativo, no sólo en función del que oye esa transmisión de contenidos sino del docente mismo, que sufre la mala utilización de su voz. Incluir materias de estudio y práctica como el teatro, por ejemplo, en las carreras de Educación aparece como necesario en este sentido (...) Por último, la buena transferencia depende en un buen porcentaje, de la consideración por la otra persona, es decir, a quien se está transmitiendo y esto rebasa el plano estricto de la técnica y se introduce en los niveles de la ética en el comportamiento docente. Mucha transmisión llega por el respeto a la dignidad de la otra persona, por la sensibilidad que se debe tener a sus derechos como persona y como alumno o receptor de información. Ese compromiso, sólo se logra con una base de reflexión personal sobre los valores que sustentan la actividad didáctica. (Vizcaya, 2003:128)

3. LUGARES POR VISITAR

En este punto, la situación descrita al inicio de este texto, a recordar, aquella sobre las inconsistencias emocionales en la(o)s discentes con respecto a las intenciones precisas con las que el investigador dijo algo, lleva a cuestionar puntualmente sobre la performance verbal que se emplea en general durante la labor docente. La revisión de antecedentes ha mostrado que no es una necesidad particular, por el contrario, está manifiesta con diversos matices en los trabajos de Vizcaya (2003); Cárdenas y Rivera (2006); García y Mendoza (2010). De una manera más amplia de abordaje está planteada la necesidad de revisión de la labor docente en los resultados arrojados en las investigaciones de Lizardo de Álvarez (2006, 2008) y en el modelo propuesto por Martínez-Otero Pérez (2010), pero en sus componentes subyace la presencia de la expresión verbal. Si a ello se aúna el contexto teatral en el cual el autor de la presente investigación ejecuta la

labor docente, en específico, el ejercicio en el área vocal para actores y actrices, se puede establecer como pertinente el precisar la expresión verbal del discurso pedagógico que sucede durante el encuentro en el aula como objeto de estudio.

Ahora bien, la delimitación sobre qué estudiar acerca de este aun vasto objeto, nos la puede brindar la experiencia docente teatral, específicamente en el ámbito universitario. ¿Por qué distinguir esto? En primer lugar, en el teatro son similarmente importantes tanto lo que se dice, así como la forma en la que se dice. Pero hay un pequeño matiz en cuanto al contexto donde se enseña¹³: en el nivel de Educación Básica, predomina lo expositivo en el docente, la atención de éste se centrará en lo que se dice a diferencia de lo que ocurre en el nivel Universitario, donde si bien persiste lo expositivo, el patrón de interacción verbal de influencia predominante es el indirecto, el cual da apertura al diálogo y ha de estar cargado, por parte del docente, de estrategias verbales que lo estimulen.

Al existir esta intencionalidad, la de estimular el diálogo, las estrategias que se sigan no se centrarán en algo en particular, sino que son igual de importantes tanto la forma en la que se dice las cosas (performance) así como lo que se dice (contenido). Desde la particular experiencia teatral (y ahora nos referimos a la que se ha tenido como actor, no como docente del área), esta forma en la que se dice se trabaja a partir de los llamados rasgos sonoros de la expresión verbal. Se propone así una profundización de atención-estudio sobre la performance de lo proferido, para encontrar algo específico: movilizar al otro (performatividad), al diálogo con lo(a)s discentes en lo que respecta al aula de clases.

Es por esto que finalmente se consideró delimitar el objeto de estudio a los rasgos sonoros de la expresión verbal del discurso pedagógico que sucede durante el encuentro en el aula. Inclinar la balanza hacia esto obedece también a la evidencia empírica personal¹⁴ que apunta que dentro de las competencias orales dis-

cursivas que todo docente pone en práctica diariamente, es la que tiende a manejarse con menos conciencia y más descuido, dando primacía a la preparación de lo que se va a decir (contenido conceptual) y hacer en la clase (contenidos procedimentales). Por tanto, las nociones, planteamientos y resultados que se desprendan de la presente investigación pueden contribuir a dar orientación de estudio a parte de la descuidada (al propio entender de esa parte aún más descuidada) formación en el área de la voz para las(os) docentes en general.

Hay un último aspecto a considerar en estos preliminares de investigación que hasta acá hemos expuesto, y que expande la recién mencionada performance del discurso pedagógico más allá de la sola búsqueda del diálogo. Partamos de Lizardo de Álvarez (2008) quien señala explícitamente en su investigación que las expresiones verbales de la(o)s docentes pueden constituirse en elementos referenciales para la interpretación de la propia actuación de la(o)s discentes, lo cual puede llegar a intervenir en la construcción de sus estructuras de significados particulares. Si se asocia ello con las conclusiones a las que llega Rondón (2004) sobre el condicionamiento que impone el acervo cultural de la(os) docentes (el compendio de normas y reglas, valores, intereses, sentimientos y creencias, nociones e ideas previas del saber acumulado transmitido y re-dimensionado en su biografía personal) en la ejecución del currículum, sería válido cuestionar sobre la transmisión del acervo cultural de la(o)s docentes, a través de los rasgos sonoros de la expresión verbal del discurso pedagógico proferido por ella(o)s durante el encuentro en el aula, hacia el acervo cultural de la(o)s discentes. Si bien es un campo interesante para un estudio etnográfico como el que pretendemos acá, esto no se incluyó entre los límites de la presente investigación, bajo consideraciones de recursos y tiempo disponible. Pero no por ello se puede dejar de tener presente.

Atendiendo entonces a las otras dos condiciones de la lis-

ta que nos planteamos al final del primer aparte, a recordar: a) la responsabilidad compartida que implica asumir el encuentro pedagógico en el aula (clase) como un acontecimiento convivial y b) las representaciones internas con las que lo(a)s discentes se acercan al encuentro pedagógico en el aula y la matización que se propicia con esta circunstancial reunión-comunidad, ya que allí se conforman entonces representaciones sociales propias de ese grupo; y además tomando en cuenta la tendencia a otorgar protagonismo a la(o)s discentes en el diálogo suscitado en las aulas universitarias, se plantea revisar puntualmente la manera en que influyen los rasgos sonoros de la expresión verbal del discurso pedagógico proferido por la(o)s docentes en la conformación de Representaciones Sociales propias de la(o)s discentes.

Aún sigue siendo muy vasto el campo que abarca el término Representaciones Sociales. Para su acotación se consideró una noción de interés específico que comprende el quehacer teatral, incluido en las áreas que contempla su enseñanza y en la cual se puede establecer los límites necesarios: nos referimos a la credibilidad.

Todo en el teatro ha de ser creíble, es una expresión que tiene casi categoría de mantra entre los cultores de esta manifestación del arte escénico. Si además se considera que ella, la credibilidad sobre el otro, es una condicionante muy importante dentro del proceso de inferencia que producen la(o)s discentes, tal cual lo postula el modelo ostensivo-inferencial de comunicación que es la principal base teórica con la que se enmarca la presente investigación, se puede concretar la interrogante de investigación que orientó finalmente el viaje-recorrido a realizar de la forma siguiente:

¿En qué medida influyen los rasgos sonoros de la expresión verbal del discurso pedagógico proferido por la(o)s docentes en la conformación de la Representación Social de Credibilidad que poseen la(o)s discentes? (ver Figura 2¹⁵).



Figura 2. Mapa definitivo (Pérez, 2014).

NOTAS

1. Cfr. los estudios de Jorge Dubatti con respecto a la Cartografía Teatral para revisar la noción.
2. Son excluidas de esta investigación por razones de alcance, los MOOC's y todas aquellas variantes derivadas de las TIC aplicadas en contextos educativos.
3. Esta disgregación de los contenidos se hace siguiendo los planteamientos de Basil Bernstein, sociólogo y lingüista británico, específicamente de sus trabajos La estructura del discurso pedagógico. (2001 [1990]) y Pedagogía, control simbólico e identidad (1998 [1996]).
4. Cfr. Barthes, Roland (1994). "La muerte del autor" en El susurro del lenguaje. Barcelona: Paidós
5. Wilson es profesora británica de Lingüística de la Universidad College de Londres. Se formó en filosofía en Oxford y lingüística en el MIT, donde escribió su tesis doctoral bajo la supervisión de Noam Chomsky. Por su parte Sperber es un investigador francés en ciencias sociales y cognitivas, acreedor en el 2009 del Premio Claude Lévi-Strauss por su trabajo de entrecruzamiento antropológico, filosófico, lingüístico y psicológico. Él es el autor de El estructuralismo en antropología (1968/1973), Simbolismo en general (1974), Los antropólogos sabemos (1982) y El Contagio de las Ideas (1996). En estos libros desarrolló una concepción naturalista de la cultura, bajo el nombre de epidemiología de las representaciones.

6. Cfr. Escandell Vidal, M. V. (2005). *La comunicación*. Madrid: Editorial Gredos.
7. Pérez A., Robinson M. (2014). Primer mapa [Mapa]. Mérida (Disponible: rbnsnp@gmail.com)
8. Ned A. Flanders es un reconocido Doctor en Psicología de la Educación, egresado de la Universidad de Chicago. Autor de numerosos libros en el área, entre los que están *Análisis de Interacción en el aula: Un manual para los observadores* (1960), *Ayudando a los Profesores a cambiar su conducta* (1963), *El papel del profesor en el aula* (1967) y *El Análisis del Comportamiento de Enseñanza* (1970). En este último es donde expone los principios constituyentes del referido análisis acá citado.
9. Cfr. González de F. G. y Hernández G. T. (2000). *Análisis e Interpretación de la Información en la Investigación Cualitativa*. Barquisimeto: UPEL – IPB. Subdirección de Extensión.
10. Los procesos cognitivos a los cuales aquí se aluden son, como ya se mencionó en el trabajo de González Rojas (2009), la inferencia y la metáfora.
11. Desde una visión muy personal encontramos que esto impulsa a una profunda reflexión sobre la creencia difundida entre muchos colegas que promulga que es suficiente para ser considerado un buen docente el conocer muy bien la materia, lo que acredita el poder enseñarla.
12. Si bien no lo menciona expresamente en su bibliografía, se puede leer entre líneas en el modelo pentadimensional la influencia de los postulados de Ramón Flecha, quien plantea en la educación un diálogo igualitario en el que diferentes personas dan argumentos basados en pretensiones de validez y no de poder. Esto conlleva un importante potencial de transformación social.
13. Para lo que se afirmará a continuación cfr. los trabajos de Lizardo V (2006) en contraste con los de Camacaro de Suárez (2008) y González Rojas (2009).
14. Sin embargo, esta perspectiva no es exclusiva del investigador. La revisión a profundidad de los trabajos mencionados de Vizcaya (2003); Cárdenas and Rivera (2006) y especialmente el de Lizardo de Alvarez (2008) respaldan esta observación empírica.
15. Pérez A., Robinson M. (2014). Mapa definitivo [Mapa]. Mérida (Disponible: rbnsnp@gmail.com). Ajuste del primer esbozo cartográfico que se realizó (ver Figura 1.1). Para facilidad interpretativa, las flechas completas (negras) son las indicativas del camino a recorrer.

BIBLIOGRAFÍA

- BALL, M. S. 2012. “La comunicación humana: los primeros contactos con la lengua y la lectura”. En: *Anuario del Doctorado en Educación: Pensar la Educación*, 0 (6), pp. 113–122.
- BERNSTEIN, B. 1994. *La estructura del discurso pedagógico*.

Madrid: Morata, Fundación Paideia.

- _____ 1998. *Pedagogía, control simbólico e identidad: teoría, investigación y crítica*. Madrid: Morata, Fundación Paideia.
- BOLÍVAR, A. 2004. "Análisis crítico del discurso de los académicos". En: *Revista Signos* 37 (55), pp. 1–12.
- CAMACARO DE SUÁREZ, Z. 2008. *El antagonismo discursivo en el aula de clase: Un estudio de caso*. Trabajo de grado para optar al título de Doctora en Lingüística, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- CÁRDENAS, M. L. y RIVERA, J. F. 2006. "El análisis del discurso en el aula: una herramienta para la reflexión". En: *Educere* 10 (32), pp. 43–48.
- CASSANY, D. 2008. "Una propuesta de metodología para trabajar con los géneros discursivos de cada disciplina o licenciatura". En: SALABURU, Pello y UGARTEBURU, Ináki (Eds.) *Espezialitatehizkerak eta terminologia III*. País Vasco: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, pp. 9–24.
- DURANTI, A. y NEWMeyer, F. J. 1992. "La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis". En: *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*, Vol. 4. Visor, pp. 253–274.
- ESCANDELL, M. V. 1996. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- _____ 2005. *La comunicación. Enseñanza y lengua española*. Madrid: Editorial Gredos.
- FAJARDO, L. 2009. "A propósito de la comunicación verbal". En: *Forma y Función* 22 (2), pp. 121–142.
- FLÓREZ, R. 2000. *Ideologías y discurso*. En: *Forma y Función* 0 (13), pp. 55–66.
- GARCÍA, M. y MENDOZA, C. 2010. *Diseño de un instrumento de evaluación de las competencias orales (Destinado a los estudiantes de la Escuela de Educación, de la Universidad Central de Venezuela)*. Trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Educación, Mención Desarrollo de Recursos Humanos, Universidad Central de Venezuela,

Caracas.

- GONZALEZ, B. 2009. Socialización cognitiva en el aula de clases vista a través de la interacción verbal. Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Educación, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- JODELET, D. 1984. “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En: MOSCOVICI, S. (Ed.) *Psicología social*, Vol. 2, Barcelona: Paidós.
- LIZARDO DE ÁLVAREZ, S. 2008. Los buenos “profes”: la calidad del docente universitario desde la perspectiva de los estudiantes. Trabajo de grado para optar al título de Doctora en Educación, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- LIZARDO V, S. 2006. “Los procesos cognitivos y el patrón de interacción verbal en el aula universitaria”. En: *Educere*, 10 (35), pp. 671–678.
- MALDONADO, S. y SAL, J. 2013. “Delimitación y alcances de la voz comunidad en el marco de los Estudios del Discurso”. En *Forma y Función* 26 (1), pp. 111–140.
- MARTÍNEZ-OTERO, V. 2010. “El discurso educativo y la mejora del perfil docente, discente e institucional”. En: *Anuario del Doctorado en Educación: Pensar la Educación* 0 (4), pp. 43–59.
- MOLINA, T. 2003. “Características del discurso oral pedagógico”. En: *Lengua y Habla* 8, pp. 80–96.
- MORA, M. 2002. “La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici” En: *Athenea Digital - Revista de pensamiento e investigación social* 1 (2), pp. 1–25.
- MOSCOVICI, S. 1984. “De la ciencia del sentido común”. En ABRIC, J. y MOSCOVICI, S. (Eds.) *Psicología social*. Barcelona: Paidós.
- MOYA, C. 2006. “Relevancia e Inferencia: Procesos cognitivos propios de la comunicación humana”. En: *Forma y Función* (19), pp. 31–46.
-
2008. “Algunas ideas posmodernas acerca del lenguaje”. En: *Forma y Función* 0 (21), pp. 167–188.
-
2012. “Aproximación al silencio elocuente de

- los enunciados: lo que se comunica y no se dice”. En: *Forma y Función* 25 (2), pp. 63–83.
- OESTERREICHER, W. 1997. “Pragmática del discurso oral”. En BRUNO, Walter y KLAUS SCHÄFFAUER, M. (Eds.) *Oralidad y argentinidad: estudios sobre la función del lenguaje hablado en la literatura argentina*. Gunter Narr Verlag.
- PARDO, N. 1998. “Etnografía del habla: una perspectiva del análisis del lenguaje”. En: *Forma y Función* 0 (11), pp. 149–160.
- RODRÍGUEZ, O. 2003. “Las Representaciones Sociales: entretejidos de la Razón y la Cultura”. En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIV (93), pp. 82–95.
- RODRÍGUEZ, T. 2003. “El debate de las Representaciones Sociales en la Psicología Social”. En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIV (93), pp. 52–80.
- _____ 2009. “Sobre el potencial teórico de las representaciones sociales en el campo de la comunicación”. En *Comunicación y Sociedad*, (11), pp. 11–36.
- RONDÓN, N. 2004. *El currículo explícito y el currículo oculto: Encuentro/desencuentro cultural en el aula de clase. Un acercamiento a la escuela desde la perspectiva antropológica. Trabajo de grado para optar al título de Magister Scientiae en Etnología Mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.*
- SHERZER, J. 2000. “Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso”. En: *Forma y Función*, 0 (13), pp. 31–54.
- SPERBER, D. y WILSON, D. (2004). “La teoría de la relevancia”. En *Revista de investigación lingüística*, 7 (1), pp. 237–288.
- VAN DIJK, T. A. 2000. *Ideología: un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- VILLORO, L. 1996. *Crear, saber, conocer*. 9na edición. México: Siglo Veintiuno.
- VIZCAYA, F. 2003. “La elocuencia deseada”. En: *Anales de la Universidad Metropolitana*, 3 (2), pp.117–130.

Boletín Antropológico

EL SEÑOR DE LOS HELADOS. DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA SOBRE LA INFLUENCIA DE LAS REDES MIGRATORIAS EN LA COTIDIANIDAD DE LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN VENEZUELA *

ROMERO BERMÚDEZ, CARLOS

Fundación de Investigaciones Sociales Diversidad, Venezuela

Correo electrónico: carlosromerouv@gmail.com

RESUMEN

El artículo que comienza intenta demostrar la influencia de las redes migratorias sobre la vida cotidiana de los inmigrantes haitianos en Venezuela. Para esto, la investigación se apoyó en la observación participante y en entrevistas a profundidad, como herramientas centrales de exploración en campo. Los resultados dejan ver la ascendencia que tienen los diferentes tipos de redes migratorias sobre ámbitos esenciales de la cotidianidad de los inmigrantes tales como: el espacio laboral, la vivienda y la integración cultural.

PALABRAS CLAVE: Migración, redes migratorias, haitianos en Venezuela.

THE ICE CREAM'S MAN. ETHNOGRAPHIC DESCRIPTION ON THE INFLUENCE OF MIGRATORY NETWORKS ON THE DAILY LIVES OF HAITIAN IMMIGRANTS IN VENEZUELA

ABSTRACT

This article aims to demonstrate the influence of the migratory networks on the daily life of the Venezuela's Haitian immigrants. In this regard, this research was based on participant observation and on the deep interviews as central tools of fieldwork exploration. These results show the sway that different types of migratory networks have on essential areas of Haitian immigrant's daily life, such as: work spaces, housing, and cultural integration.

KEY WORDS: Migration, migratory networks, Haitians in Venezuela.

*Fecha de recepción: 25-02-2018. Fecha de aceptación: 16-04-2019.

1. INTRODUCCIÓN

Los estudios antropológicos de la migración conciben al individuo en su contexto social, con énfasis en su ámbito familiar. Esta perspectiva usualmente ha separado a la disciplina de otras ciencias que también intentan explicar al fenómeno migratorio. Como elemento preponderante, el enfoque antropológico ha intentado relacionar la bipolaridad de las sociedades de salida y las sociedades receptoras; hecho éste que siempre le permitirá hablar al antropólogo desde una perspectiva social particular.

Un concepto analítico proveniente de discusiones teóricas con perspectiva antropológica fue el de transnacionalismo. Por medio de esta categoría las migraciones internacionales empezaron a ser entendidas desde la lógica de la articulación. Por consiguiente, éstas se alejaron diametralmente de otros conceptos tomados de la ciencia económica, que de cierta manera limitaba y cuarteaba la comprensión de un hecho tan multifactorial como la migración internacional (Giménez, 2008).

A partir de este concepto apareció la categoría de las redes migratorias. Como esquema teórico conceptual, ésta categoría surgió en el momento más intenso de la discusión interdisciplinaria de los estudios de migración. Su capacidad para explicar procesos micro-estructurales le permitió convertirse en una de las teorías más autorizadas sobre movimientos migratorios y sobre de todo, de los inmigrantes y sus contextos.

Por medio de la teoría de las redes migratorias, la antropología encontró la oportunidad para hacer notar lo fundamental que es reconocer la perspectiva del sujeto para conocer a profundidad todas las implicaciones socioculturales de un proceso migratorio.

2. REDES MIGRATORIAS

En las Ciencias Sociales de principios de la década 1980 se comienza a desmoronar el gran paradigma que auspiciaba una lectura cuantitativa de las ciencias sociales. Las grandes teorías de fundamento estadístico comenzaron a darle paso a planteamientos antropológicos orientados a retomar la perspectiva del sujeto. De tal forma se retornó al actor social y se recuperó la función explicativa de una perspectiva con la cual “(...) los protagonistas habían vivido el proceso en el cual se encontraban involucrados; este hecho se vincula con el estudio de las relaciones sociales y las estrategias llevadas a cabo por los propios individuos” (Devoto, 1991 citado por Pedone, 2002: 224). En este contexto, y con la intención de unificar los núcleos centrales de las diferentes propuestas teóricas para comprender las migraciones internacionales, surge la teoría de las redes migratorias.

Las redes de migración, proponen Massey y otros autores (2000), deben ser entendidas como un conjunto de relaciones interpersonales soportadas en el parentesco, la amistad o algún tipo de vinculación sociocultural, que enlaza a los migrantes, migrantes pioneros y no migrantes con los posibles lugares de origen y destino. Así entendida, la migración entonces se interpreta como un proceso colectivo que abarca a núcleos bastante amplios de personas (Mata, 2015: 94), y que además multiplica las posibilidades de acción de los futuros migrantes (Arango, 2000).

Estos lazos interpersonales ofrecen la ventaja de bajar los costos y los riesgos a la hora de participar en un movimiento migratorio internacional. Mientras más personas se movilizan, la red se expande y se fortalece, a la vez que se minimiza los riesgos y los posibles obstáculos de un viaje transfronterizo. Con el tiempo, esta estrategia de migración se expande hasta abarcar grandes segmentos de la sociedad expulsora (Massey y otros,

2000).

Uno de los elementos a destacar en la dinámica de las redes migratorias es la capacidad que tienen para solidificar la dirección de los flujos migratorios, así como también establecer lugares persistentes de origen y destino. Esto se debe a que, al articularse una ruta migratoria, inmediatamente comienzan a funcionar sus redes, generando a su vez, dos aspectos inalterables: a) la continuidad de flujos migratorios y b) la difusión de la red migratoria (García, 2003).

De tal manera, la propia lógica de la red migratoria hace aumentar las probabilidades de migración; es decir, cada migrante al concluir su viaje deja abierta una puerta para que sus compatriotas le sigan. Desde aquí se puede establecer que “(...) las redes no son ni espontáneas ni efímeras, cambian y se complejizan con el tiempo debido a las relaciones que genera la entrada de otros actores dentro de su estructura” (Pedone, 2002: 44).

Esta influencia ejercida por los migrantes sobre los que todavía residen en su país de origen se conoce en las teorías de migración internacional como stock-effect. Con este término se quiere hacer notar la dinámica de atracción que se genera desde el país de llegada sobre el país de salida por medio de los primeros migrantes. La atracción se vehicula a través de la información o el ejemplo; ver como un migrante supera obstáculos, logra enviar remesas a sus familiares, cumple objetivos personales, se convierte en una influencia llamativa a la hora de tomar la decisión de movilizarse a otro país o quedarse en el propio (Arango, 1985).

El aspecto central en la conformación de una red de migración es la información; es decir, la circulación de noticias, datos, descripciones u opiniones, forman parte vital de esta metodología migratoria. Sin este elemento, la estructuración de una red transfronteriza no tendría sentido. Aún más, debido a este constante intercambio de información, se puede conocer en el

habitual país de salida las ventajas y desventajas que existen en el posible país de llegada (Pedone, 2002; Martínez, 2000).

Otro efecto interesante de los lazos que se tejen dentro de las redes migratorias es la acumulación de experiencia. Una demostración clara de esto es que las personas que provienen de una misma comunidad siempre están más dispuestas a migrar que otras que quizás pertenezcan al mismo país, pero hacen vida en diferentes espacios comunitarios. Mientras el cúmulo de experiencia va creciendo, “(...) la migración llega a ser progresivamente menos selectiva y se esparce de los segmentos medios de la jerarquía socio-económica a los segmentos bajos” (Massey y otros, 2000).

En la propia comunidad, la migración se convierte en una posibilidad cercana a todas las familias; de hecho, los valores asociados a ella se convierten en parte de los valores de la comunidad. A este respecto el investigador Reichert (1982) nos advierte que:

(...) para los hombres jóvenes y en muchos escenarios también para las mujeres jóvenes, la migración se vuelve un rito de madurez, y aquellos que no intentan elevar su status con este movimiento internacional se le consideran flojos, no emprendedores e indeseables”. (Reichert, 1982 citado por Massey y otros 2000: 32).

Las redes de migración, a diferencia de otros enfoques teóricos, permiten dar cuenta de cómo el flujo de información proveniente de los países de destinos se difunde velozmente en los países de origen, dando a conocer a los potenciales migrantes las opciones de empleo en el exterior, las posibilidades de desarrollo personal; e incluso se llega a transportar rápidamente los comportamientos y las costumbres características de las sociedades receptoras (Massey y otros 2000). Este hecho **condiciona las decisiones en los migrantes** debido a que generan en ellos “(...) representaciones sobre los lugares de origen

y destino (...) y en los aspectos materiales y simbólicos de la movilidad” (Dillon, 2009 citado por Martínez, 2000: 34).

Justo por este tipo de análisis es que el enfoque de las redes migratorias se ha convertido en la teoría más convincente para hacer investigaciones sociológicas y antropológicas en el campo de las migraciones internacionales. Esta propuesta permite tener una concepción dinámica de las migraciones, y además es una especie de punto de encuentro entre las posiciones teóricas micro y macroestructurales.

3. HORIZONTE METODOLÓGICO

En la última década el proceso migratorio haitiano ha generado varias y diversas investigaciones científicas. Desde la perspectiva institucional, por ejemplo, el Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos, adscrito al MERCOSUR, publicó un texto (2017) dedicado exclusivamente al estudio de las trayectorias migratorias de este colectivo en la región. En Estados Unidos y Canadá, países receptores de miles de inmigrantes haitianos, se han reportado investigaciones que dan cuenta del impacto social y económico de esta migración (Migration Policy Institute, 2014; Pierre-Louis, 2013; Silva, 2017).

Asimismo, destacamos trabajos de investigación recientes que se han publicado con perspectiva latinoamericana (Audebert, 2017; Pedemonte y Koechlin, 2017) especialmente textos enfocados en la migración haitiana en Chile (Navarrete, 2015; Pedemonte y otros, 2016; Sánchez y otros, 2018; Vásquez, 2018), en Brasil (Niето, 2014; Organización Internacional para las Migraciones, 2014) y en la República Dominicana (Wooding y Moseley-Williams, 2004; Canales, Vargas y Montiel, 2010; Lippmann y Marcelino, 2014; Schwarz, 2019).

En Venezuela, son pocas las investigaciones que se han ocupado de estudiar la migración haitiana en el país. De hecho,

sólo el texto citado en páginas anteriores, titulado “Migración haitiana en Venezuela”, del investigador Jesús Machado (2009), y el artículo “Voy después de ti. Aproximación etnográfica a las redes migratorias de haitianos en Venezuela” (2007) de este servidor, son los únicos documentos que se podrían considerar antecedentes directos del presente estudio.

El proceso de observación participante duró aproximadamente catorce meses. El principal nicho de estudio fue la iglesia de Testigos de Jehová ubicada en “Los Magallanes de Catia”, en una zona popular caraqueña conocida como “La recta de la Laguna”. Al respecto, destacamos que Catia, sector inserto en la parroquia Sucre, representa uno de los espacios urbanos más notorios de la ciudad capital, su extensa población, la más numerosa de Caracas, también cobija una importante cantidad de inmigrantes provenientes de países suramericanos, especialmente peruanos y ecuatorianos.

Las entrevistas en profundidad se llevaron a cabo en un periodo de tres años, desde el 2012 al 2015, permitiéndonos tener un margen comparativo histórico entre cada entrevista. Se realizaron quince entrevistas en total. Nuestros informantes¹ fueron seleccionados teniendo en cuenta sobre todo dos elementos: edad y años en Venezuela. Para finalizar diremos que más allá de realizar preguntas abiertas y esperar respuestas, intentamos que nuestros entrevistados articularan relatos sobre las categorías teóricas que proponíamos.

4. REDES MIGRATORIAS EN VENEZUELA

En un trabajo anterior informamos sobre la presencia de cuatro (4) tipo de redes migratorias de haitianos en Venezuela (Romero, 2017). La primera de ellas la podríamos catalogar como una red familiar. Evidentemente su elemento esencial es que está conformada única y exclusivamente por personas de un mismo

núcleo familiar.

En principio y cómo rasgo característico, este tipo de red generalmente ofrece la posibilidad del financiamiento del viaje; elemento este que no conseguiremos en otros tipos de redes de migración. De hecho, esta realidad fue corroborada por 10 entrevistados que utilizaron este tipo de red, pues en todos los casos los recursos económicos para emprender el viaje de Haití a Venezuela fueron provistos por algún familiar.

Otro de los elementos definitorios de las redes migratorias familiares es la posibilidad de brindar hospedaje. Esta característica es una de las ventajas más importantes que ofrece este tipo de red, pues tener un lugar a donde llegar es el primer paso para consolidar un movimiento migratorio exitoso. (Romero, 2017)

Igualmente, en las redes familiares, el hospedaje que se brinda es dentro del domicilio de los parientes que ya se encuentran instalados en el país de destino, lo que además genera una sensación de seguridad y confianza muy difícil de obtener mediante otro tipo de redes que brindan hospedaje, pero en condiciones no tan favorables (Romero, 2007). Las redes familiares si bien no tienen la misma dinámica en cuanto a flujo de migrantes en relación a otras redes, si posee una estabilidad en el tiempo y una fortaleza orgánica como para mantenerse funcionando continuamente. Esta característica se pudo apreciar en la red familiar construida de Haití a Venezuela a través de procesos de reunificación familiar. (Romero, 2007)

Como su nombre lo indica, las redes de migración religiosa están articuladas a partir del fundamento religioso de alguna institución en específico. Por ejemplo, la investigación realizada por Alberto Hernández y Mary O'Connor (2010) da cuenta de una red establecida a partir de varias iglesias pentecostales consolidadas en las zonas agrícolas de California en Estados Unidos. En este caso los migrantes mexicanos se apoyan en las iglesias pentecostales en su país para coordinar su viaje migratorio hacia

California. Por medio de estas instituciones los posibles migrantes conocen los riesgos, las ventajas y las posibilidades de emprender un viaje hacia el país del Norte.

En el proceso etnográfico se logró identificar una red bien articulada de perfil religioso que sale de Haití y llega a Venezuela. De hecho, el trabajo de observación se realizó en una de las iglesias de Testigos de Jehová en Caracas, y allí se pudo identificar la lógica interna que rige a este tipo de red.

Las ventajas que ofrece esta de red son múltiples. En principio, el sólo hecho de saber que se cuenta con el apoyo de una institución formal internacional garantiza una estructura de apoyo jurídico en caso de obstáculos legales en el país de llegada (Pedone, 2002). Además de esto, si bien la iglesia de Testigos de Jehová en Venezuela no cuenta con refugios para migrantes haitianos, es prácticamente una obligación de los hermanos de fe que residen en el país recibir y darle la mayor atención al recién llegado (Romero, 2017).

En la perspectiva laboral, las redes de fundamento religioso tienden a brindarle al recién llegado una amplia gama de posibilidades de empleos. Esto debido a que cada integrante de la red tiene la “obligación moral” de ubicar rápidamente a su nuevo hermano de fe en algún empleo formal (Romero, 2017).

Por su parte, las redes de amistad son aquellas que se encuentran articuladas a partir de la confianza mutua de sus integrantes, generalmente provenientes de una misma localidad y con las mismas pautas culturales (Fernández, 2013). Por tanto, este tipo de red se fundamenta en una profunda dimensión social, pues compartir las mismas pautas socioculturales es el requisito principal para participar en ellas.

Al igual que los dos tipos de redes explicadas anteriormente, este tipo de red también brinda la garantía de hospedaje al llegar al país. En la mayoría de los casos los recién llegados viven sus primeros días o incluso meses en las habitaciones

de los paisanos haitianos. Además, como elemento fundamental, reciben las primeras indicaciones y señas sobre Venezuela y los venezolanos.

Siguiendo a Massey y otros (2000) podemos afirmar que una de las características esenciales de este tipo de red es que provee un acceso expedito al mercado laboral local. En nuestro caso de investigación, generalmente los haitianos recién llegados al país ya cuentan con un empleo gestionado previamente por los paisanos o amigos radicados desde hace algún tiempo en Venezuela. Si bien las redes familiares y las redes religiosas también generan facilidades a la hora de buscar empleo en el país, no son tan operativas y efectivas como las redes fundamentadas en la amistad. Por esta específica razón las redes de amistad son las que más movilizan inmigrantes de Haití a Venezuela (Romero, 2017).

Por último destacamos la existencia de lo que hemos decidido llamar redes irregulares de migración. En esta estructura los potenciales migrantes “contratan los servicios” de algunos compatriotas haitianos que mediante caminos fraudulentos logran trasladarlos hasta Venezuela por una cantidad específica de dinero. Este “servicio” forma parte de una plataforma ilegal que opera en el país de manera clandestina.

A diferencia de las redes detalladas anteriormente, las redes irregulares solo cumplen con la función de trasladar al posible migrante de Haití a Venezuela. Para ello se despliega un andamiaje delictivo que garantiza boletos aéreos, acompañamiento desde el aeropuerto de salida hasta el de llegada y documentos de identidad falsos².

En Venezuela las redes irregulares de migración siguen funcionando en la actualidad, sin embargo, su dinámica de movilidad ha descendido notablemente, esta realidad puede estar vinculada al fortalecimiento y expansión de las otras modalidades de redes presentes en Venezuela, pues, de acuerdo a los datos recabados en campo, mientras más flujo de personas utilizan las redes

familiares, religiosas y de amistades, menos es la demanda de redes migratorias relacionadas al tráfico de inmigrantes (Romero, 2017).

5. EL SEÑOR DE LOS HELADOS

Seguramente para los habitantes de la ciudad de Caracas, se asume que la totalidad de los inmigrantes haitianos desempeñan la labor de vendedores de helados ambulantes. Sin embargo, tanto en los datos cuantitativos presentados por Jesús Machado (2010), como en los resultados de nuestra etnografía, esta aserción común pareciera estar errada.

Las fuentes laborales de los inmigrantes haitianos en Venezuela son múltiples. Por ejemplo, para el año 2010, el 5% desempeñaba funciones en el campo de la mecánica automotriz, el 3% laboraba en el campo de la salud, el 4% trabajaba como docente en instituciones educativas, generalmente como profesores o profesoras de inglés o francés; otro 3% se dedicaba al área de la costura y confección, un 4% trabajaba en el campo de la cosmetología, un 4% laboraba en los diferentes espacios de la gastronomía, un 3% se desempeñaba prestando servicios como chofer, en su mayoría como taxista; otro 4% estaba trabajando en albañilería y un grueso de 40% se agrupaba en el comercio informal (Machado, 2010).

Como podemos observar, el comercio representa para los inmigrantes haitianos el mayor espacio laboral en Venezuela. Esta característica no simboliza algo novedoso para los haitianos, pues el mayor contexto laboral en Haití se encuentra justamente en el comercio informal. A este respecto comenta un informante:

(...) lo que pasa es que nosotros tenemos problemas serios laborales allá, el haitiano no vive del gobierno, sino de su día a día. Entonces casi todo el mundo en el país son vendedores ambulantes, entonces la gente está acos-

tumbrado a resolver los problemas por si solos sin go-
bierno (Saint Louis, Fritz³. Julio 2012).

Además de esta característica intrínseca, existen diversos factores que impiden la inserción de los inmigrantes haitianos en empleos formales en el país. En primera instancia, hay un grupo importante de inmigrantes que no cuenta con documentación legal, lo que sin duda les imposibilita la obtención de un empleo estable. Otro punto tiene que ver con que un gran número de inmigrantes haitianos no poseen formación académica, pues si bien en el país residen inmigrantes con estudios universitarios, no representan un porcentaje elevado si se realiza una comparación estadística.

El idioma también representa para los inmigrantes haitianos una gran barrera para obtener espacios en el mercado laboral formal venezolano. Este obstáculo, muy complicado para casi todos, es superado por pocos. De hecho, la mayoría de los informantes considera que este elemento es definitorio para entender las limitaciones laborales de sus compatriotas. En relación a este punto una informante refiere lo siguiente:

(...) es que no saben hablar en español, nada, ni una palabra, quizás dice hola, gracias, y cosas así. Y tampoco entienden en español, y cuando andan por ahí vendiendo helados no les hace falta decir nada, ¿entiende? Solo cuentan el dinero y ya. Además es fácil, cualquiera puede agarrar un carrito y vender helados. (Bisoneaux, Doraly. Febrero 2013) .

En el campo del comercio informal, la venta de helados ambulantes es el oficio que mas practican los inmigrantes haitianos. Según se pudo evidenciar en el trabajo etnográfico, las empresas que expenden este tipo de helados, generalmente identificados con la marca Tio Rico y EFE⁴, no solicitan ninguna documentación legal para trabajar en este medio; no solicitan ninguna

formación académica, y no exigen el manejo del español como requisito. Si se suma toda esta laxitud jurídica-laboral es entonces entendible el porqué trabajan tantos inmigrantes haitianos en este tipo de “empresas”.

Como dato etnográfico relevante, destacamos que estas reconocidas empresas de venta de helados no les garantizan a los inmigrantes haitianos ningún beneficio establecido por las leyes laborales venezolanas. De hecho, la remuneración es obtenida individualmente sobre la venta de los productos. Al momento de realizar la investigación de campo, cada vendedor obtenía el 20 % de la ganancia sobre cada producto vendido. Un informante que desempeña este oficio comenta:

Es muy duro, horas y horas trabajando, caminando, mucho sol. Y esto es pesado (risas). Pero como digo, es el trabajo que hay aquí. No se gana mucho dinero, y no hay respeto con el dueño del depósito, te insulta y grita mucho, groserías, y te roba, yo debería ganar lo del 20 % de los helados pero no es así, el dueño te da lo que quiere, tú no sabes cuánto ganas (JayAndoux Octubre, 2014).

A pesar de estas condiciones laborales, el flujo de inmigrantes haitianos que trabaja en este oficio es significativo. Este hecho no sólo es comprensible por la facilidad del trabajo, sino que también es un medio expedito para conseguir dinero. En un trabajo formal, se debería esperar por lo menos quince días para obtener la remuneración. Al decir de los informantes, esta cantidad de tiempo es muy extensa, pues normalmente es necesario enviar dinero consecuentemente a los familiares en Haití. El mismo informante citado anteriormente explica lo siguiente:

(...) en otro trabajo hay que esperar mucho, diez o quince días. O un mes. Así no se puede, hay que mandar dinero para allá, rápido, ¿entiendes? Aquí en los helados se gana un poco más y más rápido. Por eso tantos haitianos trabajan aquí, más rápido el dinero (Jay Andoux Octubre, 2014).

En relación a este mismo tópico, la informante Doraly Bisonsaux manifiesta que:

(...) porque a los obreros le pagan cada cierto tiempo ¿no? mensual, y uno aquí necesita dinero en mano, si se enferma alguien allá en Haití tienes que mandar allá ¿ves? Entonces con los helados se tiene dinero todos los días para mandar rápido para alguna medicina o algo, no tienes esperar un cheque o deposito o algo (Febrero, 2013).

Un punto importante que es necesario hacer notar es que debido a la gran cantidad de inmigrantes haitianos que trabajan en la venta ambulante de helados, pareciera que la sociedad venezolana asumiera que este es un oficio destinado únicamente a los inmigrantes de este origen. En relación a este escenario laboral Michael Piore (1979) manifiesta lo siguiente:

Dentro de las sociedades receptoras, una vez que los migrantes han sido reclutados en ocupaciones particulares en número significativo, esos empleos son etiquetados como “empleos de inmigrantes” y los trabajadores nativos son reacios a ocuparlos, reforzando la demanda estructural de inmigrantes. La inmigración cambió la definición social del trabajo, haciendo que cierta clase de empleos se definan como estigmatizadores y culturalmente inapropiados para los trabajadores nativos (Piore, 1979 citado por Massey y otros, 2000: 32).

Esta vinculación laboral también es entendible a partir del funcionamiento efectivo de las redes migratorias. Es decir, “(...) cuando las redes están bien desarrolladas ponen puestos de trabajos al alcance de la mayoría de los miembros de la comunidad y hacen de la migración un recurso confiable y seguro como fuente de ingreso” (Massey y otros, 2000: 27-28).

De tal forma que las *redes migratorias instaladas en Venezuela* por inmigrantes haitianos tienen una relación directa con

los oficios desempeñados por éstos. Por ejemplo, la venta de helados está íntimamente relacionada a las redes de amistad y las redes vinculadas al tráfico de personas.

En el caso de las redes de amistad el recién llegado no tiene que hacer mucho esfuerzo en conseguir empleo, la misma persona que le sirvió de puente para llegar a Venezuela le presenta las posibilidades de trabajar en la venta ambulante de helados. Generalmente los nuevos migrantes que llegan por esta vía comienzan a desempeñar este oficio unos pocos días de haber llegado al país. Además, como elemento a destacar, cuenta con la asesoría inmediata del o los amigos que forman parte de la red, pues éstos le dan la información necesaria para desempeñar tal oficio.

En el caso de la red de tráfico de inmigrantes, el recién llegado debe explorar por sí mismo la posibilidad de emplearse en algún oficio. Sin embargo, la búsqueda no lleva mucho tiempo, pues al entrar en contacto con sus compatriotas recibe la información relacionada a la venta de helados ambulantes. Como se detalló anteriormente, este oficio no requiere ningún tipo de requisitos formales.

En el caso de las redes familiares y de las redes religiosas se pudo notar que su relación con los espacios laborales nacionales es mucho más amplia. A diferencia de las redes de amistad, estas redes no tienen vinculación directa con un tipo de oficio en específico, en este caso cada nuevo inmigrante examina las posibilidades de empleo a través de los miembros de su familia o de sus compatriotas miembros de la iglesia en común.

6. EN “VISTA AL MAR” ESTÁ HAITÍ

En Caracas, la inmigración haitiana fundamentalmente ha establecido tres espacios de hábitat: Catia, El Junquito y Carapita⁵. Como se mencionó en el apartado metodológico, el trabajo

de campo se realizó en su totalidad con inmigrantes residentes de Catia o que en algún momento vivieron en esta zona. A partir de las entrevistas se logró conocer que la llegada de inmigrantes a Catia comenzó a mediados de la década de 1970. Al parecer, los bajos costos de los alquileres de vivienda fue la causa principal que motivó la alta presencia de haitianos en esta zona capitalina. En relación a este punto un informante comenta lo siguiente:

Si, si, si, aquí cuando llegué [1978] ya había uno que otro haitiano por aquí [Catia] pero poco poco, no ese montón que hay ahora, Catia era muy tranquilo, entonces eso gustaba, porque tampoco era muy caro, además, aquí alquilaban casas completas para la gente, no eran como pensiones, ¿sabes? Esas que la gente vive en cuartos pequeños en el centro; entonces los haitianos y también muchos colombianos se venían a Catia, y estaban en un casa. Yo me vine por aquí creo que ya en los ochentas, por ahí cerca de la funeraria “la fé” (Izidore, Gustav, Noviembre 2013).

Mediante observación directa se identificó que la mayor concentración de inmigrantes haitianos se encuentra en un sector conocido como “Los Magallanes de Catia”, específicamente en un barrio popular llamado “Vista al mar”. En esta barriada, de calles estrechas y casas humildes, se puede visualizar una gran cantidad de inmigrantes saliendo a tempranas horas de la mañana y regresando apenas comienza a caer la noche.

En “Vista al Mar” aunque las casas son similares y los inmigrantes proceden de un mismo país existen dos maneras de residir. Vale destacar que estas formas de vivir están relacionadas íntimamente con las redes migratorias en la cual se participa. Generalmente los inmigrantes que llegaron utilizando una red de amistad se alojan en cuartos compartidos con otros compatriotas. En algunos casos se puede observar habitaciones compartidas por dos personas, en donde además de pagar el alquiler se comparten

gastos relacionados a la alimentación.

En medio de la observación participante, logramos visitar la vivienda donde se hospedaba Carl Duvengé, uno de los informantes claves. Allí pudimos observar que residían cinco inmigrantes haitianos más, y que vivían tres en casa habitación. La vivienda pertenece a una familia de origen haitiano que según nuestro informante tienen más de diez años en Venezuela y se ayudan económicamente alquilando habitaciones a compatriotas migrantes. Esta forma de vivir es de las más comunes, de hecho, en el barrio “Vista al Mar” muchas casas pertenecen a familias haitianas residentes en el país desde hace muchos años y que se sustentan gracias a los alquileres de habitación. Vale destacar que no logramos avistar cuartos en alquiler en viviendas pertenecientes a familias venezolanas, al parecer la barrera idiomática y otros aspectos socioculturales imposibilita este posible acuerdo comercial.

Otro grupo de inmigrantes, vinculados también a redes de amistad y posiblemente a redes irregulares de tráfico de personas, se encuentran alojados en dos casas de tres pisos que cumplen la función de pensiones. Lamentablemente nos fue negado el acceso, sin embargo por medio de un entrevistado logramos conocer que las viviendas cuentan con alrededor de veinte cuartos y que en cada uno de ellos viven aproximadamente seis personas. Un informante relata lo siguiente:

Yo vivo con seis otros más, en un cuarto, es pequeño pero ahí estamos, no está muy grande, no tenemos televisión y a veces se va la luz (risas), pero yo estoy en la calle, llegó allá a las siete de la noche y dormir. Al otro día lo mismo, bajar buscar el carrito y vender lo más helados (Jay Andoux Octubre, 2014).

Este mismo informante manifestó que todos sus compañeros de residencia trabajan en la venta de helados y que todos en

la vivienda tienen la misma rutina de salir a las 05:30 am y volver a las 07:00 pm. De igual forma comentó que ésta vivienda no tiene espacios comunes, por lo que para conversar y compartir con otros compañeros se deben reunir en una de las habitaciones de la casa.

Otro informante, que no reside en esta vivienda, pero que ha ingresado en varias oportunidades narra lo siguiente:

(...) si tú ves en donde viven, y tú dices oye, como una persona que te trabaja de lunes a lunes, como es posible que no puedan rentar un sitio mejor, tu vas a esos sitios y viven cinco o seis en un cuarto, en el cuarto tienen la cocina, la neverita, en Carapita lo he visto, y aquí en los Magallanes, exactamente en Vista al Mar, ahí hay dos residencias de haitianos que son conocidas como las embajadas, por la cantidad de haitianos, eso tiene haitianos para tirar al aire pero las condiciones de vida allí son condiciones infrahumanas, y a veces tu le preguntas como pueden vivir así, por ejemplo tu llegas a esta hora [08:00pm] y en esas escaleras no hay luz, tiene humedad, y ahí el calor es como si estuvieras en Maracaibo de lo caliente que es, y ellos viven ahí, pero todo para mandar a su país. (Dumont Donald, enero 2014)

A diferencia de este modo precario de habitar, los integrantes de las redes familiares y religiosas se ubican en condiciones más favorables de alojamiento. A pesar de que muchos viven en este mismo barrio, procuran para sus integrantes espacios de hábitat más convenientes y cómodos. En el caso de las redes familiares, se evidencian espacios mucho más estructurados, pues generalmente se alquilan casas completas o anexos independientes que permiten un despliegue casi total de la vida familiar. Esto se debe a que en este tipo de red los pioneros intentan establecerse de la mejor manera posible antes de recibir a migrantes de su familia.

Por su parte, los integrantes de las redes religiosas tam-

bién se asocian para garantizarse espacios de hábitat más confortables. Se logró observar que muchos de ellos también viven en el barrio “Vista al Mar”, sin embargo están ubicados en viviendas completas o alquilan habitaciones entre varios sin llegar a estar hacinados. Igualmente en algunos casos familias establecidas en el país le brindan hospedaje en sus viviendas a migrantes recién llegados que forman parte de la misma iglesia.

Un punto sin duda interesante es que a pesar de residir de forma diametralmente distinta, una gran cantidad de haitianos siguen viviendo en esta zona específica de Caracas, esto, más allá de una razón económica, muy posiblemente tenga que ver con una tradición establecida y una extensión de la ruta migratoria que vincula a Haití y Venezuela.

7. TAN CERCA Y TAN LEJOS

Mediante el trabajo de campo también se logró identificar que es poco común observar inmigrantes haitianos compartiendo en diversos contextos con ciudadanos venezolanos. Mucho más excepcional es ver a una familia compuesta por un venezolano o venezolana con un haitiano o haitiana. Los elementos para analizar este fenómeno son diversos, se podría hablar de la barrera idiomática o quizás de las marcadas diferencias étnicas entre haitianos y venezolanos; sin embargo, para ello habría que profundizar en la dimensión sociocultural de ambos colectivos, y esa discusión sobrepasa los límites de este trabajo. Lo que sí destacaremos, utilizando nuestro planteamiento teórico, es que las redes migratorias juegan un papel crucial en este escenario.

Como se mencionó anteriormente, pertenecer a una red migratoria garantiza diversas ventajas que difícilmente se consiguen a la par de éstas. No obstante, las redes en sí mismas fomentan una dinámica de distanciamiento cultural que podría derivar en un aislamiento total en relación a la sociedad receptora, en tal

sentido:

Las redes pueden generar una ralentización de la integración y asimilación de las nuevas estructuras en el destino, al prolongarse las relaciones y las estructuras del origen, pudiendo producir incluso un efecto de segregación de los inmigrantes, cuyo más claro ejemplo es el alto porcentaje de endogamia (García, 2003: 348).

Sobre este tema el investigador Jesús Machado (2010) apunta que la endogamia en la comunidad haitiana en Venezuela es incuestionable. A partir de sus estudios cuantitativos afirma que más del 75% de los inmigrantes haitianos mantiene relaciones conyugales con personas del mismo origen. De tal forma que la misma estructura de las redes migratorias no permite el contacto cultural con la sociedad receptora. Los inmigrantes, al estar rodeados continuamente de compatriotas, no sienten la necesidad de entrar en contacto con el “Otro” más allá de lo estrictamente necesario. Las redes, a través de sus integrantes, brindan la posibilidad de refugiarse culturalmente y evitan una potencial integración entre inmigrantes y sociedad receptora.

Sin embargo, por medio de la observación participante se lograron reconocer algunas excepciones que permiten entender que dependiendo del tipo de red migratoria se establece una vinculación de cercanía o alejamiento con los miembros de la sociedad receptora. Por ejemplo, los inmigrantes que integran las redes de amistad se encuentran diametralmente alejados de una posible integración cultural. Si bien su vida cotidiana transcurre entre venezolanos no mantienen ninguna interacción trascendental con ellos. En la mayoría de los casos sólo se vinculan a partir de la jornada laboral y necesidades vitales puntuales.

En el caso de las redes familiares, la vinculación con los espacios institucionales venezolanos es un poco más cercana. Esto se puede reconocer en aquellas familias que tienen hijos

en edad escolar, lo que los obliga a interactuar con instituciones como escuelas y hospitales; además de espacios recreacionales y deportivos. Un ejemplo de este caso se logró identificar a través del relato de uno de los informantes:

No, mis padres no son mucho de relacionarse con venezolanos, mayormente con haitianos, con otras familias, cuando yo llegué duré mucho tiempo para conocer de venezolanos, sólo veía, siempre estábamos en casa con mis hermanas y mis padres. Cuando entré a la escuela con mis hermanas allí si empecé a tratar con los venezolanos (...) si fue complicado porque no sabía hablar español, pero los profesores me ayudaban, y siempre hay unos buenos amigos que te ayudan y te dicen cómo es que tiene que hablar. (...) y después mis padres no le gustaba que tuviera amiguitos venezolanos, no sé, les costó mucho, ya después si aceptaban y hasta medio hablaban con ellos y con sus padres (Malary Chilet, Julio 2015).

A pesar de la aproximación que tienen algunos integrantes de este tipo de red con la sociedad venezolana, el elemento endogámico sigue siendo muy fuerte, de hecho, tanto el informante Chilet Malary, como sus dos hermanas se encuentran en relaciones conyugales con personas oriundas de Haití.

El caso de las personas que integran las redes religiosas se presenta de manera diferente. En la iglesia, donde tuvimos la oportunidad de realizar la observación participante, se logró evidenciar la relación íntima que existe entre los inmigrantes haitianos y los venezolanos que asisten a este tipo de reunión religiosa. Tan cercana es esta relación que es muy normal ver parejas conyugales conformadas por venezolanos o venezolanas y haitianos o haitianas. Para nuestros informantes esta realidad tiene mucho que ver con los principios que profesa la iglesia de Testigos de Jehová, pues bajo esta fe no deberían existir diferencias entre venezolanos y haitianos. Más allá de la discusión religiosa, es evidente como este espacio permite un escenario de encuentro

cultural entre inmigrantes haitianos y venezolanos.

8. CONCLUSIONES

La experiencia de la migración haitiana en Venezuela deja ver la íntima relación que existe entre las redes migratorias y las posibilidades de acceder a distintos espacios relacionados a la vida cotidiana en el país receptor. Si bien se conoció de casos en donde algunos inmigrantes haitianos burlaban esta dinámica, es posible dar fe que la gran mayoría desarrollaba su vida cotidiana a la par de las opciones que le brindaran las redes a la cual estaban afiliados.

Un ejemplo claro de este tipo de dinámica lo muestra la relación existente entre el oficio de vender helados ambulantes en las calles de Caracas y las redes migratorias de amistad e irregulares. De hecho, en el trabajo de campo no se evidenció otro espacio laboral en donde se desempeñaran los inmigrantes haitianos que utilizaron estos dos tipos de red.

Por el contrario en las redes familiares y las redes con fundamento religiosos los inmigrantes ya establecidos en el país colaboran en la búsqueda de empleo, pero siempre teniendo presente el perfil profesional del recién llegado. Esto es importante aclararlo pues es evidente que estas redes no se encuentran adscritas a un ámbito laboral en específico.

En cuanto a la forma de habitar sucede algo similar; los inmigrantes que llegaron a Venezuela utilizando redes de amistad y redes irregulares generalmente viven en cuartos compartidos con cinco, seis o incluso siete compatriotas más. Al contrario de lo que se pudiera pensar, las habitaciones son normalmente muy pequeñas y con pocas comodidades; es decir, se podría afirmar que viven en situación de hacinamiento.

En el caso de las redes familiares y con fundamento religioso la forma de habitar es diametralmente diferente, pues los

inmigrantes que forman parte de ellas tienen acceso a hospedajes más cómodos. Si bien generalmente viven en la misma zona popular que los integrantes de las otras dos redes, en la mayoría de los casos residen en anexos individuales, en viviendas de algún familiar o hermano de fe.

En términos de acercamiento cultural se hace notorio que la red con fundamento religioso es la que más colabora con la integración entre venezolanos y haitianos. Esto, debido a que el discurso desplegado dentro de estas instituciones religiosas no reconoce las diferencias culturales tanto como las de fe.

En torno a las redes de amistad y las redes irregulares la relación con la venezolanidad es casi nula, la única relación existente pareciera ser la comercial, es muy poco común observar a inmigrantes afiliados a este tipo de redes relacionándose con venezolanos o con algunos elementos culturales del país.

En síntesis diremos que las redes migratorias de haitianos en Venezuela existen y están muy relacionadas con el despliegue de algunos elementos de la vida cotidiana, si bien no aseguramos que las redes determinan todas las interacciones de los inmigrantes en el país, si diremos que de cierta manera condicionan las posibilidades de acceder a algunos espacios sociales.

NOTAS

1. Luego de una detallada explicación de los objetivos propuestos por la presente investigación, los informantes estuvieron de acuerdo en mostrar su identidad. Por tanto, los nombres utilizados aquí son reales.
2. Si bien nuestra investigación de campo no arrojó información concreta sobre casos de trata de personas, es importante señalar que algunos de nuestros informantes destacaron una situación de este tipo en el año 2007. En esa ocasión se realizó un procedimiento policial donde resultaron capturados varios ciudadanos haitianos que trabajan para diferentes empresas de venta de helados ambulantes. Luego de algunos meses los ciudadanos fueron liberados. Hasta la fecha no hay un documento oficial que explique tal incidente.
3. Asesinado en extrañas circunstancias el día 26 de marzo del año 2016. Según comunicado oficial de las autoridades policiales, varios sujetos

entraron a su vivienda y sin mediar palabras le dispararon en varias ocasiones. Hasta la fecha no hay responsables en el hecho. Fritz Saint Louis fue un activista por los derechos de los inmigrantes en Venezuela y dirigente notable del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV)

4. Por distintos medios se intentó conversar con los directivos de estas reconocidas marcas de ventas de helado, sin embargo, nunca accedieron a facilitarnos información relacionada a su trabajo con inmigrantes haitianos.
5. Al igual que “Catia”, “El Junquito” y “Carapita” son zonas urbanas populares, conocidas como “barriadas”, conformada en su gran mayoría por las familias más humildes de Caracas.
6. Expresión venezolana que hace referencia a exceso de algo o tener mucha cantidad de alguna cosa.
7. Capital del estado Zulia. Luego de Caracas, es la ciudad más poblada del país. En sus adyacencias se encuentran los pozos petroleros más grandes de Venezuela. Una de sus principales características es su alta temperatura durante todo el año.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGO, Joaquín. 1985. “Las Leyes de las Migraciones de E. G. Ravenstein, cien años después”. En REIS. N° 32, México. pp. 7-25.
- ARANGO, Joaquín. 2000. “Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración”. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales. Vol.165, N° 32, Madrid. pp. 283-296.
- AUDEBERT, Cedric. 2017. The recent geodynamics of Haitian migration in the Americas: ¿refugees or economic migrants? En: Revista Brasileira de Estudos de População. Vol. 34, N° 1, Brasil. pp 55-71.
- CANALES, Alejandro, VARGAS Patricia y MONTIEL, Israel. 2010. Migración y Salud: Haití y la República Dominicana. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía, Naciones Unidas, Chile.
- FERNÁNDEZ, María. 2013. “Pobreza y migración: el rol de las redes de ayuda en las estrategias familiares de reproducción de inmigrantes paraguayos residentes en La Plata” [en línea]. Trabajo

- final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. [Fecha de consulta: 15 de junio de 2015] Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.845/te.845.pdf>
- GARCÍA, Rocío. 2003. "Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones. Historia Contemporánea". En Historia contemporánea N°26, País Vasco. pp. 329-351.
- GIMÉNEZ, Carlos. 2008. "De la antropología general a la antropología de las migraciones". En LISÓN, Carmelo. (Comp.) Introducción a la antropología social y cultural. Capítulo VII, Ediciones Akal, Madrid. pp. 153-190.
- GÓMEZ, Jaime. 2010. "La Migración internacional: Teorías y enfoque, una mirada actual". En Semestre económico, Vol. 13, N° 26, Colombia. pp. 81-100. HERNÁNDEZ, Alberto y O'CONNOR, Mary. "Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca". En: Alteridades, Vol., 23, N° 45 México. pp. 22-45.
- HERRERA, Roberto. 2006 La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones. Siglo XXI, Ciudad de México.
- LIPPMANN, Natalia y MARCELINO, Pedro. 2014. "Migratory Policy as an Exclusionary Tool: The case of Haitians in the Dominican Republic". En Laws. N° 3. pp. 163-178.
- INSTITUTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS EN DERECHOS HUMANOS. 2017. Diagnóstico regional sobre migración haitiana. Argentina: IPPDH-OIT-MERCOSUR
- MACHADO, Jesús. 2009. Migración Haitiana en Venezuela. Servicio Jesuita de Refugiados, Caracas
- MARDONES, Pablo. 2005. Aportes de la antropología para los análisis de las migraciones internacionales. VI reunión de antropología del MERCOSUR, Montevideo.
- MARTINEZ, Ubaldo. 2000. "Teorías sobre las migraciones". En Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricas contemporáneas. N° 1, España. pp. 11-26
- MASSEY, D., ARANGO, J., GRAEME, H., y otros. 2000. "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación". En Trabajo. Año 2, N° 3, México. pp. 1-47.
- MATA, Anna. 2015. "Redes Transnacionales como estrategia migratoria. Argelinos en la rivera del Ebro". En: Revista Castellano-

- Manchega de Ciencias Sociales. N° 20. España. pp. 93-110.
- MIGRATION POLICY INSTITUTE. [en línea] 2014. The Haitian Diaspora in the United States. [Fecha de consulta 01 de junio de 2019] disponible en: file:///C:/Users/Administrador/Downloads/RAD-Haiti%20(1).pdf
- NAVARRETE, Bernardo. 2015. Factores explicativos de una oleada migratoria. El caso de Haití. En: Revista de Ciencias Sociales. Vol. XXI, N° 1, Venezuela. pp. 97-107.
- NIETO, Carlos. 2014. Migración haitiana a Brasil. Redes migratorias y espacio social transnacional. CLACSO, Argentina.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. 2014. [en línea]. La migración hacia Brasil: características, oportunidades y desafíos. Cuadernos Migratorios N° 6. [Fecha de consulta 21 de febrero de 2019] Disponible en: https://rosanjose.iom.int/SITE/sites/default/files/OIM_Cuadernos_Nro6_La_migracion_haitiana_hacia_Brasil.pdf
- PEDEMONTE, Nicolás y KOEHLIN, José. (ed.) 2017. Migración haitiana hacia el sur andino. Colección OBIMID Volumen N°3. Universidad Antonio Ruíz de Montoya, Perú.
- PEDEMONTE, Nicolás, SILVA, Claudia, AMODE, Nasilla, VÁSQUEZ, Jorge y ORREGO, Cristián. 2016. [en línea] “Migración Haitiana en Chile”. Boletín informativo N° 1. Departamento de extranjería y migración. [Fecha de consulta 01 de junio de 2019] Disponible en: <https://www.extranjeria.gob.cl/media/2019/04/boletin-1-Migraci%C3%B3n-Haitiana.pdf>
- PEDONE, Claudia. 2002. “El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas”. En Actas del III Congreso sobre la inmigración en España. Contextos y alternativas, Granada
- PIERRE-LOUIS, Francois. 2013. “Haitian immigrants and the Greater Caribbean community of New York City: challenges and opportunities”. En Memorias. Año 10, N°21. Colombia. pp. 22-40
- ROMERO, Carlos. 2017. “Voy después de ti”. Aproximación etnográfica a las redes migratorias de haitianos en Venezuela”. En: Espacio Abierto. Cuaderno venezolano de sociología. Vol.26, N°3, Venezuela. pp. 139-163.

- SÁNCHEZ, Katherin, VALDERAS, Jaime, MESSENGER, Karen, SÁNCHEZ, Carolina, y BARRERA, Francisco. 2018. "Haití, la nueva comunidad de inmigrantes en Chile". En: Revista chilena de pediatría. Vol. 89, N° 2. Chile. pp. 278-283
- SCHWARZ, Méroné. 2019. "Inmigrantes haitianos y dominico-haitianos en República Dominicana. Cambios y posibles implicaciones de los perfiles". En Estudios demográficos y urbanos. Vol. 34, N° 2, México, pp. 269-300.
- SILVA, Gerardo. 2017. "Los haitianos en Montreal: migración e integración". En: Odisea. N° 4. Argentina. pp. 180-201.
- TAYLOR, S.J y BOGDAN, Robert. 1992. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Piados, Barcelona.
- TORREALBLA, Ricardo y OROPEZA, José. 1988. Estado y Migraciones Laborales en Venezuela. Editorial Cabildo, Caracas.
- VÁSQUEZ, Rodrigo. 2018." La nueva ola de inmigración en Chile. Oportunidad para crecer como país". En Revista chilena de pediatría. Vol. 89. N° 3. Chile. pp. 307-309.
- WOODING, Bridget y MOSELEY-WILLIAMS, Richard. 2004. Inmigrantes haitianos y dominicanos. Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJR), República Dominicana.

Boletín Antropológico

DESAFÍOS DEL TEJIDO ARTESANAL DE ALGODÓN NATIVO EN LA REGIÓN LAMBAYEQUE, PERÚ*

RUNCIO, MARÍA ANDREA

Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina
Correo electrónico: andrearuncio@hotmail.com

ESPINOZA, MARÍA DEL CARMEN

Museo Arqueológico Nacional Brüning, Perú
Correo electrónico: carmenesp18@hotmail.com

RESUMEN

La elaboración de textiles con algodón nativo y el uso telar de cintura es una de las actividades más antiguas desarrolladas por las sociedades que habitaron la costa norte peruana y que perdura hasta la actualidad. Hoy en día, estas artesanías se venden a los turistas. En el trabajo se abordará la producción de estas artesanías textiles en la región Lambayeque (Perú) y la problemática que surge entre el mantenimiento de pautas tradicionales de manufactura y la introducción de innovaciones para satisfacer las demandas del turismo

PALABRAS CLAVE: textiles, algodón nativo, región Lambayeque (Perú), turismo.

CHALLENGES OF THE NATIVE COTTON CRAFT FABRIC IN THE REGION LAMBAYEQUE, PERU

ABSTRACT

The elaboration of textiles with native cotton and the waist loom use is one of the oldest activities developed by the societies that inhabited the north coast of Peru and that lasts until today. Nowadays, these crafts are sold to tourists. The paper will address the production of these textile crafts in the Lambayeque Region (Peru) and the problems that arise between the maintenance of traditional manufacturing patterns and the introduction of innovations to meet the demands of tourism.

KEY WORDS: textiles, native cotton, Lambayeque Region (Peru), tourism.

*Fecha de recepción: 25-06-2018. Fecha de aceptación: 08-04-2019

1. INTRODUCCIÓN

La tecnología textil con el uso del algodón pardo o nativo (*Gossypium barbadense*) y el telar de cintura es una de las más antiguas desarrollada por las sociedades que habitaron la costa norte peruana (Fotografías 1 y 2). Esta producción es un proceso complejo que ha perdurado a lo largo de los siglos desde las primeras sociedades precerámicas (2500-1800 a.C.) hasta la actualidad. Sin embargo, su funcionalidad ha variado a través del tiempo, siendo objetos utilizados en las actividades domésticas y simbólico-ideológicas en las sociedades prehispánicas, pasando a ser bienes de tributo durante la Colonia hasta convertirse, en la actualidad, en artesanías para el uso cotidiano y también ofrecidas a visitantes y turistas.



Fotografías 1 y 2. Tejedora de Mórrope utilizando el telar de cintura (izquierda). Algodón nativo de diferentes colores (derecha). Autoras. Runcio y Espinoza (2012).

Como señala Claudio Malo (2003), las artesanías son “objetos portadores de cultura popular e identidad”. Sin embargo, ya desde la década del 70 del siglo XX el reconocido investiga-

dor peruano J. Sabogal Wiese alerta sobre cómo la necesidad de aumentar la producción y satisfacer las demandas del turismo, conduce a productos artesanales más estandarizados, con la introducción de nuevas técnicas y diseños, llevando a la pérdida de la autenticidad y desvirtuando las artesanías originales (Rengifo, 1989).

En este trabajo abordaremos la producción de artesanías textiles elaboradas con algodón nativo en la Región Lambayeque (Perú) y la problemática que surge entre el mantenimiento de pautas tradicionales de manufactura y la introducción de innovaciones. Si bien, en este caso, la técnica tradicional se mantiene, surge el problema de la introducción de nuevos productos y la innovación en sus diseños con la finalidad de satisfacer la demanda del mercado turístico. Sin embargo, estos nuevos tejidos no son parte del ámbito cotidiano ni son usados por las mismas artesanas.

2. LOS DESAFÍOS DE LA PRODUCCIÓN ARTESANAL CONTEMPORÁNEA

J. Sabogal Wiese al referirse a las características que definen a las artesanías señala que estas son útiles dentro de su respectiva cultura y, por lo tanto, implican la transmisión de la misma. Asimismo, indica que la pieza artesanal es única, ya que se trata de una obra individual o a lo sumo de un taller (Rengifo, 1989). Los modelos de la artesanía son diseñados o ideados por los mismos artesanos de acuerdo a las costumbres y hábitos comunales, en tanto las herramientas son fabricadas por el artesano, heredadas de sus padres o entregadas por un maestro (Rengifo, 1989).

De manera similar, García Canclini (1984), al preguntarse por las particularidades que definen a las artesanías, propone una serie de alternativas entre las cuales destaca: ser producidas por indígenas o campesinos, su elaboración manual y anónima, el carácter rudimentario y la iconografía tradicional utilizada. Sin

embargo, sostiene que es difícil establecer su identidad y límites ya que en los últimos años los productos juzgados como artesanales se modifican al relacionarse con el mercado, el turismo, la industria cultural y formas “modernas” de arte, comunicación y recreación.

En este sentido, varios autores coinciden en señalar la revaloración otorgada a las artesanías al transformarse en objetos de venta en el mercado, convirtiéndose, de esta forma, en una fuente de ingreso adicional para la economía campesina (Leyton, 2006; Ramos, 2004; Zapata y Suárez, 2007).

Leyton (2006) menciona que las artesanías han sufrido un cambio de valoración al pasar de ser objetos con valor de uso en la cultura popular rural, a ser objetos con valor de cambio en la sociedad moderna donde son apreciadas como bienes exóticos, rústicos, autóctonos, etc., generando ingresos adicionales a las familias rurales. De esta forma, al ingresar al mercado, las artesanías adquieren un doble carácter: simbólico y mercantil. También señala que esta revaloración ha sido posible en tanto las artesanías son apreciadas por su elaboración manual que rompe con la fabricación en serie, su carácter rústico e imperfecto y como portadoras de la cultura precolombina, generando un vínculo entre pasado y presente (Leyton, 2006). Este cambio de valoración, sostiene, abre un nuevo espacio para el mantenimiento de la tradición, sin embargo, también implica apropiarse de elementos propios de la cultura moderna y del mercado como asignar un valor monetario a los productos, cambiar diseños y adoptar nuevas técnicas y herramientas (Leyton, 2006).

De manera similar, Zapata y Suárez (2007) mencionan que, si bien la producción artesanal continúa siendo un espacio de transmisión de conocimiento y valores culturales de generación en generación, que tiene un significado identitario y cultural, también hay que tener en cuenta la importancia de esta producción para generar recursos para los grupos domésticos.

Asimismo, resulta interesante destacar lo indicado por Ramos (2004) en relación a la renovación de las artesanías producidas para el mercado. Esto, señala, ha dado lugar a la coexistencia de variados procesos: algunas artesanías desaparecen debido a la competencia con productos industriales, otras aumentan su producción y se renuevan a partir de la creciente demanda local y surgen otras nuevas como respuesta a la demanda del mercado turístico y a las nuevas significaciones que adquiere el consumo de las mismas.

Finalmente, en concordancia con lo antes señalado, Leyton (2006) sostiene que en el hogar campesino se produce una sustitución de lo artesanal por lo industrial, en gran parte por su bajo costo, mientras que en los contextos urbanos aumenta la comercialización de artesanías. De esta forma, se rearticula su producción con miras a su fin, lo que se manifiesta en la mayor diversidad de diseños y la creciente fabricación de artesanías con fines netamente ornamentales.

De esta forma, acordamos con Genoveva Malo (2009) en que una característica del mundo actual, es que los significados originales de los productos artesanales van continuamente transformándose. La sociedad contemporánea le brinda nuevos significados distantes de los originales, como consecuencia de las nuevas relaciones que se establecen entre los productores, los usuarios y los objetos. En síntesis, la producción artesanal se ha convertido en un proceso complejo donde el artesano se debate entre las pautas tradicionales y los requerimientos impuestos por el mercado.

3. BREVE HISTORIA DE LA PRODUCCIÓN TEXTIL EN LA REGIÓN LAMBAYEQUE

El algodón fue domesticado tempranamente en la costa peruana. Entre el 2500 y 2000 a.C. aparecen evidencias de fibras

y tejidos en diferentes sitios precerámicos de esta área (Roussakis y Salazar, 1999). El tejido no cumplió solamente una función utilitaria, sino que está presente en las ofrendas que se depositaban al construirse algún edificio importante o en los entierros (Bonavia, 1991). También debe mencionarse el uso del algodón para la elaboración de redes y sogas utilizadas en la pesca (Bonavia, 1991).

A lo largo del desarrollo cultural de las distintas sociedades prehispánicas que habitaron la costa norte peruana (Gallinazo, Moche, Chimú, Lambayeque) se continuó con la elaboración y el uso de los tejidos en algodón, sin que se produzcan variaciones significativas en la técnica o los instrumentos utilizados (Benavides, 1985; Delgado, 2005; Jiménez, et al 2004; Millaire, 2009; Montoya, 2004; Wester, et al 2010).

La producción artesanal de tejidos no se detuvo luego de la Conquista, sino que continuó como actividad doméstica y bajo la forma de tributo en la época colonial. Documentos del siglo XVI indican que varios pueblos de indios fueron conocidos como centros de elaboración textil y de manufactura de instrumentos textiles (Vreeland, 1985).

Los oficios de artesanos textiles perduraron también durante la época republicana como una de las actividades principales en la economía familiar campesina. Esta actividad no se solo limitaba al consumo doméstico, sino que la producción de algodón nativo llegó a abastecer la demanda internacional durante la expansión de la industria textil inglesa y norteamericana, alcanzando la exportación de fibra un fuerte nivel durante la última mitad del siglo XIX (Vreeland, 1985).

A lo largo del siglo XX, sin embargo, la elaboración de textiles quedó limitada al ámbito de la vida cotidiana del poblador rural, manteniendo la técnica de ascendencia prehispánica. Asimismo, el cultivo del algodón nativo estuvo sujeto a diversas restricciones. La primera se dio mediante el Decreto Supremo N° 17 del 4 de mayo de 1949, donde se autoriza al Ministerio de

Agricultura a efectuar campañas de control de plagas que tendían a erradicar el cultivo del algodón nativo. En el año 1984, a través de la Resolución Suprema N° 0244-84-AG/DGAG, se prohíbe su siembra por hospedar plagas y ser perjudicial para los cultivos de algodón comercial. Por Resolución Ministerial N° 0251-94-AG del 27 de mayo de 1994, se aprueba el Texto Único Ordenado del Reglamento del Algodonero, donde en el Artículo 7 se prohíbe la siembra del algodón nativo, así como la conservación de cualquier planta aislada (Fustamante, 2012).

De esta manera, el conocimiento transmitido generacionalmente ha permitido que esta técnica perdure hasta nuestros días, no obstante, la utilización del algodón poco a poco se fue perdiendo debido a las restricciones impuestas a su cultivo, siendo reemplazado por el hilo industrial.

4. EL ALGODÓN NATIVO Y LA PRODUCCIÓN TEXTIL EN LA ACTUALIDAD EN LA REGIÓN LAMBAYEQUE

La Región Lambayeque se ubica en el norte de Perú a 800 km. de la ciudad de Lima. En la franja costera de esta región existen varios poblados como Monsefú, Túcume, Ferreñafe, San José y Mórrope donde sus tejedoras han mantenido esta actividad a lo largo del tiempo mediante la elaboración de diferentes piezas como manteles, paños, fajas, alforjas¹, mantas y fiambreras²- tejidas con hilo industrial de diferentes colores- que se usan en el quehacer diario. Los diseños -especialmente en las alforjas- incluyen animales como venados, pavos, aves en vuelo, mariposas, flores, líneas rectas y quebradas, grecas y rombos, entre otros. Una característica particular de las alforjas son los lemas que contienen algunas, como “Solo para ti” o “Viva el Perú” (Fotografías 3 y 4).



Fotografías 3 y 4. Tejedoras de Mórrope mostrando alforjas en el interior de su vivienda. Autoras: Runcio y Espinoza (2012).

Sin embargo, hacia fines de la década del 90 del siglo XX, el tejido que hasta ese momento era una labor solo confinada al hogar como parte de las actividades cotidianas realizadas por las mujeres, adquirió una nueva dimensión ya que poco a poco fue insertándose dentro de la actividad comercial y turística regional.

Asimismo, se produjeron corrientes a favor de la recuperación del algodón nativo, desarrollándose varios proyectos tendientes a su rescate y preservación tanto a cargo de instituciones estatales como privadas. Ante esto, en el 2006, el Gobierno Regional de Lambayeque reconoció al algodón nativo como patrimonio natural y cultural de la región, haciéndose hincapié en la revalorización de su uso nuevamente. De igual forma, el estado peruano, en el año 2008, establece la Ley N° 29224 que declara al algodón nativo como “patrimonio genético étnico-cultural de la nación”, disponiéndose su rescate y recuperación.

En lo que respecta al mejoramiento y capacitación sobre su producción, esta ha sido impulsada por entidades como el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR), el Pro-

grama de Desarrollo Productivo Agrario Rural - AGRORURAL y el Servicio Nacional de Sanidad Agraria (SENASA) después de haberse suspendido su siembra.

MINCETUR financió el Proyecto de Recuperación de la Fibra de Algodón Nativo durante el periodo 2004-2009, llevado a cabo por el Centro de Innovación Tecnológica Turístico Artesanal Sipán (CITE SIPAN) con sede en la ciudad de Lambayeque. Su contribución más importante fue el rescate tanto de la fibra como de la semilla (Fustamante, 2012). AGRORURAL, dependencia del Ministerio de Agricultura, igualmente ha desarrollado cultivos experimentales para el mejoramiento de semillas del algodón y la recuperación de los colores que se perdieron durante la prohibición de la siembra (Fustamante, 2012).

El Museo de Sitio Túcume (ubicado en el Complejo Arqueológico Túcume, cercano al poblado del mismo nombre) cuenta con el primer banco genético de semillas de algodón nativo en su área de cultivos originarios.

En la actualidad, en la región Lambayeque, el procesamiento artesanal del algodón nativo y la elaboración de artesanías se produce fundamentalmente en tres distritos: Mórrope, Ferreñafe y Túcume. En el año 2003, el CITE SIPAN realizó un diagnóstico de la actividad artesanal de la Región Lambayeque (CITE SIPAN, 2003). Para el caso de las tejedoras con algodón nativo se tomaron en cuenta dos zonas: Mórrope y Ferreñafe. Para Mórrope, el informe publicado indica que el 50% de las tejedoras eran aprendices y el 50% eran artesanas, procedentes de los caseríos de Huaca de Barro, Arbolsol, Hornito y Cruz de Médano.

La actividad artesanal se desarrollaba en forma complementaria a la agricultura y producían pequeñas cantidades de mantas, alforjas, fajas y fiambreras en algodón nativo, que eran comercializadas a nivel local. La mayoría de las artesanas señaló que no tejían en mayor cantidad porque el algodón nativo del que disponían era escaso, ya que lo obtenían de las pocas plantas que

tenían sembradas en sus propias chacras. Manifestaron no tener asociación que las represente y solicitaron capacitación y ayuda para colocar sus productos.

En Ferreñafe, se localizaron tres reconocidas tejedoras, las hermanas Brenis Farfán cuyos trabajos estaban siendo promovidos por el alcalde de Ferreñafe. Estas artesanas trabajaban en un taller en su propio domicilio, donde participaban cinco miembros de la familia Brenis a los que se suma un grupo de ocho aprendices convocadas por el propio alcalde para que sean capacitadas, velando así por la preservación de esta línea artesanal en Ferreñafe. Producían variadas prendas, como mantas, centros de mesa, alforjas, portalentes, portacelulares, portalapiceros, prevaleciendo los bolsos.

Manifestaron que les falta apoyo para la promoción de sus productos y expresaron su preocupación por la escasez de materia prima y mano de obra para ampliar esta actividad. También señalaron que los jóvenes no valoran este tipo de artesanías o tienen dificultades en su aprendizaje, sobre todo en la parte del hilado, que es la que requiere mayor laboriosidad. Entre los problemas que señala el informe respecto a las artesanías se menciona que:

- a) Los productos se ven encarecidos por la intermediación en el abastecimiento de materia prima, limitando la producción y convirtiéndolo sólo de autoconsumo o de poca escala comercial.
- b) El artesano tiene poco acceso a la información, así como a la tecnología.
- c) El nivel de asociación es muy limitado y si cuenta con algún nivel organizacional no tiene mayor incidencia en el mejoramiento de sus servicios, ni en su calidad de vida.
- d) La artesanía de Lambayeque no crece en términos productivos porque la calidad de sus productos limita el acceso a los mercados internacionales.

Frente a estos problemas en el informe se propone:

- Promover la recuperación de algodón nativo como materia prima para incentivar el ingreso masivo de artesanas tejedoras.
- Impulsar el nivel de asociación para efectos de mejoras productivas, de comercialización y desarrollo de programas sociales que garanticen la fidelidad del artesano con su gremio.
- Introducir elementos innovadores en las fases más difíciles del proceso productivo (hilado) sin restar sus valores artesanales, permitiéndoles mayor productividad.
- Mejorar diseños y buscar mercados favorables al desarrollo masivo de estas artesanías.
- Desarrollar el proyecto de algodón nativo.

Posteriormente, las tejedoras han recibido capacitación del CITE SIPAN que se define

... no solo como una herramienta de lucha contra la pobreza sino como un medio con capacidad generadora de oportunidades de negocios y empleo en la medida que logre que la artesanía sea un producto competitivo y económicamente rentable en términos de calidad, cantidad, precios y oportunidad. (CITE SIPAN, 2010: 10).

El CITE SIPAN ha desarrollado una serie de actividades tendientes a mejorar la producción y venta de las artesanías textiles producidas con algodón nativo por las artesanas de los diferentes distritos.

En primer lugar, mediante la capacitación las tejedoras han desarrollado nuevos productos y diseños. Otras actividades llevadas a cabo por el CITE SIPAN incluyen la elaboración de un paquete tecnológico consistente en una máquina para hilar, un telar mejorado y una urdidora, adaptados para esta fibra. De acuerdo a las pruebas realizadas con la máquina para hilar el

tiempo dedicado al hilado puede reducirse a un tercio del empleado actualmente, que se realiza de manera manual, y también permite obtener una mejor calidad del hilado en términos de grosor y homogeneidad del hilo. A su vez, el telar mejorado permite aumentar las dimensiones del tejido posibilitando la elaboración de nuevos productos (CITE SIPAN, 2010).

Asimismo, ha fomentado la constitución de asociaciones y talleres artesanales, ha dictado cursos de diseño y acabado textiles, ha elaborado prototipos y colecciones en algodón nativo, ha coordinado la participación de las artesanas en ferias locales, nacionales y en rueda de negocios, ha brindado asistencia técnica para el mejoramiento de telares, diseños y acabados de tejidos, ha instruido en el manejo de plagas, control fitosanitario y abonos en plantas de algodón nativo y ha elaborado la primera colección de prendas de vestir en algodón nativo presentada en un desfile de modas en la ciudad de Lima (CITE SIPAN, 2010). De esta forma, la producción artesanal en algodón nativo se ha ido consolidando, surgiendo nuevos productos y diseños y la asociación entre artesanas para poder comercializarlos.

5. LOS NUEVOS TEJIDOS Y LAS ASOCIACIONES DE ARTESANAS

En los últimos años, las tejedoras artesanales de algodón nativo han optado por una nueva visión de sus tejidos ante las nuevas tendencias en el uso de estos productos. Con la demanda de productos nativos por parte de ciertos sectores -especialmente turistas-, los tejidos en algodón se han convertido en accesorios y complementos del vestir jugando un papel importante en el ámbito de la moda. También se han desarrollado artículos utilizados en la decoración de ambientes tanto del hogar como de oficinas, y la elaboración de juguetes y productos utilitarios (Fotografías 5 y 6).



Fotografías 5 y 6. Nuevos tejidos elaborados para la venta. Fuente: <https://es-es.facebook.com/ArtesanosValleDeLasPiramides>

Entre los nuevos tejidos producidos podemos mencionar:

- Artículos decorativos y de regalo: caminos de mesa, individuales, muñecas, adornos navideños.
- Artículos utilitarios: portacelulares, portalentes, monederos, billeteras, accesorios para dormitorios como forros de almohadas y mantas.
- Artículos de vestir: carteras, bolsos, chalinas, pulseras.

Bajo la dirección técnica de profesionales contratados por MINCETUR, se desarrollaron una serie de prototipos de productos como centros de mesa, carteras y bolsos con artesanas de distintos distritos (Mórrope, San José, Ferreñafe, Túcume). En algunos casos, estos combinan el algodón nativo con otros materiales como cuero y madera (CITE SIPAN, 2010).

Con respecto a los diseños de estos nuevos tejidos, en su mayoría son geométricos, formados por la combinación de los diferentes colores del algodón. En algunos casos las artesanas incorporan inscripciones como “Perú”, “Túcume” o “Sipán”. También algunas tejedoras usan iconografía prehispánica.

Asimismo, el CITE SIPAN desarrolló una colección de prendas de vestir (vestidos, pantalones, faldas, chalecos) que fue presentada en desfiles de moda en las ciudades de Lima y

Chiclayo donde participaron las artesanas de los distritos antes mencionados, asesoradas por dos diseñadores en cuanto a diseño, confección y desarrollo de los prototipos (CITE SIPAN, 2010).

En cuanto a las asociaciones de artesanas, para el caso del distrito de Túcupe, recibieron cursos de capacitación realizados por organismos gubernamentales como la Dirección Regional de Turismo de Lambayeque, CITE SIPAN y MINCETUR. Las tejedoras comercializan sus productos en el Museo de Sitio de Túcupe. Asimismo, la necesidad de poder desenvolverse poco a poco en el mundo empresarial ha generado que formen una asociación de artesanos que incluye varios rubros artesanales llamada Asociación de Artesanos Valle de las Pirámides³.

En el distrito de Mórrope, la Asociación de Artesanas Arbolsol - Huaca del Barro, está integrada por un grupo de mujeres que reside en los caseríos del mismo nombre. Desde el año 2003 el grupo ha ido recuperando el cultivo del algodón nativo, sembrándolo en sus chacras. También desarrollaron con AGRO-RURAL técnicas agroecológicas para el control de plagas y han sido capacitadas por el CITE SIPAN para mejorar el hilado y la confección de sus productos (Fustamante, 2012). Los tejidos elaborados por las artesanas del distrito de Mórrope se venden en las Aldeas Artesanales del Museo Tumbas Reales de Sipán (ciudad de Lambayeque) donde poseen stands para exhibirlos, así como también participan en eventos de turismo y comercio organizados por PROMPERU (Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo).

En el Distrito de Ferreñafe, el taller artesanal “Las Petitas” es dirigido por la señora Petronila Brenis, considerada como una de las tejedoras de mayor trayectoria en la labor artesanal del tejido. Esta artesana ha sido reconocida a nivel nacional con la Medalla Joaquín López Antay 2011, premio otorgado por el Congreso de la República en coordinación con el MINCETUR como reconocimiento a la trayectoria artístico-artesanal. En el taller tra-

bajan mujeres que pertenecen al círculo familiar y la perspectiva a futuro es exportar sus productos. Asimismo, la Sra. Brenis es contratada por proyectos de cooperación internacional para capacitar a nuevas artesanas (Fustamante, 2012).

También en Ferreñafe, la Asociación de Artesanas del Santuario Histórico Bosque de Pómac, ha conformado la empresa SicánJem para la venta de las artesanías. Las artesanas viven en la zona de amortiguamiento del Santuario Histórico Bosque de Pómac y son, además, guardaparques voluntarias. A partir del año 2010 se han constituido como una asociación de artesanas para participar más activamente en su gestión de sostenibilidad turística⁴.

Asimismo, personas que residen en Lima acuden eventualmente a comprar las artesanías textiles, las cuales envían a EE.UU. y Canadá para su venta en boutiques (Fustamante, 2012). De esta forma, a partir de la inclusión de las artesanías al mercado, se han incorporado nuevos productos y diseños, recuperando el uso del algodón nativo con sus colores originales.

Poco a poco, los antiguos tejidos como las alforjas, manteles, fajas, etc. con sus característicos motivos (pavos, aves, flores, entre otros) elaborados con hilo industrial y que eran utilizados en la vida cotidiana de los pobladores, van desapareciendo. En tanto las tejedoras se dedican a la elaboración de las nuevas artesanías para su venta, las cuales, sin embargo, no son usadas por las mismas artesanas.

6. CONSIDERACIONES FINALES

La artesanía textil de Lambayeque y su uso en la vida diaria, ha estado confinada a funciones netamente domésticas como el tejido de fajas, paños para cubrir o envolver algún objeto y alforjas para el transporte de alimentos o instrumentos de uso diario al campo. Esta manifestación ha perdurado por muchos años,

demostrando la destreza de las artesanas en el manejo del telar de cintura y técnicas variadas para poder elaborar el tejido, representando un uso personal y una venta limitada para la demanda en el uso cotidiano. Sin embargo, el algodón nativo paulatinamente dejó de sembrarse y fue reemplazado por el hilo industrial para la elaboración de estas artesanías.

Con el pasar del tiempo el trabajo artesanal fue adquiriendo un matiz diferente, a partir de la inserción de esta antigua actividad como una opción para generar una economía sostenible tomando en cuenta la fortaleza con la que cuentan las comunidades rurales de poseer tejedoras cuyas actividades artesanales se mantienen como parte de su herencia cultural.

Los cambios dados recientemente, gracias a la revalorización del algodón nativo y los diferentes proyectos y capacitaciones desarrollados, han puesto de manifiesto una nueva visión de lo que significa el tejido en telar de ascendencia prehispánica, el uso del algodón nativo y la artesanía como resultado de la interacción de ambos elementos (telar y algodón). Si antes el tejido estaba limitado a un uso doméstico, hoy en día esta actividad está ganando reconocimiento más allá de este por su trascendencia histórica y tradicional y actualmente está reivindicándose como parte de una necesidad de inclusión de quienes toman la actividad artesanal como parte de su identidad.

En la realidad diaria de las artesanas, muchas de ellas no han terminado la educación secundaria y algunas ni siquiera la primaria. Por no haber tenido las oportunidades de estudio necesarias, han debido encontrar actividades económicas diversas que les permitan complementar los ingresos del hogar, como las labores de artesanía, trabajo en el campo y como empleadas domésticas. La mayoría de las artesanas realiza estas actividades, sin embargo, otro grupo sólo elabora artesanías, porque todavía tienen hijos pequeños y la artesanía es la única actividad que les permite permanecer en la casa para cuidarlos. Asimismo, si bien

la actividad artesanal les reporta mayores ingresos, presenta temporadas que no tienen pedidos y entonces no todos los meses reciben ganancias por la venta, por lo que tienen que complementarla con otras actividades (Fustamante, 2012).

Sin embargo, la mayoría de artesanas tiene perspectivas de continuar trabajando el algodón nativo porque heredaron los conocimientos de sus ancestros y se identifican con la actividad. Es decir, lo han asimilado como algo propio, lo valoran y desean dar continuidad a los conocimientos que heredaron de sus antepasados (Fustamante, 2012). Debemos reconocer que las comunidades rurales herederas de manifestaciones de tradición ancestral valoran sus conocimientos como parte de su identidad cultural. Mantener sus conocimientos tradicionales es esencial para su bienestar, identidad y desarrollo sostenible.

En relación a esto, Mordo (2005) indica que es necesaria la capacitación de los productores en técnicas, oficios y diseño, pero partiendo de las culturas e identidades locales, señalando que son pocos los proyectos que tienen como objetivo formar a los artesanos para que ellos mismos sean capaces de mejorar la calidad de sus piezas y adecuarlas -sin perder identidad- a la demanda del mercado.

Por su parte, Günther (2005) al analizar la producción textil en La Ligua, Valle Hermoso (Chile), sostiene que los valores de identidad en el tejido se encuentran en los artesanos que han mantenido la actividad, por lo tanto, no se debe pretender homogeneizar la producción sino ser asumida en su diversidad. Al respecto agrega que la incorporación del conocimiento profesional del diseño debe construirse con el conocimiento del artesano pues solo de este modo los cambios generados serán considerados como propios por parte de los artesanos y pasarán a formar parte de su patrimonio.

En el caso de Lambayeque, la tecnología tradicional enfrenta un conjunto de desafíos en el contexto del desarrollo turís-

tico regional y el mercado nacional. Si bien hay una revaloración del algodón y la técnica antigua, esta se usa para hacer artesanías con formas y diseños acordes a las demandas del mercado, distanciándolas enormemente de las artesanías tradicionales. Es decir, las artesanas elaboran tejidos que no usan en su vida cotidiana mientras que los tejidos que antes realizaban para uso doméstico y los diseños que presentaban, poco a poco van desapareciendo.

Más allá de las propuestas señaladas frente a los problemas que enfrenta la producción en algodón nativo como impulsar la asociación de artesanas, introducir elementos innovadores en el proceso productivo, mejorar diseños y buscar mercados favorables (CITE SIPAN, 2003), consideramos que debería encontrarse un balance adecuado entre tradición e innovación. Esto implica que la actividad pueda convertirse en un negocio rentable con productos adecuados a las demandas actuales, pero, asimismo, que las instituciones involucradas en la capacitación y asesoramiento de las artesanas, den espacio a la producción de los tejidos antiguos, de manera que no se pierdan definitivamente.

Finalmente, acordamos con García Canclini (1999: 20) en que,

[...] la incorporación de las artesanías al mercado urbano y turístico posibilita que muchos indígenas y campesinos permanezcan en sus comunidades y reactiven sus tradiciones productivas y culturales. El problema no es tanto el cambio de escenario y de uso [...] como las condiciones de explotación en que se producen. De ahí que sea ineficaz una política de apoyo al patrimonio artesanal que sólo se dedique al rescate y la conservación de las técnicas y los estilos tradicionales. [...] Una verdadera intervención en el desarrollo actual de las artesanías necesita de una política cultural combinada con transformaciones socioeconómicas en las condiciones de vida de los campesinos.

NOTAS

1. Las alforjas son utilizadas para transportar diferentes elementos, incluso vasijas de cerámica.
2. Las fiambreras sirven para llevar la comida.
3. Disponible en el portal web <https://es-es.facebook.com/ArtesanosValleDeLasPiramides>.
4. Disponible en el portal web <https://es-la.facebook.com/Asociacion-de-Artesananas-del-Santuario-Historico-Bosque-de-Pomac-112111895545912/about/>

BIBLIOGRAFÍA

- BENAVIDES, Mario. 2005. "Breve historia de los textiles en el Perú". En: Millones, L. y Villa J. (Eds.). El arte de vivir o la alegría sin límites de Félix Oliva. Sevilla: Fundación El Monte, pp. 101-135.
- BONAVIA, Duccio. 1991. Perú, hombre e historia I. De los orígenes al siglo XVI. Lima: Ediciones EDUBANCO.
- CITE SIPAN. 2003. Diagnóstico de la actividad artesanal en la región Lambayeque. Disponible en: <http://www.juanjosesalazargarcia.com/descargas/DiagArtesania.pdf> (Fecha de consulta: 6-10-2017).
- _____. 2010. Línea artesanal de tejidos en algodón nativo. Lima: MINCETUR.
- DELGADO, Bernarda. 2005. "La tradición artesanal de Túcume, continuidad y cambio". En: Millones, L. y Villa, J. (Eds.). El arte de vivir o la alegría sin límites de Félix Oliva. Sevilla: Fundación El Monte, pp. 161-203.
- FUSTAMANTE, Karina. 2012. Procesamiento artesanal del algodón nativo: una actividad económica viable o sólo una tradición. Tesis para optar por el título de Magister en Biocomercio y Desarrollo Sostenible, Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en línea: http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/4465/FUSTAMANTE_OLIVERA_KARINA_PROCESAMIENTO_ALGODON.pdf?sequence=1 [Fecha de consulta: 06 de octubre de 2017].

- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1984. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- _____. 1999. "Los usos sociales del patrimonio cultural".
En: Aguilar Criado, E. (Coord.). *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Andalucía: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 16-33.
- GÜNTHER, Laura. 2005. "Rescate y devolución de valores a la comunidad textil de Valle Hermoso, La Ligua, Chile". En: *Artesanías de América*, N° 59-60, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP), pp. 189-208.
- JIMÉNEZ, María; MACKEY, Carol y SAPP, William. 2004. "Los tejidos chimú/chimú-inca de Farfán y Cabur (valle de Jequetepeque): pervivencias y cambios en la textilería norteña tardía". En: Valle Álvarez, L. (Ed.). *Desarrollo Arqueológico Costa Norte del Perú*. Tomo II. Trujillo: Ediciones SIAN, pp. 89-100.
- LEYTON, Eileen. 2006. "El viaje de la artesanía: desde la cultura popular a la de mercado. Estudio de caso: artesanos de la comuna de Pumanque." En: *Revista de Antropología Rural*, N° 1, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, pp. 9-23. Disponible en línea: www.antropologiarural.cl/pdf/Articulo%201.pdf [Fecha de consulta: 06 de octubre de 2017].
- MALO, Genoveva. 2009. "Artesanía y diseño contemporáneo". En: *Artesanías de América*, N° 69, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares CIDAP, Cuenca, pp. 149-168.
- MALO, Claudio. 2003. "Presentación". En: Encalada Vásquez, O. *Diccionario de la artesanía ecuatoriana*. Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP).
- MILLAIRE, Jean-François. 2009. "Woven identities in the Virú valley". En: Millaire, J. F. y Morion, M. (Eds.). *Gallinazo. An early cultural tradition on the Peruvian north coast*. Los Angeles: Cotzen Institute of Archaeology Press, University of California, pp. 149-165.
- MONTOYA, María. 2004. "Textiles Moche en Huaca de la Luna: el testigo N° 6 de la tumba 18". En: Valle Álvarez, L. (Ed.). *Desarrollo Arqueológico Costa Norte del Perú*. Tomo I. Trujillo: Ediciones SIAN, pp. 189-206.

- MORDO, Carlos. 2005. "Entre la economía y el símbolo. Reflexiones sobre la artesanía y el arte popular en el siglo XXI". En: Artesanías de América, N° 59-60, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares CIDAP, Cuenca, pp. 209-228.
- RAMOS, Teresa. 2004. "Artesanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio". En: Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos Vol. 2, N° 1, enero-junio, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, pp. 50-71. Disponible en línea: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74511795004> [Fecha de consulta: 06 de octubre de 2017].
- RENGIFO, Antonio. 1989. La artesanía en la obra de José Sabogal Wiese. Lima: Centro de Proyectos Integrales en base a la Alpaca CEPIA.
- ROUSSAKIS, Vuka y SALAZAR, Lucy. 1999. "Tejidos y tejedores del Tahuantinsuyu". En: Los incas. Arte y símbolos. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 269-303.
- VREELAND, James. 1985. "Algodón y arte textil en Lambayeque, ayer y hoy". En: Mendoza Santillán, E. (Ed.). Presencia histórica de Lambayeque. Chiclayo: Ediciones y Representaciones H. Falconí, pp. 142-154.
- WESTER, Carlos; SALDAÑA, Fausto; CASTILLO, Samuel y KLAUS, Haagen. 2010. "Huaca de los Sacrificios". En: Wester, C. (Dir.) "Chotuna-Chornancap. Templos, rituales y ancestros Lambayeque". Proyecto Especial Naylamp, Unidad Ejecutora N° 111 y Museo Arqueológico Nacional Brüning, Lambayeque, pp. 57-108.
- ZAPATA, Emma y SUÁREZ, Blanca. 2007. "Las artesanas, sus quehaceres en la organización y en el trabajo". En: Ra Ximhai, Vol. 3, N° 3, septiembre-diciembre, Universidad Autónoma Indígena de México, Sinaloa, pp. 591-620. Disponible en: <http://www.uaim.edu.mx/webraximhai/Ej-9articulosPDF/art%201%20Artesanas.pdf> [Fecha de consulta: 06 de octubre de 2017].

Boletín Antropológico

RUTAS ANCESTRALES DE LOS ANDES DE MÉRIDA: UNA VISIÓN DE ECOTURISMO HISTÓRICO*

GUERRERO, OMAR

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela
Correo electrónico: omarguerrero1231@gmail.com

PINEDA, GERARDO

Instituto Nacional de Parques, Mérida, Venezuela
Correo electrónico: gpineda27@gmail.com

RESUMEN

Las vías de comunicación terrestre conocidas generalmente como “Camino Reales”, sostenían las relaciones comerciales y económicas de la época prehispánica y colonial existente en los altos Andes meridionales. Se reconocen varios recorridos de los poblamientos indígenas que comunicaban a Mérida con los Llanos barineses y con el Lago de Maracaibo. Los caminos ancestrales más importantes y de gran interés ecoturístico histórico, son los caminos reales del Charal –Tucaní, Torondoy, El Quinó y el de Los Andes o Niquitao. Siendo las localidades claves; Mucuchíes, Mérida, Apartaderos y el puerto lacustre de Gibraltar.

PALABRAS CLAVE: Rutas ancestrales, Andes venezolanos, Ecoturismo.

ANCESTRAL ROUTES OF THE ANDES DE MÉRIDA: A VISION OF HISTORICAL ECOTOURISM

ABSTRACT

The terrestrial communication routes generally known as “Royal Roads”, sustained the commercial and economic relations of the pre-Hispanic and colonial times existing in the high Andes of Merida. Several routes of the indigenous settlements are recognized that communicated to Merida with the Barinases Plains and with the Lake of Maracaibo. The most important ancestral roads and of great historical ecotourism interest are the royal roads of Charal - Tucaní, Torondoy, El Quinó and Los Andes or Niquitao, being Mucuchíes, Mérida, Apartaderos and the lacustrine port of Gibraltar, key locations.

KEY WORDS: Ancestral routes, Venezuelan Andes, Ecotourism.

*Fecha de recepción: 14-10-2018. Fecha de aceptación: 01-07-2019.

INTRODUCCIÓN

Existe importante volumen de información relacionada con las economías prehispánicas y coloniales en la zona de Los Andes venezolanos, y su integración con el resto del país y las poblaciones vecinas de otros países (Arellano Moreno, 1973; Febres Cordero, 1960; Parada, 1998; Parra, 1983; Rondón Nucete, 2000; Samudio, 1984; Velásquez, 1995; Vila, 1978)

Entre los aspectos vinculados con las vías de comunicación y el poblamiento de los espacios geográficos andinos, es indudable que las actividades económicas juegan un papel fundamental, por medio del tráfico de diversas mercancías, materias primas y alimentos. En este sentido, las comunicaciones han permitido a través de la historia, la subsistencia y consolidación de numerosas culturas, desde pequeñas aldeas o comunidades, hasta poderosas entidades imperiales. Básicamente la vialidad ha garantizado intercambios humanos y comerciales, gracias a las cuales se han podido satisfacer las carencias o gustos de los distintos pueblos.

En cuanto a los altos Andes merideños, podemos señalar que la vialidad también ha ejercido un importante papel desde el punto de vista de los intercambios comerciales, desde el mismo periodo prehispánico. A pesar de la abrupta topografía altoandina, algunas rutas naturales de relevancia han facilitado los contactos entre los pobladores merideños asentados en distintos pisos altitudinales, entre las poblaciones andinas y regiones circundantes, como los Llanos de Barinas y zonas costeras del Lago de Maracaibo.

Por el anterior contexto, a través de revisión bibliográfica y empleando tecnología de imágenes satelitales se procura establecer las principales rutas o caminos que construyeron los antiguos moradores de Los Andes merideños, como el inicio del intercambio económico y cultural, de las cuales, muchas de esas vías de comunicación o Caminos Reales, se han transformado

en la actuales vías para el tránsito vehicular a lo largo del valle de los ríos Chama, Motatán, Mocoties y Santo Domingo (este último llamado el corredor de las canales), como es el caso de la Gran Carretera Transandina, a punto de cumplir sus cien años de existencia.

1. BREVE DESCRIPCIÓN DE LAS RUTAS DE COMUNICACIÓN TERRESTRE Y LA ACTIVIDAD COMERCIAL PREHISPÁNICA Y COLONIAL EN TERRITORIO MERIDEÑO

La Cordillera Andina de Mérida es una expresión orográfica de 40.000 Km², con dirección preferencial sureste-noreste, localizada en el occidente de Venezuela, esta región según datos históricos y arqueológicos fueron objetos de sucesivos poblamientos de comunidades humanas desde el 450 d.C. hasta unos 370 años (Bautista, 2010; Clarac de Briceño, 1999; Gordones y Meneses, 2004 y Samudio, 1984).

Estos poblamientos generaron un conjunto de caminos ancestrales que, luego de 500 años de historia, persisten como una herencia cultural de aquellos ancestros (Figura 1). Los primeros corregidores y oidores del imperio español, en visita a nuestras tierras andinas, para ordenar los pueblos de indias y ordenar las titulaciones de encomiendas, dieron fe de esos caminos ancestrales, basta recordar según Samudio (1984) las correrías del corregidor Capitán Antonio Beltrán de Guevara en 1602 y del oidor Lic. Alonso Vásquez de Cisneros en 1620, entre otros. Esos caminos fueron remozados para convertirlos en caminos realizados, otros fueron desechados ante las pautas establecidas por la dinámica económica de la época. Pero como menciona Bautista (2010), nada anula su transcendencia histórica, al igual agregado al facilitar accesos a las regiones paisajísticas y geoecológicas más importantes de los Andes de Mérida.

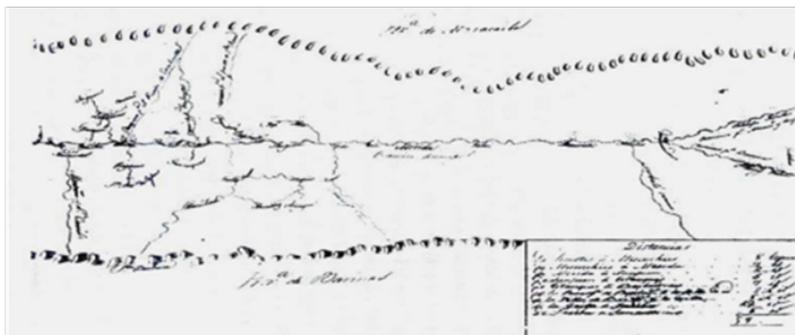


Figura 1. Plano de la cuenca del río Chama en la época de la colonia. Parte superior, Lago de Maracaibo (Dirección Norte), parte inferior, Llanos de Barinas (Posición Sur). Fuente: Picón, Juan de Dios (1992). Edición original 1832.

Según varios autores dedicados al estudio de los caminos prehispánicos y coloniales -Jahn (1927), Guillen (1978), Moreno (1979), Wagner (1980), Paredes (1984); Samudio, (1984) Kaurman (1985) y Hernández (2008), entre otros- se puede indicar que el comercio colonial y las rutas más empleadas de la subcuenca alta del río Chama y áreas circundantes, se realizaba de las siguientes maneras:

a) A lo largo de los ejes centrales de la cordillera meridiana; principales valles fluviales de los ríos Chama, Mocoties, Santo Domingo y Motatán, conocidas como Caminos Reales a partir de la época de la colonia.

b) Con la ciudad de Maracaibo, a través de los puertos lacustre de Gibraltar y Bobures, y de éstos, comunicación con los puertos caribeños y territorios de ultramar (Figura 2).

c) Con poblaciones de los llanos altos occidentales, como: Pedraza y Barinas, a través del río Santo Domingo y la población de Cáceres de Altamira; de la Sierra Nevada de Mérida por medio del Páramo de Los Aranguren-Santo Cristo y las montañas del Bumbún; desde la zona de las montañas

del Bumbún-Santa Bárbara-Aricagua-Estanques-Chiguará-Mucujepe-Lago de Maracaibo, la cual era una ruta menos frecuente debido a la presencia de las minas de sal (Febres Cordero, 1960), considerado uno de los mejores secretos de los originarios de la zona, de ahí que en la época de la colonia, se construyeran pueblos o asentamientos de adoctrinamiento, siendo uno de los más importantes, San Antonio del Mucuño, el cual dominaba las cuencas del río Nuestra Señora y la vía hacia Aricagua-Barinas.

Las distintas rutas, antes mencionadas, eran en principio formas de interrelacionarse entre los pueblos indígenas y que posteriormente, fueron base para los españoles en su proceso de conquista de los vastos territorios de las cumbres nevadas que eran observadas desde el Lago de Maracaibo o desde los llanos occidentales barineses. Para el español en búsqueda de riqueza, tras esas altas montañas revestidas de neblina, generaban la inquietud de conocer y dominar las características del territorio y sus potencialidades para el establecimiento de comunidades, la generación de riquezas de oro y plata, en caso contrario, vendría a fortalecer el sistema de dominación de puertos del Imperio Español, así su relación directa entre las colonias subordinadas y la metrópoli del poder.

Lo inhóspito de las selvas infranqueables del Sur del Lago y del pie de monte andino con los llanos barineses, debían ser franqueados con éxito por medio de la traza de caminos distinguibles que generen confianza y cierta seguridad en su recorrido, ya establecido por los indígenas de tiempos prehistóricos.

Así se apertura los caminos del desarrollo en la tierra firme del continente amerindio, la Tierra de Gracia, estructurándose y abriendo paso a nuevos sistemas geopolíticos imperiales de la nueva Provincia de Venezuela en el año de 1527, la posterior Capitanía de Venezuela en el año 1777 y, posteriormente, a la República de Venezuela en 1830 hasta el presente. Muestra de ella, que

la ruta definida por Tulio Febres Cordero en 1910, es una traza superficial a través de la Cordillera de Los Andes, hoy sector del Parque Nacional La Culata, se interrelaciona de manera indirecta por medio de la ruta de los túneles y vía expresa que intentan unir, en su proyección subterránea, el valle del río Chama y los llanos occidentales barineses (Monzón, 2017). Es la visión de hombres de futuro que se contraponen en distintos tiempos históricos: periodo prehistórico, tras la sal como mineral para la conservación y saborizar alimentos; periodo colonial, en el proceso de conquista, intercambio entre zonas de comercio; y en periodo republicano contemporáneo, como visión prospectiva al desarrollo que articula el Sur del Lago y Los Andes merideños con el resto del país.

2. CAMINOS REALES DE LA CORDILLERA DE MÉRIDA

El desarrollo comercial y el crecimiento vial se lleva a cabo en los ejes centrales de la cordillera merideña, y corresponde especialmente a laderas y fondos de valles longitudinales de los principales ríos, los cuales se comunican entre sí, por los puntos terminales de sus fondos de valle. Tal es el caso de los ríos Mocotíes y Chama, que encuentren su confluencia en la cercanías de Estanques, así como el río Chama con los ríos Motatán - Santo Domingo, en la zona de Apartaderos y Piedras Blancas, igualmente la conexión entre el río Mocoties y el valle del río La Venegara que conectan a las poblaciones de Bailadores y La Grita, cuyos valles constituían la ruta natural de trayectoria para el Gran Camino Real (Figura 2), vía de gran importancia histórica considerando que a lo largo de su recorrido, se establecieron numerosos e importantes poblados, y que actualmente constituye la ruta principal de la Gran Carretera Trasandina, en su paso por la región central andina de Mérida.

La diversificación económica colonial va a tener entre una de sus consecuencias el auge de una gran actividad comercial por el Camino Real, que no se limitará al ámbito local, en el caso de la subcuenca alta del río Chama, sino al nivel de todos Los Andes venezolanos y parte de la región andina colombiana. El Camino Real llegó a ser una especie de gran camino interandino entre el territorio colombiano y el territorio venezolano, abarcando desde Santa Fe de Bogotá, hasta el actual Estado Trujillo, cuyo trazado básico estaba claramente determinado por las abras de valles longitudinales ubicados en la cordillera oriental colombiana y en la cordillera merideña (Figura 2).



Figura 2. Rutas principales del comercio de la colonia, que fueron originalmente transitadas por los originarios de la Cordillera Andina venezolana. Se reconocen un eje principal (Camino Real) que conecta a los principales centros poblados (actualmente es el trazado de la carretera Trasandina – Troncal 001 y troncal 007); y los caminos secundarios que conectan a la zona de los llanos de Barinas y el Sur del Lago de Maracaibo. Fuente: Modificada a partir de Moreno (1979).

Es importante destacar que los poblados de la cuenca alta del río Chama mantuvieron intensos contactos comerciales con otros puntos del *Camino Real*. Para demostrar la importancia económica de éste en su recorrido por el valle alto del río Chama, nos

referiremos a tres poblaciones productoras y distribuidoras: Mérida, Mucuchíes y Apartaderos. Estos centros poblados fueron de importancia estratégica para las relaciones comerciales, las cuales eran centros de encrucijadas y posadas para los recorridos hacia la zona de los llanos de Barinas el Sur del Lago de Maracaibo (Figura 3).

3. DESARROLLO DE CENTRO POBLADOS DEL VALLE DEL RÍO CHAMA Y CAMINOS HACIA EL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO Y BARINAS

En el recorrido de los caminos reales (anteriormente caminos de aborígenes andinos), se establecieron asentamientos poblados de importancia en la región, debido a que se constituyeron en zonas de posadas y encrucijadas como es el caso de Mucuchíes – Apartaderos; Estanques – Chiguará – Lagunillas (Jamuen) - meseta de Tatuy (Mérida).

Mucuchíes era una población intermedia en el valle alto del Chama, con un importante número de habitantes para la época, y con una producción agropecuaria de cierta magnitud. En este caso, es de destacar la condición de encrucijada natural que caracterizaba al poblado y sus alrededores, factor excelente para el comercio entre Barinas y Maracaibo, y entre distintos puntos del Camino Real. Se cree según Moreno (1979) y Paredes (1984), que después de la ciudad de Mérida, Mucuchíes fue el poblado colonial más importante del espacio altoandino merideño y sus áreas circundantes. En este caso, coincidimos con lo señalado por el historiador José Mejías (1996:42): “A partir de la fundación de Mérida en 1558 por Juan Rodríguez Xuárez, toda esta zona de Mucuchíes, se convirtió en punto de atracción para los españoles por sus condiciones climáticas, muy favorables a la agricultura...”

Mérida y Mucuchíes parecen haber tenido intensos contactos co-

merciales, gracias a su relativa cercanía en el recorrido por el Camino Real. Otra localidad de importancia fue Apartaderos o Desapartaderos, población no muy importante desde el punto de vista demográfico, ya que su producción agropecuaria era escasa por estar ubicada en tierras superiores a los 3.200 metros sobre el nivel del mar, pero con una relevante condición geoestratégica para las relaciones comerciales interandinas (por el Camino Real), y para aquellas, que se establecieron entre Maracaibo, los altos Andes merideños, y los llanos barineses. En este caso, no se puede afirmar que Apartaderos era un importante centro productor y distribuidor, como sí lo eran Mérida y Mucuchíes; en cambio era un nudo comunicacional (encrucijada) de primer orden en los Andes venezolanos, como lo establecen Parra (1983) y Kauman (1985, en Niño, 1990).

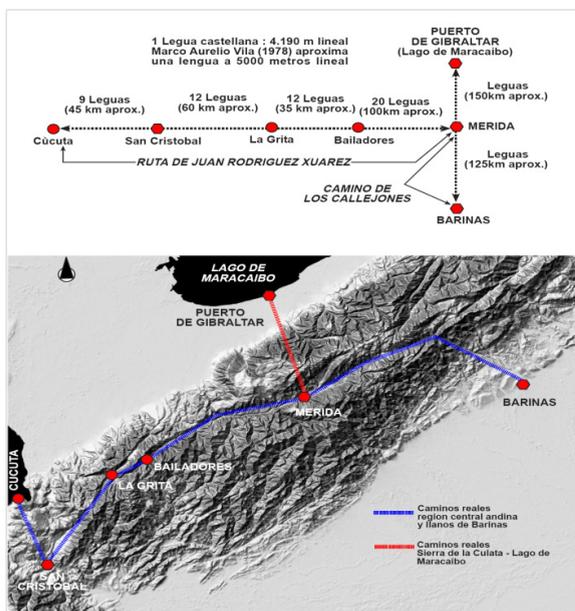


Figura 3. Distribución espacial de los principales caminos reales de conexión entre la región del valle del río Chama – Sur del Lago de Maracaibo, Los Llanos de Barinas y la ruta hacia Santa Fe de Bogotá (Colombia). Fuente: Elaboración propia.

Las poblaciones mencionadas no sólo eran importantes a partir del comercio que se realizaba por el Camino Real, sino que gracias a su ubicación geoestratégica (encrucijadas, como señalaremos más adelante), eran fundamentales para el auge y la consolidación de los circuitos económicos coloniales establecidos alrededor de los Andes merideños.

4. CAMINOS PREHISPÁNICOS Y DE LA COLONIA PARA EL LAGO DE MARACAIBO

El circuito de comercio y tráfico en los alrededores del Lago de Maracaibo surgió, entre otras razones, a partir de las necesidades económicas de los centros poblados de la cordillera merideña. A la vez que los colonizadores procedían a organizar el territorio altoandino merideño de acuerdo a sus intereses, tenían la firme idea de establecer puertos que permitieran la salida y entrada de los productos que comenzaban a ser comercializados entre la sub cuenca alta del río Chama (Jurisdicción del Corregimiento de Tunja, y luego de la Provincia de Mérida, según Moreno, 1979 y Wagner, 1980). De esta manera, las autoridades merideñas decidieron establecer el Puerto de San Antonio de Gibraltar (1591), que contaba con una importante ubicación geoestratégica, al ser excelente fondeadero y al tener comunicaciones naturales terrestres con buena parte de Los Andes venezolanos (por valles intramontanos). Además, permitía la comunicación lacustre con otros puertos ubicados en el mismo lago, y por supuesto con el Mar Caribe. A partir de este momento se intensifica el tráfico por las cordilleras de la Culata y Sierra Nevada de Mérida, como lo muestra Kauman (1985, en Niño, 1990) en el esquema modificado de la Figura 4.

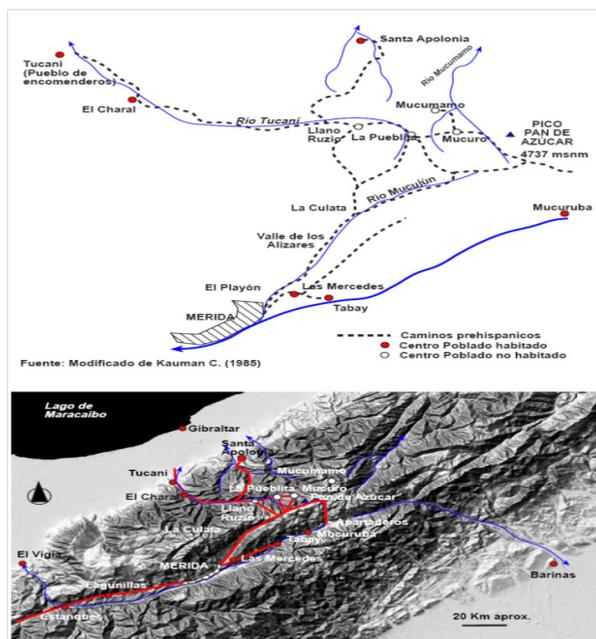


Figura 4. Caminos de tráfico y comercialización entre la región central andina de Mérida – Mucuchíes - Apartaderos, hacia el sur del Lago de Maracaibo, rutas utilizada en periodos prehispanicos y de la colonia. Fuente: Elaboración propia y modificado a partir de Kauman (1985, en Niño, 1990).

Este puerto llegó a ser tan importante, que impulsó el poblamiento colonial en una zona con desventajas geográficas para el desarrollo de actividades agropecuarias y el consecuente asentamiento, como es el caso de Santa Apolonia, Tucaní (pueblos de encomenderos), El Charal, entre otros. La relevancia de Gibraltar queda expuesta en las Ordenanzas de San Antonio de Gibraltar.

Es de destacar que, por el Puerto de Gibraltar, se comercializaba buena parte de la harina de trigo que desde Los Andes venezolanos se enviaba rumbo al Caribe y a la Península Ibérica. Esto nos da cierta idea sobre la importancia comercial del puerto para el espacio altoandino merideño durante la colonia.

Como ya mencionamos, diversos valles transversales que

descienden de la cordillera merideña, permitían la comunicación con el Puerto de Gibraltar. Si bien es cierto que la comunicación terrestre era dificultosa en sus tramos más montañosos y cercanos al Lago, era el único medio disponible para el desplazamiento entre gran parte de Los Andes venezolanos y el Lago, debido a la escasa o nula navegabilidad de los ríos. Las rutas terrestres partían de diversos puntos de la cuenca alta del río Chama, particularmente de los tres poblados geoestratégicos que ya hemos señalado.

En primer lugar, Mérida se comunicaba con Tucaní (pueblo de encomienda) y Gibraltar por el valle longitudinal del río Mucujún, que se conectaba con el valle transversal del río Tucaní, en un recorrido total de unas 30 leguas, equivalente a unos 150 kilómetros, tal como lo señalan Vila (1978) y Kauman (1985, en Niño, 1990) (Figuras 3 y 4).



Figura 5. Llano Rucio, en la ruta del Camino Real del Charal –Tucaní, que unía las poblaciones de Mérida y Mucuchíes con el lago de Maracaibo. Fuente: Guerrero y Pineda, 2018.

El Gran Camino Real fue el realizado por Juan Rodríguez Xuárez en sus expediciones por la cordillera andina (línea de trazo azul de la Figura 3), así como por otros conquistadores españoles que descendieron hacia la zona de Apartaderos por el río Santo Domingo hacia la población de Altamira de Cáceres (antigua capital de Barinas), hasta alcanzar la zona de los llanos. Esta ruta fue denominada como “el camino de los callejones”, por lo

intrincado de las laderas y la presencia de innumerables arroyos y quebradas provenientes de la Sierra Nevada de Mérida (Figura 8).

Según Rondón Nucete (2000), el Camino Real del valle del río Chama debió haber sido una ruta muy transitada durante el periodo colonial, si observamos, por ejemplo, que es uno de los mejores caminos de recuas que aún son recorridos en Los Andes merideños, con una anchura hasta de 5 metros. Y señala que;

... Esa vía fue utilizada durante la época colonial como principal para la comunicación de Mérida con los puertos del Lago (Gibraltar, San Pedro y Santa María), y con las numerosas haciendas y plantaciones que se fundaron en la región. De allí, las condiciones que tuvo (empedrado y de buenas dimensiones) y la atención que siempre se le prestó, como prueban numerosos documentos. (Rondón Nucete, 2000: 29)



Figura 6. Población de Mucumpiz en la ruta del camino real de Torondoy

Luego tenemos el caso de Mucuchíes, poblado del que partían algunas rutas naturales por valles transversales, como era el caso de las quebradas La Toma y La Carbonera, para luego comunicarse con el río Torondoy. Esta ruta comunicaba a Mucuchíes con Torondoy, y de esta comunidad a pie de monte andino, se descendía al Lago. Además, Mucuchíes también se comunicaba con otras poblaciones de la cuenca alta del río Chama, por medio de una intrincada red de caminos en la sierra La Culata (Figura

4).

Por último, tenemos el caso de Apartaderos, poblado que se comunicaba con el Lago por los valles transversales de la quebrada Mifañi y del río Chirurí. En primer lugar, se descendía a Piñango o Pueblo de la Sal (no porque allí existiera minas de sal, sino por él consolidarse como el centro de comercio de este importante producto), y de aquí, al Lago de Maracaibo. Es de destacar que Gibraltar y sus áreas circundantes sufrieron el ataque de grupos indígenas, impidiendo en varias ocasiones el tráfico comercial. De todas maneras, el puerto siguió funcionando regularmente hasta mediados del siglo XVIII, facilitando el comercio de la cuenca alta del río Chama con otros territorios (Figura 4).



Figura 7. Camino Real de Torondoy, en el sitio conocido como El Domo, en los humedales que forman las nacientes del río Chama, y muros bajando del Páramo El Banco, camino real de El Charal Tucaní, ambas, fotos, dentro del Parque Nacional Sierra de La Culata. Fuente: Guerrero y Pineda, 2018.

5. CAMINOS PREHISPÁNICOS Y DE LA COLONIA HACIA LOS LLANOS DE BARINAS

En cuanto al comercio y el desarrollo de vías con Barinas, hay que destacar la presencia de tres importantes poblados de los siglos XVI y XVII: Altamira de Cáceres, Barinas y Pedraza, que en realidad parecen haber sido puntos de avanzada para la exploración de los llanos occidentales (Figura 5). Estas poblaciones fueron fundadas por vecinos merideños bajo la supervisión de las

autoridades españolas, lo que garantizaba su control a la jurisdicción merideña, y por supuesto la influencia en materia económica.

En materia de vialidad, las rutas exploradas por los fundadores fueron vitales para el surgimiento el circuito comercial entre Barinas, Los Andes merideños y Maracaibo. Barinas fue fundada por primera vez en 1577, con el nombre de Altamira de Cáceres, en una pequeña meseta cercana al río Santo Domingo. Según el historiador barinés Virgilio Tosta (1962) y Hernández (2003), esta población siempre estuvo condenada al fracaso económico, por lo que su ubicación debió responder solamente a aspectos geoestratégicos (Moreno, 1979), al exponer Tosta (1962:77): “Tuvo la ciudad, más que todo, un valor estratégico. Estaba situada en una pequeña meseta que sólo ofrecía dos salidas. Una que facilitaba las comunicaciones con Mérida y Trujillo. La otra daba hacia lo llanos”.

Luego fue mudada al piedemonte andino llanero en la meseta del Moromoy, donde actualmente se ubica la población de Barinitas. Al cabo de cierto tiempo no pareció el sitio lo suficientemente amplio para el establecimiento de actividades agropecuarias de cierta magnitud. Finalmente, se estableció la ciudad de Barinas en las llanuras colindantes al río Santo Domingo. Cabe destacar al valle del río Santo Domingo como común denominador geográfico en los diversos asentamientos de Barinas, no sólo por la riqueza hídrica y sus tierras fértiles en el caso de la llanura aluvial, sino por las facilidades para comunicar los llanos con los altos Andes merideños, y a su vez con el Lago de Maracaibo.

Sobre el lomo de mulas, era sacado el tabaco de Barinas, por la peligrosa ruta que conducía a Mérida (Caminos de Los Callejones). Desde esta ciudad, se le llevaba a los puertos del Lago de Maracaibo: Nueva Zamora, primero, y más tarde, a partir de 1595, a San Antonio de Gibraltar. De aquí era embarcado con destino a Europa, donde gozaba de gran acogida y prestigio (Mo-

reno, 1979).

La población llanera de Barinas supo tomar ventaja de su ubicación como punto terminal de una importante ruta transversal, conocida posteriormente como se expuso anteriormente, el “Camino de los Callejones” (Figura 8), que comunicaba en primera instancia a Barinas con Apartaderos y Mucuchíes. Sí bien no era precisamente el mejor camino, por mucho tiempo representaría la única opción para el desplazamiento de personas, alimentos y mercancías entre parte del piedemonte andino - llanero y otras regiones del occidente venezolano. A propósito de Los Callejones, el geógrafo Agustín Codazzi, citado por Vila (1974: 48), nos presenta un curioso relato sobre las condiciones topográficas y climatológicas:

(...) He aquí la causa de las aguas robando, diremos, las tierras progresivamente, hayan formado unos zanjones profundos, que con sus paredes de un terreno de poca consistencia amenazan, en tiempo de lluvias, sobre todo, sepultar a los pasajeros: este es el origen del nombre de los Callejones.

Ahora bien, los barineses no sólo comerciaban sus productos por el puerto de Gibraltar. También lo hacían por algunos puertos lacustres dependientes de la Provincia de Venezuela, específicamente los conocidos como Tomocoro y Moporo, ubicados en las proximidades de lo que se conoce actualmente como el poblado trujillano de La Ceiba. Los barineses alegaban que para arribar a dichos puertos recorrían buenos caminos, de acuerdo a lo indicado en un documento del Archivo General de Indias, según Virgilio Tosta, citado por Hernández (2003:127):

(...) estado en uso y costumbre de tiempo inmemorial a esta parte, el llevar todo tabaco que se cría y se coge en la dicha ciudad de Barinas a los puertos de Tomocoro y Toporo jurisdicción de Maracaibo, para de allí nabegallo a estos reynos por la comodidad que ay tan conveniente

para ello por ser los caminos muy buenos y la tierra sana para los naturales y negros, más breve el biaje.

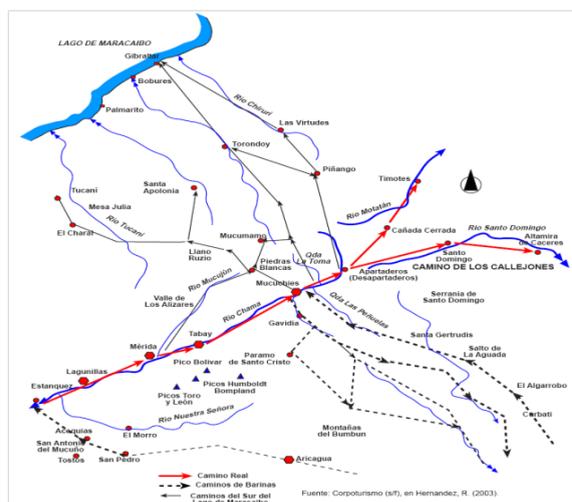


Figura 8. Rutas comerciales y tráfico prehispánico y colonial entre las zonas de los llanos de Barinas y el sur del Lago de Maracaibo. Fuente: Tomado y modificado de Hernández y Santos (2003).

En todo caso, los barineses siguieron realizando parte de su comercio por los puertos de la Provincia de Venezuela, pero es indudable que la mayor parte de su economía dependía de los circuitos económicos andino merideño. El caso de Pedraza es similar al de Barinas, en cuanto a las diversas mudanzas que sufriría. Fue fundada en el año 1591 por el capitán Gonzalo de Piña Ludueña, quien partió de La Grita recorriendo valles transversales, hasta descender al piedemonte andino - llanero, donde asentó la población por primera vez en el sitio conocido hoy como Pedraza La Vieja, al suroeste de Barinas. Pero Pedraza tuvo que ser mudada al menos dos veces, por los enfrentamientos entre los colonizadores y grupos indígenas.

La última de dichas mudanzas se llevó a cabo en el año 1609, ubicándose a Pedraza en un lugar cercano a la actual pobla-

ción de Ciudad Bolivia, en las riberas del río Canaguá. Por cierto, el valle transversal de este río es una excelente vía natural que comunica a esta parte de los llanos con los altos Andes merideños, específicamente con la población de Mucuchíes (Figura 10). Es probable que esta ubicación de Pedraza haya respondido al factor geoestratégico que significaba la comunicación con el Lago de Maracaibo, teniendo como enlace fundamental el eje central de la vialidad merideña (valle longitudinal del Chama). Cobraba mayor importancia su ubicación, si tomamos en cuenta la presencia de una producción agrícola y ganadera de cierta relevancia, basada fundamentalmente en el tabaco y la cría de reses.



Figura 9. Puente colgante y Aldea El Carrizal, emplazada en las márgenes del camino que unía las poblaciones de Pedraza en los llanos Barinenses con la población de Mucuchíes. Fuente: Guerrero y Pineda, 2018.

Básicamente, Pedraza se comunicaba con los altos Andes merideños por dos importantes rutas naturales: a. El valle transversal del río Canaguá, que conectaba con la quebrada Gavidia; b. El valle transversal del río Curbatí, que se enlazaba con el otro camino. Esta vialidad tenía como destino intermedio la población geoestratégica de Mucuchíes, antes de descender al Lago de Maracaibo.

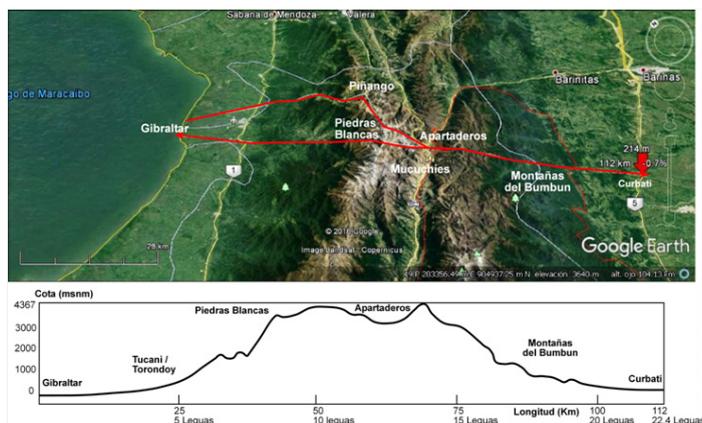


Figura 10. Trazado de los caminos entre Curbatí – Pedraza La Vieja (Barinas) hacia la región central andina (Gavidia – Mucuchíes) para comercializar productos hasta el puerto de Gibraltar. Fuente: Elaboración propia.

Otra ruta de importancia durante la colonia como vía de tránsito de personas y productos fue la establecida entre; Pedraza La Vieja – Aricagua – Estanques – Chiguará - Mucujepe hacia el Lago de Maracaibo (Figuras 11), a través de la sección longitudinal del río Aricagua, especialmente por lo que lo refiere Don Tulio Febrero Cordero (1910) a la presencia de minas de sal en la localidad de Aricagua (Palo Quemado), el cual constituyó un secreto para los habitantes indígenas de la época, debido a la importancia económica que resultaba su presencia estas zonas andinas y en la que este gran escritor merideño, señala que fue la causa por la cual la población de Aricagua y asentamientos aledaños no diezmaron, pues le garantizaba la preservación de sus alimentos.

Por otra parte, en la ruta del camino hacia la zona de Estanques, localidad del paso del río Chama, se establecieron asentamientos como el de San Antonio del Mucuño (llamado por los pobladores como Pueblo Viejo, Figura 12), el cual para muchos historiadores (Museo Arqueológico de la ULA), se estableció como un centro de adoctrinamiento para las comunidades indígenas, considerado el primer asentamiento del pueblo de Acequias.

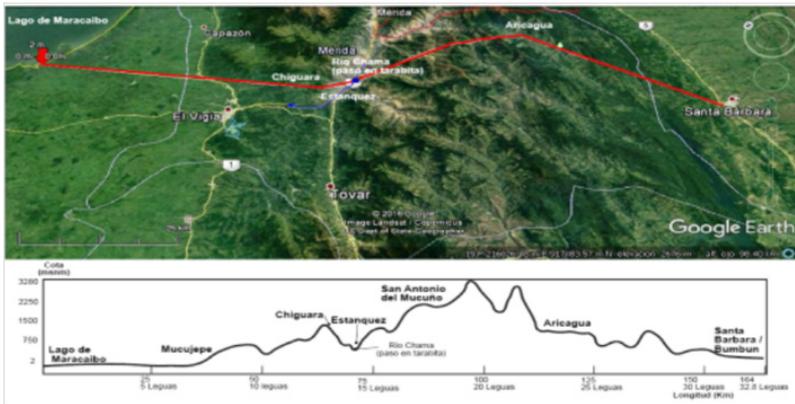


Figura 11. Ruta entre Santa Bárbara (Barinas) a Mucujepi (Mérida).
Fuente: Elaboración propia.

Junto a la encomienda, el pueblo de doctrina fue un modo de organizar a los indígenas por los primeros colonizadores para impulsar la religión católica y controlar los modos de producción. Hubo numerosos pueblos de doctrina en Venezuela, pero se construyó sobre ellos y no quedan vestigios. Por ello, se considera que San Antonio de Mucuito, es el último vestigio arquitectónico original de los pueblos de doctrina en Venezuela.

Un conjunto de desastres naturales (Aranguren y Guerrero, 1995), obligó a una primera mudanza del pueblo a fines del siglo XVII, lo que explica la presencia de dos iglesias en el sitio. A mediados del siglo XIX, una segunda mudanza lleva los habitantes al actual asentamiento de Acequias, dejando estas ruinas como testimonio del modo de organización colonial en los Pueblos del Sur y Venezuela.

En 1991 las ruinas se declaran por decreto, Monumento Histórico Nacional bajo el resguardo del actual Instituto de Patrimonio Cultural. Desde entonces la gestión para su preservación sólo ha dado cabida a estudios arqueológicos, dejando el sitio en el abandono.



Figura 12. Vistas de las ruinas de San Antonio del Mucuño – en la localidad de Acequias, Pueblos del Sur de estado Mérida, zona de la cuenca del río Mucusá, en las cercanías del Pueblo de San Antonio de Acequias que comunica al Pueblo de Acequias con las Poblaciones de Tostos y El Morro. Fuente: Elaboración propia.

6. CONCLUSIONES

La integración Este – Oeste de Los Andes venezolanos, fueron siempre un eje de integración de personas y comercio, debido a esto, los altos Andes merideños contaban con dos áreas de influencia en materia económica durante gran parte del periodo colonial: a. El piedemonte andino lacustre o flanco Norandino y parte de la costa sur del Lago de Maracaibo; b. El piedemonte andino llanero o flanco surandino. La vialidad terrestre que posibilitaba la presencia de estos circuitos estaba constituida por los valles longitudinales y transversales merideños, mientras que el Lago de Maracaibo se consolidaba como la «puerta» lacustre marítima de entrada y salida de diversos productos en el occidente venezolano y parte del centro - oriente colombiano.

Los cinco (5) caminos más importantes y de gran interés ecoturístico e históricos, en concordancia con Bautista (2010), son los siguientes; 1) El camino real del Charal –Tucaní, por comunicar al antiguo puerto de Gibraltar; 2) El camino real de To-

rondoy, por ser la más antigua ruta de conexión al sur del Lago de Maracaibo; 3) El camino real de El Quinó, fundamental para el intercambio entre los Andes y los llanos altos occidentales; 4) El camino real de Los Andes o Niquitao, debido a su trascendencia histórica en torno a la independencia de Venezuela y, 5) El camino real de la Culata por su valor geo-ecológico y paisajístico. Mientras que el camino real de la colonia, que unía el Virreinato de Nueva Granada con la Capitanía General de Venezuela, está ocupado actualmente, por la famosa y casi centenaria carretera Trasandina.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, Fray Pedro. 1963. Notas históricas de Venezuela. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela). Tomo II, N° 67.
- ARELLANO MORENO, Ángel. 1973. Orígenes de la Economía Venezolana. Caracas. UCV.
- ARANGUREN, Reina y GUERRERO, Omar. 1995. "Geomorfología de la microcuenca del río Mucusá: San Antonio del Mucuño". En: Geominas. 14. 122-126.
- BAUTISTA RANGEL, Jaime. 2011. Origen e importancia de los caminos ancestrales andinos. Fecha de consulta: 20 de septiembre 2018. Disponible en: https://www.academia.edu/7352026/Origen_e_importancia_de_los_caminos_Ancestrales
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1985. La persistencia de los dioses. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- _____. 1996. Mérida a través del tiempo: Los antiguos habitantes y su eco cultural. Mérida: Universidad de Los Andes: Consejo de Publicaciones. Compiladora
- _____. 1999. "Los Arawak en la Cordillera de Mérida". En: Boletín Antropológico. Museo Arqueológico. ULA. 18. 24-39. Mérida.
- FEBRES CORDERO, Tulio. (1960). Obras Completas. Bogotá: Edi-

ción Conmemorativa, vol. I.

- GOERING, Anton. 1962. Venezuela. El más Bello país Tropical. Mérida: Universidad de Los Andes. [Traducción de María Luisa G de Blay]. Colecciones especiales T.C.U [Título original: Von Tropischen Tieflande Zum Ewigen Schmee, 1893].
- GORDONES, Gladys y MENESES, Lino. 2004. "El poblamiento prehispánico de la Cordillera de Mérida". En: Boletín Antropológico. Año 22. No. 60. Enero-Abril. ULA. Mérida – Venezuela.
- GUILLÉN, Irma. 1978. Bases Históricas del poblamiento de Los Andes Venezolanos. Mérida: Universidad de Los Andes Facultad de Ciencias Forestales.
- HERNÁNDEZ ARENA, Julio y SANTOS PUENTE, María del Milagro. 2004. "La antigua vialidad andina venezolana y la progresiva penetración española (siglo XVI) primeras exploraciones en la cuenca alta del río Chama". En: Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 9. Vol. 9. N°18. pp. 29-50.
- JAHN, Alfredo. 1927. Los Aborígenes del Occidente de Venezuela. Caracas: Litografía y tipografía del Comercio.
- MEJÍAS, José. 1996. La Toponimia de Mucuchíes: Persistencia de la Influencia Cultural Indígena. Tesis de Grado, Escuela de Historia. Mérida: Universidad de Los Andes.
- MONZÓN SALAS, Germán. 2017. Diagnóstico y proyección vial del Estado Mérida. Colegio de Ingenieros del Estado Mérida: Universidad de Los Andes.
- MORENO, Amado. 1979. Una problemática: Desarrollo histórico de la organización del espacio en el Estado Mérida. [Texto mimeografiado]. Mérida: Universidad de Los Andes.
- NIÑO, Antonio. 1990. "Investigaciones Arqueológicas en la Cuenca del río Mucujún, sitio Monterrey". En: Boletín Antropológico. Mérida: N° 20, octubre- diciembre.
- PARADA, Ana Isabel. 1998. Pueblos de Indios de la provincia de Mérida. Su evolución (1558- 1657). Mérida. Consejo de Publicaciones; Universidad de Los Andes.
- PARRA, Ileana. 1983. Las Comunicaciones en el occidente venezolano: rutas y puertos (Siglos XVI y XVII). Maracaibo. Universidad del Zulia; Facultad de Humanidades y Educación.

- PAREDES HUGGINS, Nelson. 1984. Vialidad y comercio en el Occidente venezolano. Caracas. Fondo Editorial Tropykos.
- PICÓN, Juan de Dios. 1992. Estadística y Descripción geográfica, política, agrícola e industrial de todos los lugares de que componen La Provincia de Mérida de Venezuela. Mérida: Comisión para Celebración del Bicentenario de Don Juan de Dios Picón. Alcaldía de Mérida.
- RONDÓN NUCETE, Jesús. 2000. Camino en las alturas: Viaje al tiempo perdido. Mérida. Editorial Casa Blanca.
- SAMUDIO, Edda. 1984. "Las ordenanzas del corregidor de Mérida don Juan de Aguilar para San Antonio de Gibraltar, 1610". En: Boletín Antropológico. Mérida: N° 6. pp. 53-61.
- TOSTA, Virgilio. 1962. Historia Colonial de Barinas: Altamira de Cáceres. Caracas. (s/ed). Vol. I,
- VILA, MARCO. Aurelio. 1978. La Geoeconomía de la Venezuela del siglo XVI. Caracas. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación; Escuela de Historia; Universidad Central de Venezuela.
- VELÁSQUEZ, Nelly. 1995. Población Indígena y Economía, Mérida siglos XVI y XVII. Mérida. Universidad de Los Andes; Consejo de Publicaciones; CDCHTA- ULA.
- WAGNER, Erika. 1980. La Prehistoria en Mucuchíes. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas.

Boletín Antropológico

ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y SU RELACIÓN CON LA ODONTOLOGÍA GENÓMICA. REVISIÓN DE LA LITERATURA*

SOSA, DARÍO

Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes, Venezuela

Correo electrónico: dario.sosa@gmail.com

SOLÓRZANO, EDUVIGIS

Correo electrónico: duvisolorzano@gmail.com

DÍAZ, NANCY

Correo electrónico: jabibe75@gmail.com

RESUMEN

La aparición de la antropología biológica y su trabajo cooperativo con la odontología se basa en incorporar la genética dentro de sus problemas de estudio, tomando en cuenta que la cavidad bucal es un terreno rico en ADN. Es así como podemos determinar el comportamiento de los grupos humanos pretéritos, sus posibles afecciones, patrones de dieta, genética de poblaciones y movimientos migratorios. Además, es posible estudiar la evolución del aparato estomatognático en su totalidad y el comportamiento patogénico de microorganismos, permitiendo así una mayor comprensión del proceso salud-enfermedad y la incorporación de nuevas y mejores técnicas y tratamientos para afecciones bucales.

PALABRAS CLAVE: Odontología Genómica, Antropología Biológica, ADN, PCR, Genética, Gen.

BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY AND ITS RELATIONSHIP WITH GENOMIC DENTISTRY. REVIEW OF THE LITERATURE

ABSTRACT

The appearance of biological anthropology and its cooperative work with dentistry is based on incorporating genetics into their study problems, taking into account that the oral cavity is a land rich in DNA. This is how we can determine the behavior of preterm human groups, their possible affections, diet patterns, population genetics and migratory movements. It is also possible to study the evolution of the stomatognathic apparatus in its entirety and the pathogenic behavior of microorganisms, thus allowing a greater understanding of the health-disease process and the incorporation of new and better techniques and treatments for oral affections.

KEY WORDS: Genomics Dentistry, Biological Anthropology, DNA, PCR, Genetics, Gen.

*Fecha de recepción: 17-01-2019. Fecha de aceptación: 03-07-2019.

1. INTRODUCCIÓN

La antropología biológica, o antropología física, como se le conocía inicialmente, es la disciplina encargada de estudiar al ser humano desde las perspectivas fenotípicas y genotípicas, valiéndose de métodos de las ciencias llamadas “exactas” tales como la biología, la química y la física. No solo se emplea su sistematicidad y el método científico, además de ello, la utilización de tecnología, reactivos y procedimientos que permiten dilucidar aspectos más profundos sobre los orígenes de la humanidad.

El uso de la biología molecular no solo en muestras arqueológicas humanas, sino en muestras vivas ha significado un avance constante en investigaciones de corte genético, estudiando el comportamiento de microorganismos y su capacidad patogénica, estableciendo y recreando cadenas completas de ADN con fines de identificación y/o patrones migratorios de poblaciones antiguas e incluso contemporáneas, características evolutivas, entre otros. Entre las investigaciones desarrolladas en este ámbito destaca el proyecto Genoma Humano y sus contribuciones han permitido una mejor comprensión del ser humano y sus procesos de salud y enfermedad. Las aplicaciones de la antropología biológica la convierten prácticamente en un eje transversal que tiene cabida en otras ciencias, entre ellas, las ciencias de la salud.

Por su parte, la ciencia odontológica siempre ha ido de la mano con la tecnología; la innovación e incorporación de técnicas, materiales e instrumental es lo que hace posible el mejoramiento de la odontología, tanto para los pacientes (mayor esperanza de vida de sus piezas dentarias y tejidos bucales), como para los clínicos (procedimientos menos invasivos, predecibles y con mejores resultados). La incorporación de las herramientas de la antropología biológica ha contribuido enormemente en el estudio del sistema estomatognático, donde se observa con otra perspectiva a las piezas dentarias y demás tejidos duros y blandos de

la cavidad bucal. Ya no solo se estudian los procesos patológicos más comunes (periodontitis y caries) desde una perspectiva clínica, ahora también, con el uso de técnicas genéticas y de observación podemos ampliar más el objeto de estudio, determinando el comportamiento genético de los microorganismos y del mismo individuo que posee afecciones bucales.

El presente trabajo tiene como finalidad describir los aspectos básicos que relacionan a la antropología biológica con la odontología genómica, lo que permitirá a los profesionales de la odontología ampliar su conocimiento y dar a conocer la aplicabilidad que tiene esta disciplina calificada como “odontología del siglo XXI” por algunos autores y a los antropólogos conocer que existen herramientas fundamentales desde la odontología que permiten dilucidar procesos bioantropológicos.

2. CONCEPTOS BÁSICOS SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LA ODONTOLOGÍA

2.1. Reacción en cadena de la polimerasa.

PCR (Polymerase Chain Reaction) por sus siglas en inglés, fue desarrollada por Kary Mullis en el año 1986 (Mullis y otros, 1986). Es considerado un proceso *in vitro*, efectivo para amplificar segmentos específicos de la cadena de ADN, la PCR consiste en la mezcla de oligonucleótidos o primers que inician la transcripción y flanquean el tamaño del fragmento a amplificar, dinucleótidos (dNTPs) que contiene las 4 bases nitrogenadas componentes básicos del ADN, ADN molde, diana o blanco, la enzima termoestable Taq DNA polimerasa encargada de la síntesis de la nueva cadena de ADN, acoplando los desoxirribonucleótidos trifosfato (dNTP) con los desoxirribonucleótidos complementarios correspondientes del ADN diana, el equipo de terminociclado y las condiciones necesarias para que la enzima trabaje adecuadamente (cierto pH, MgCl₂, KCl).

La taq Polimerasa es la encargada de la síntesis de ADN (en dirección 5' a 3', siendo el extremo 5' un carbono del grupo fosfato libre al final de la cadena y 3' el final de la cadena con un grupo hidroxilo) a partir de sustratos desoxirribonucleicos que, posteriormente, actúan sobre un ADN monocatenario. Durante el proceso, al agregar nucleótidos en el extremo 3' de un oligoelemento creado por la misma reacción, éste puede unirse con otra plantilla monocatenaria, lo cual permite el alargamiento de la cadena de ADN (Watson, 2006).

Los procesos involucrados en la PCR son la desnaturalización, alineamiento y extensión lo que hace un ciclo que se repite varias veces para lograr la síntesis del ADN que se quiere copiar –amplificar-. En un primer momento, la plantilla de ADN molde se desnaturaliza por medio de los estímulos térmicos (aumento de la temperatura a 96°C), rompiendo los puentes de hidrogeno y separando las cadenas complementarias. En lo subsiguiente, los fragmentos de la cadena se unen a cebadores oligonucleótidos sintéticos (dos fragmentos cortos de cadenas sencillas, compuesto por aproximadamente 20 nucleótidos cada uno que limitan, la secuencia de ADN que se desea amplificar). Es en este momento donde se realiza la hibridación (nivelación de la temperatura a 55°C-65°C). Finalmente, ocurre la extensión (72°C), es cuando la enzima ADN polimerasa replica la plantilla monocatenaria con la incorporación de los nucleótidos valiéndose de la complementariedad de las bases nitrogenadas. Un nuevo ciclo comienza y vuelve a desnaturalizar que se utiliza como plantilla para una nueva síntesis de ADN (Watson, 2006).

En una reacción típica, este proceso se repite entre 25 y 35 veces, y puede durar entre 2 y 4 horas, de acuerdo a la longitud de la región del ADN que se quiera replicar y de otros factores incluido el equipo de termociclado. La verificación del éxito del proceso se realiza por medio de un proceso de electroforesis en geles de agarosa -separación de ácidos nucleicos a través de una

matriz sólida, la cual funciona como filtro en un campo eléctrico de acuerdo a su tamaño y carga eléctrica- (Tamay de Dios, Ibarra y Velasquillo, 2013).

La aplicación de la PCR ha tenido una gran repercusión en el mundo científico. La biotecnología y la biología molecular aplican esta técnica prácticamente como punta de lanza en sus diferentes ramas. Por citar algunos ejemplos, en la producción de alimentos y su control de calidad, asegurándose de que se corresponda la calidad del producto con lo que se observa en las etiquetas, en la identificación de bacterias en el yogurt (Pérez, Aguilar, Tapia y otros, 2012), entre otros.

En el caso de la biomedicina, la PCR se ha utilizado en innumerables ocasiones para la detección de diferentes bacterias. Su aplicación tiene cabida en la veterinaria, por ejemplo, en la identificación de bacterias en sangre y leche canina (Olivera, Giraldo, Di-Lorenzo; 2011), pasando por la medicina en la tipificación de enfermedades, como, por ejemplo, la Leishmaniasis (Montalvo y otros, 2006) y más específicamente, en la Odontología (Romero-Salazar, Hernández-Solís, Rueda-Gordillo, 2013).

Otras aplicaciones de la PCR en ciencias médicas se encuentran en la identificación de polimorfismos (SNP), de los cuales se han revelado aproximadamente 10 millones, pueden determinar la resistencia individual a ciertas enfermedades y mutaciones, grandes cambios cromosómicos que pueden provocar, además de enfermedades, malformaciones y trastornos sistémicos (Checa, 2007).

2.2. ADN mitocondrial (mtADN).

La secuencia total del mtADN comprende unos 16.500 pares de bases, una cantidad mucho menor al número de bases que posee el ADN celular, fue identificada por Anderson y colaboradores en 1981. Es una molécula circular cerrada, y comprende 37 genes que codifican para proteínas que son utilizadas en la

fosforilación oxidativa. Su importancia radica en que este tipo de ADN es heredado exclusivamente de la madre a sus hijos varones y hembras, pero solo las hembras las transmiten a las siguientes generaciones; esto permite hacer una reconstrucción genética por vía materna y rastrear los orígenes de un individuo mediante los haplogrupos (mutaciones que se repiten en un grupo poblacional determinado) que contenga dicha muestra, hasta incluso a la llamada “Eva Mitocondrial” (Watson, 2006).

Teniendo esto en cuenta, la ingeniería genética, la arqueología y la antropología biológica han dedicado todos sus esfuerzos en dar respuesta al origen de las poblaciones humanas, intentando determinar los movimientos de grandes grupos humanos alrededor del planeta y sus asentamientos. A partir de la década de los 80's y gracias a los avances tecnológicos, empezaron a surgir teorías, con bases moleculares, sobre el poblamiento de América. Turner, en el año 1984 (Citado en Moraga y otros, 2001), establecían que se registraron movimientos migratorios desde el noreste de Asia a través de Beringia (El estrecho de Bering), hace unos 35.000 años, hecho que pudo corroborarse a través de hallazgos arqueológicos. Otras teorías han sido parte del debate, sin dejar una respuesta certera.

Sin embargo, el uso del mtADN ha sido una fuente de información invaluable para determinar la genética de poblaciones y se considera entre los primeros marcadores moleculares de elección (Crespo, Dejean, Postillone y otros, 2010). Estudios como el de Stone y Stonekenning (1993) fueron los pioneros en el análisis de los 4 marcadores mitocondriales en una población precolombina de 700 años de antigüedad.

La literatura confirma que los huesos y piezas dentales de restos antiguos son buenos reservorios de ADN y, por lo tanto, de mtADN. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las condiciones ambientales del sitio arqueológico donde se encontraron los restos puede contaminar y degradar el ADN. Dado que luego de

la muerte, los ácidos nucleicos se vuelven inestables (por oxidación e hidrólisis), mucho material genético se pierde, estudios en el área han determinado una disciplina denominando ADN antiguo, al estudio de las variantes genéticas en el ADN obtenido a partir de restos antiguos. Por otro lado, por las características del mtADN y su vasta presencia en las células, es posible secuenciar exitosamente fragmentos cortos, pero informativos del ADN mitocondrias y poder descifrar e inferir grandes dilemas de los movimientos poblaciones en el mundo (Crespo, Dejean, Postillone y otros, 2010)

2.3. Antígenos Leucocitarios Humanos (HLA).

El sistema de antígenos leucocitarios humanos es el encargado que el sistema inmunológico diferencie a las células propias del organismo de otras células y/o sustancias extrañas y dañinas. Son proteínas propias las células blancas de la sangre o los leucocitos (como su nombre lo indica). Es el sistema genético polimórfico más descrito, según lo establecen Al Sami y otros (2017) y Rey (2015).

El HLA fue descubierto en 1958 por Jean Dausset, y posteriormente fue incorporado al complejo mayor de histocompatibilidad, es parte del ADN nuclear, está ubicado en el brazo corto del cromosoma 6 humanos y se clasifica en tres clases (I, II y III), es una zona del genoma humano muy variable y contiene numerosos genes funcionales, caracterizados por un gran polimorfismo que permiten reconocer lo propio de lo extraño, por ejemplo, en casos de trasplantes, aunque también se emplea a nivel de determinación de fisiopatología y bioantropología (Thorsby, 2011 y Barzuna, 2003).

Las moléculas clase I son de origen intracelular y estimulan a los linfocitos T CD8, mientras que las moléculas clase II son de origen extracelular y estimulan a los linfocitos T CD4 (Rey, 2015). Ambos tipos de moléculas se relacionan con la respuesta

inmunitaria del huésped. Las moléculas clase III están mayormente involucradas en el procesamiento de antígenos (Barzuna, 2003). Dentro de sus características principales, se mencionan:

- Es poligénico (constituido por varios genes organizados en 3 regiones).
- Es dialéctico (cada gen presenta dos variantes en el individuo y su expresión es codominante, siendo heterocigotos la mayor parte de los individuos de una población).
- Es polimórfico (múltiples variantes alélicas en cada locus).
- Presenta desequilibrio de ligamento: hay una frecuencia mayor de asociación entre los alelos de loci situados adyacentemente (Rey, 2015).

La detección del HLA en poblaciones humanas es importante dada la variedad que existe en los diferentes grupos que se han originado luego de las migraciones que siguen efectuándose. En este orden de ideas, la paleo-serología es una herramienta fundamental, que permite determinar, entre otras cosas, el grupo sanguíneo de muestras humanas y es ampliamente aplicado en los estudios de genética de poblaciones. (De La Rúa, 1993)

Estudios realizados con el fin de comprobar los movimientos migratorios en el Estrecho de Bering (De La Rúa, 1993), utilizaron la paleo-serología para determinar a través del grupo sanguíneo y los antígenos presentes en las muestras, la vulnerabilidad de esa población a infecciones de ciertas bacterias, lo cual da la explicación la poca frecuencia de la combinación antigénica AB en las poblaciones actuales de regiones adyacentes. Inicialmente, fue Boyd en 1959 (citado en De La Rúa, 1993) quien sugería que las poblaciones que cruzaron el Estrecho eran del grupo sanguíneo B, mientras que Hart y otros en 1980 (citado en De La Rúa, 1993) proponía que esas poblaciones eran del grupo sanguíneo AB, los cuales son más vulnerables a ciertas bacterias,

tales como el *Pneumococcus* y la *Salmonella*, por no presentar anticuerpos anti-A y anti-B, dando una posible explicación a la baja frecuencia de personas en la actualidad con la combinación antigénica AB.

El reconocimiento de la evolución genética y el patrón de dispersión de las poblaciones evidenciado a través de la aplicación del HLA es fundamental para resolver problemáticas de investigación en el área de bioantropología; sin embargo, es necesario reconocer ciertos marcadores genéticos de alta variabilidad para lograr medir con éxito las diferencias interpopulacionales y determinar genealogías por medio de análisis filogenéticos (Rey, 2015).

2.4. ADN de microorganismos.

Siendo el ADN una fuente de información de tan amplia riqueza, la cual, como fue mencionado anteriormente, puede determinar aspectos de evolución humana y sus patrones de movilidad, es necesario tomar en cuenta que los microorganismos pueden arrojar datos útiles para las ciencias médicas, por medio de estudios multidisciplinarios en donde confluya la bioantropología, la paleomicrobiología, entre otras disciplinas. Es necesario destacar que, a través del ADN de los microorganismos, es posible detectar factores patogénicos en muestras antiguas; así mismo, la evolución de los microorganismos y establecer comparaciones con las formas patógenas actuales (Solórzano, Díaz, Smerling, Montiel y Malgosa; 2011). Teniendo en cuenta que las enfermedades siempre han estado presentes en el devenir del ser humano, es importante conocer la información que se pueda obtener a partir de los microorganismos, siendo el ADN el reservorio principal. Estudios presentados tales como el de Campillo y otros (1998) develan la existencia de la tuberculosis durante la época medieval.

En cuanto a las enfermedades infecciosas, en el caso es-

pecífico de la cavidad bucal, es necesario resaltar la caries dental, ya que es la enfermedad buco-dental más común y que se ha identificado fragmentos de ADN de *Streptococcus mutans*, su principal agente causal en muestras arqueológicas (Solórzano, Díaz, Smerling, y otros, 2011). Es por ello que, una vez localizada el ADN de la bacteria en la muestra arqueológica, la identificación del mapa genético y el análisis funcional del microorganismo, es posible determinar la paleopatología de la caries dental en todos sus aspectos.

3. LA ODONTOLOGÍA GENÓMICA. ODONTOLOGÍA DEL SIGLO XXI

La Odontología ha sido considerada una ciencia en constante evolución. Desde sus inicios como cirujanos barberos en la Edad Media, la necesidad de establecer protocolos científicos fue evidente dado el empirismo en las técnicas que, en muchos casos y por desconocimiento, conllevaba a resultados letales. Sin embargo, para el siglo XVIII, Pierre Fauchard, considerado el padre de la Odontología moderna, estableció ciertos parámetros sistemáticos en los procedimientos odontológicos, los cuales son los fundamentos que procuraron el establecimiento de la ciencia odontológica. La incorporación de los materiales dentales, así como la creación de instrumental y la introducción de la farmacología (anestésicos locales), permitieron el tratamiento curativo y preventivo de la caries dental y la enfermedad periodontal, siendo estas las enfermedades más comunes en el ámbito buco-dental.

El conocimiento de la secuencia completa del ADN nuclear humano, ha permitido el estudio genético de patologías bucodentales lográndose un avance diagnóstico impresionante, ya que pueden detectarse variables genotípicas que posteriormente se manifestarán en el fenotipo de una generación o de las subsiguientes como alteraciones de los tejidos duros y blandos de ca-

vidad bucal. Esta odontología genómica tiene 2 objetivos principales: la prevención y la predicción de las enfermedades bucales (Zerón, 2006).

La odontología genómica ha centrado en los últimos años sus estudios hacia las bacterias causantes de la enfermedad periodontal (Zerón, 2006) y la caries dental (Astorga y otros, 2015); patologías, que como se ha indicado en párrafos anteriores, son las más comunes en cavidad bucal y que aquejan a gran parte de la población (OMS, 2012). A su vez, con el mejoramiento del diagnóstico, conlleva a introducir nuevas terapias génicas, tal como la farmacogenética y otros tratamientos que sean menos tóxicos y dirigidos a un nivel casi individual y personalizado para los pacientes (Zerón, 2006).

Es importante mencionar que estos avances han permitido la evolución de muchos campos de estudio dentro de la odontología, así como disciplinas científicas afines, lo cual permite el manejo interdisciplinario de problemáticas de investigación. Entre las cuales pueden mencionarse la odontología forense y la bioantropología.

4. EL DIENTE COMO HERRAMIENTA BIOLÓGICA PARA RESGUARDAR EL ADN.

Los elementos dentarios están formados por cuatro tejidos: El esmalte, la dentina, el cemento radicular y la pulpa dental. Los tres primeros se caracterizan por estar formados por un alto grado de sustancia inorgánica (cristales de hidroxiapatita cálcica) y el último, la pulpa dental, es un tejido conectivo caracterizado por una densidad importante de células mesenquimáticas indiferenciadas. Dadas las características estructurales de los componentes de los dientes, en conjunto forman una protección de la pulpa dental, lo que puede traducirse en una preservación del material genético a agentes externos (Rodríguez, 2005). Te-

niendo en cuenta que se conoce la secuencia completa del ADN mitocondrial, muchos estudios se han valido de este conocimiento para analizar los haplogrupos y sus variaciones genéticas, determinando así sus orígenes, movimientos humanos migratorios y e incluso mutaciones y enfermedades, a partir de la obtención de ADN de dientes antiguos (Solórzano, Díaz, Montiel y otros, 2009).

4.1. Toma de muestras para el estudio de ADN en cavidad bucal.

En seres humanos vivos, la saliva es una fuente importante de material genético (Pandeshwar y Das, 2013), tiene como principales ventajas su recolección no invasiva, su fácil almacenamiento y se requiere poco material para obtener ADN, a diferencia de otros tipos de muestras. Existen diferentes métodos para obtener muestras de saliva. Entre ellos se menciona la obtención de saliva completa, la cual se recolecta indicándole al sujeto que se enjuague (con un colutorio) y escupa en un vaso. El efecto del enjuague bucal reduce el crecimiento bacteriano durante el transporte de la muestra (Pandeshwar y Das, 2013).

El análisis genético de la saliva permite reconocer fragmentos de interés en el genoma humano, en el genoma de bacterias de la microbiota bucal e incluso la presencia de virus, por su riqueza en ADN, ARN y proteínas.

Otro método ampliamente utilizado para la obtención de material genético es la recolección de células epiteliales descamadas de mucosa bucal por medio de citología exfoliativa (Omaña y Martínez, 2009), la cual es una técnica sencilla, mínimamente invasiva y relativamente económica que permite la obtención de material genético ampliamente informativo.

La citología puede realizarse de varias maneras: por aposición (frotar un trozo de la muestra en una lámina porta-objetos), el raspado, el cual consiste en frotar un baja-lengua o un hisopo

sobre la superficie de la lesión y posteriormente frotarlo en una lámina porta-objetos. Otras técnicas más específicas incluyen la utilización de kits o Citobrush, la cual utiliza el mismo principio del raspado, pero con un cepillo de cerdas muy suaves, para no modificar las células de la muestra durante la toma de la muestra (Omaña y Martínez, 2009). La identificación de ADN bacteriano en cavidad bucal permite determinar enfermedades, tales como: la caries dental y la enfermedad periodontal (Morillo, Lau, Sanz y otros, 2003).

Es importante destacar que a través del material genético obtenido a partir de la descamación de células epiteliales puede establecerse el diagnóstico precoz de ciertas lesiones en cavidad bucal, tales como papilomatosis, VPH, (Steinau y otros, 2011), cáncer bucal (Diniz, García, Crespo y otros, 2004), entre otras.

4.2. Toma de muestras para el estudio de ADN en restos antiguos.

Inicialmente, la evidencia evolutiva del hombre se basaba en los cambios morfológicos macroestructurales que se observaban en restos antiguos. La antropología física, cuyas técnicas incluyen las medidas antropométricas, osteométricas, entre otras, eran los métodos más factibles para determinar el transitar del hombre a través del tiempo. Sin embargo, la incorporación de la genética en la antropología biológica permite la recolección de evidencia genética en huesos e incluso, cálculo dental y piezas dentales.

La Antropología Biológica es posible gracias a los grandes beneficios de la PCR. La identificación de linajes a través del análisis de ADN mitocondrial o nuclear, a partir de restos óseos o dentales para extraer pequeños fragmentos de ADN y posteriormente secuenciarlo. Cabe destacar que, al momento de realizar el análisis de las muestras, hay que evitar a toda costa la contaminación con ADN contemporáneo, siguiendo los parámetros

propuestos por Pääbo y otros (2004) descritos seguidamente:

- Tener un área pre-PCR y post-PCR separadas e independientes. Si es posible, en diferentes extremos del edificio y diferentes pisos.
- Irradiar con luz UV todas las superficies de trabajo y materiales de laboratorio, posterior lavado con lavadina al 10% (ambos desnaturalizadores de ADN-ADNasa) antes de cada extracción o amplificación de las muestras.
- Utilizar pipetas y reactivos exclusivos para el análisis del ADN antiguo (ADNa), así como material descartable estéril.
- La implementación de barreras físicas correspondientes para cada clínico (tapabocas, gorro, bata descartable de laboratorio, lentes, entre otros) y cambiarlos frecuentemente.
- Realizar las reacciones de PCR en campana de flujo laminar horizontal bajo flujo de aire positivo a través de un filtro HEPA en un ambiente estéril equipado con luz UV.
- Incluir un control negativo y un blanco de extracción para identificar falsos positivos, y contaminación con ADN exógeno.
- Cada extracción de ADNa debe realizarlas un único investigador, para evitar que se contamine la muestra.

Es necesario tener en consideración el buen uso de la PCR, ya que puede ayudar a los investigadores en biomedicina, y en este caso en específico, a los investigadores en antropología biológica, a obtener más datos de las muestras antiguas de poblaciones humanas, permitiendo tener un panorama más acertado y contrastando con otras fuentes de información disponibles. Todo esto, con el fin de dar respuesta a las grandes interrogantes que se han generado sobre nuestros orígenes en la tierra (Izaguirre, Durán y De La Rúa, 1998; Korlevic y otros, 2015). En el caso de muestras esqueléticas, es recomendable obtener una muestra ósea

de al menos 2 cm², la cual debe ser limpiada por abrasión con un arenador con el fin de asegurarse la eliminación total de ADN moderno (Izaguirre, Durán y De La Rúa, 1998).

La variabilidad genética de grupos humanos puede visualizarse gracias a la toma de muestras en restos esqueléticos, ya sean antiguos o actuales, por medio de la amplificación del ADN mitocondrial por medio de la PCR. Sin embargo, estas muestras deben encontrarse en buen estado de preservación, para que el material genético sea de la mejor calidad posible (Izaguirre, Durán y De La Rúa, 1998).

Para muestras dentarias, se toman en consideración ciertos aspectos que puedan afectar la calidad del material genético contenido en las mismas: que no posean lesiones cariosas, fracturas demasiado importantes que hayan contribuido a la contaminación del material genético, ápices abiertos, entre otros. Es necesario procesar la muestra a través de métodos químicos (ácido acético al 25%, ácido clorhídrico al 15%) que inactiven el ADN superficial. Posteriormente, se sumergen en una solución de etanol al 70% y agua destilada estéril. Y como paso final, la muestra dental se irradia con luz UV de 254 nm. (Izaguirre, Durán y De La Rúa, 1998; Damgaard y otros, 2015). La muestra es procesada, pulverizando el fragmento seleccionado de la pieza dentaria, se decanta en un tubo de ensayo plástico y se almacena a bajas temperaturas hasta el momento en el que se proceda a los procesos de extracción, purificación y amplificación de ADN.

Se ha comprobado que el material genético procedente de piezas dentales tiene como ventaja la mejor preservación del ADN y menos riesgo de haber sido contaminado, por lo cual, se encuentra en mejor condición que el ADN que se encuentran en restos arqueológicos de huesos largos, los cuales tienen mayor riesgo de presentar contaminación del suelo, entre otros factores que puedan alterarlo.

Al momento de obtener el material genético, se hace per-

tinente, ya que la literatura no especifica protocolos establecidos, el uso de instrumental odontológico (desde la extracción de la pieza dentaria del alveolo con fórceps hasta el abordaje cameral y extracción del polvo dentario utilizando fresas de diferentes formas). Esto con el fin de que exista un contacto mínimo por parte del operador con las muestras (Díaz, 2009).

4.3. Paleo-microbiología.

Dado que el ADN de algunas especies microbianas parece ser que puede sobrevivir cerca de 20.000 años, es posible obtener secuencia de fragmentos cortos de ADN obtenidos por PCR de muestras genéticas para determinar posibles afecciones producidas por agentes patógenos en restos antiguos. Al existir reservorios importantes de material genético, mencionados en la sección anterior del presente trabajo, existe la posibilidad de amplificar y replicar cadenas de ADN microbiano antiguo para su estudio. Teniendo esto en cuenta, la paleo-microbiología es una disciplina donde confluyen herramientas metodológicas de la antropología y la microbiología, con el fin de dar respuesta y reconstrucción a la epidemiología de enfermedades de la época antigua hasta nuestros días, las cuales pueden contribuir a establecer medidas de prevención (Ribas y otros, 2013; Warinner, Speller y Collins, 2014).

Cabe destacar que, entre las enfermedades que han aquejado a la humanidad desde la antigüedad, la cavidad bucal ha sido un sitio blanco dada la susceptibilidad de la misma por la inexistencia de cuidados específicos y la microbiota habitual con capacidad patógena. Enfermedades como la caries dental y la enfermedad periodontal son originadas por esta microbiota, que debido a factores externos producen ciertas complicaciones como abscesos, fistulas, quistes, entre otros, las cuales dejan secuelas con evidencia tanto macro como microestructural (Ribas y otros, 2013; Warinner, Speller y Collins, 2014).

Debido a la prácticamente inexistente higiene bucal, la acumulación de cálculo dental es constante en los restos humanos antiguos. El cálculo dental es un depósito de microorganismos antiguos; es por ello que, a través de procesos químicos específicos, es posible identificar microorganismos que quedaron fosilizados en la matriz del cálculo utilizando tinción de Gram y acidrina fluorescente naranja, entre otras sustancias (Moolya y otros, 2010).

Una vez extraído el cálculo dental de las muestras arqueológicas humanas, puede procesarse, como lo hicieron Linossier, Aspillaga y Gajardo en 1988, triturándolo en un mortero de porcelana, para luego incluirlo en una suspensión de suero fisiológico; para finalmente, realizar un frotis y utilizar las tinciones correspondientes en las placas de microscopio. Es necesario tomar en cuenta que deben realizarse controles de contaminación bacteriana en cultivos enriquecidos con agar-sangre para verificar otros agentes que no pertenezcan a la muestra. Dichos controles deben provenir de cálculo dental de sujetos vivos. Por medio de estos hallazgos, es posible incluso, determinar las diferentes microbiota bacterianas antiguas y su evolución producto de los cambios alimenticios del ser humano con el pasar del tiempo. (Adler y otros, 2013)

Finalmente, es necesario acotar la importancia de la multidisciplinariedad, la antropología biológica ha demostrado ser una disciplina ejemplar en la cual pueden confluír elementos teóricos y prácticos de diferentes ramas del saber: arqueología, etnología, paleo-microbiología, biología molecular y celular, genética, odontología, entre otras. Su importancia radica en cómo diferentes disciplinas, desde sus distintos enfoques, pueden observar un objeto de estudio en particular y complementarse para dar respuestas. Es por ello que, a través de los estudios demarcados en este trabajo, puede evidenciarse de manera tangible la relación estrecha entre la antropología biológica y el nuevo paradigma de

la odontología genómica.

5. CONCLUSIONES

La antropología biológica, interpretada como un área del conocimiento que puede tanto valerse de otras ciencias naturales, como acompañar a otras disciplinas, ha demostrado ser una herramienta útil en la biomedicina, sobre todo, en odontología. Los avances tecnológicos y diferentes aplicaciones de la biología molecular en la odontología han permitido abordar al aparato dental desde otra perspectiva: la genética. Los hallazgos en restos arqueológicos humanos, haciendo especial hincapié en las piezas dentarias (tomadas como reservorios elementales de ADN antiguo), han dado luces a los investigadores sobre cómo vivían los grupos humanos del pasado, sus movimientos migratorios e incluso, determinando la genética de poblaciones a través de su variabilidad.

El abordaje interdisciplinario utilizando herramientas de la antropología, odontología y genética aclara el panorama geohistórico de las sociedades, generando aportes trascendentales sobre la variabilidad poblacional prehispánica, colonial y contemporánea, por ejemplo, en América y específicamente en la Cordillera Andina de Mérida, Venezuela, donde existe abundante material de estudio. Es importante destacar que se seguirán descubriendo más informaciones de nuestro pasado conforme avance el tiempo, ya que la tecnología, tanto en la odontología como en la antropología biológica, sigue en una constante innovación y mejoramiento, presentando técnicas más precisas cada vez.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, C., DOBNEY, K., WEYRICH, L., KAIDONIS, J., WALKER, A., HAAK, W., BRADSHAW, C., TOWNSEND, G., SOLTY-SIAK, A., ALT, K., PARKHILL J., COOPER, A. 2013. "Se-

- quencing ancient calcified dental plaque shows changes in oral microbiota with dietary shifts of the Neolithic and Industrial revolutions”. En: *Nature Genetics*, 45 (4), pp. 450-455.
- AL SALMI, I., METRY, A., AL ISMAILI, F., HOLA, A., SHAHEEN, F., FOKHOURY, H., HANNAWI, S. 2017. “Epidemiology of Human Leukocyte Antigens among Omani Population”. En: *Saudi Journal of Kidney Diseases and Transplantations*, 28 (5), pp. 1021-1026. Disponible en línea: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/28937058>
- ANDERSON, S., BANKIER, A., BARRELL, B., DE BRUIJN, M., COULSON, A., DROUIN, J., EPERON, I., NIERLICH, D., ROE, B., SANGER, F., SCHREIER, P., SMITH, A., STANDEN, R., YOUNG, I. 1981. “Sequence and organization of the human mitochondrial genome”. En: *Nature*, 290, pp. 457-465. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/232762992_Sequence_and_organization_of_the_human_mitochondrial_genome
- ASTORGA, B., BARRAZA, C., CASALS, J., CISTERNA, M., MENA, D., MORALES, F., GONZÁLEZ S., OLIVEIRA, O., MONCADA, G. 2015. “Avances en el estudio de la diversidad bacteriana oral asociada a caries dental mediante el estudio genómico”. En: *International Journal of Odontostomatology*, 9 (3); pp. 349-356. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-381X2015000300002
- BARZUNA, L. 2003. “Determinación de HLA en estudios de poblaciones y migraciones humanas”. En: *Revista Médica del Hospital Nacional de Niños*, 38 (1-2). Disponible en: http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1017-85462003000100003
- BELDA-FERRE, P., ALCARAZ, L., CABRERA-RUBIO, R., ROMERO, H., SIMÓN-SORO, A., PIGNATELLI, M., MIRA, A. 2012. “The oral metagenome in health and disease”. En: *The International Society for Microbial Ecology Journal*, 6. 46-56. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/51454877_The_oral_metagenome_in_health_and_disease
- CAMPILLO, D., BAXARIAS, J., GARCÍA, A., GONZÁLEZ, J., TUDÓ, G., GARCÍA-BOUR, J., PÉREZ-PÉREZ, A., TUR-

- BÓN, D. 1996. "El ADN confirma la presencia y expansión de la tuberculosis en el medioevo". En: *Empúries*, 51, pp. 257-265. Disponible en línea: <https://www.raco.cat/index.php/Empuries/article/viewFile/118530/288400>
- CHECA, M. 2007. "Polimorfismos genéticos: importancia y aplicaciones". En: *Revista del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias*, 20 (3), pp. 213-221. Disponible en línea: <http://www.medigraphic.com/pdfs/iner/in-2007/in073h.pdf>
- CRESPO, C., DEJEAN, C., POSTILLONE, M., LANATA, J., CARNESE, F. 2010. "Historias en código genético. Los aportes de los estudios de ADN antiguo en antropología y sus implicancias éticas". En: *Runa*, XXXI (2), pp. 153-174. Disponible en línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282010000200002
- DAMGAARD, P., MARGARYAN, A., SCHROEDER, H., ORLANDO, L., WILLERSLEV, E., ALLENTOFT, M. 2015. "Improving access to endogenous DNA in ancient bones and teeth". En: *Scientific Reports*, (5).
- DE LA RÚA, C. 1993. "Reconstrucción biológica de las poblaciones humanas del pasado: nuevas perspectivas". En: *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, (1), pp. 265-278. Disponible en línea: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/cuadernos-de-arqueologia/article/view/27835>
- DÍAZ, N. 2009. Bahía de Alcúdia, Mallorca: un crisol genético en el mediterráneo. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. España.
- DINIZ, M., GARCÍA, A., CRESPO, A., MARTINS, J., GÁNDARA, J. 2004. "Aplicaciones de la citología exfoliativa en el diagnóstico de cáncer oral". En: *Revista de Medicina Oral, Patología Oral y Cirugía Bucal*, N 9, pp. 355-361. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1698-44472004000400014
- KORLEVIC, P., GERBER, T., GANSAUGE, M., HAJDINJAK, M., NAGEL, S., AXIMU-PETRI, A., METER, M. 2015. "Reducing microbial and human contamination in DNA extractions from ancient bones and teeth". En: *BioTechniques*, 58, pp. 87-93. Disponible en línea: <http://www.biotechniques.com/arti->

cle/114320

- LABAJO, E. 2009. "Métodos de necroidentificación individual en Odontostomatología". En: Gaceta Dental, 207, pp. 238-247. Disponible en línea: <https://www.aacademica.org/elenalabajogonzalez/24.pdf>
- LINOSSIER, A., ASPILAGA, E., GAJARDO, M. 1988. "Hallazgo de bacterias comensales de la cavidad oral en tártaro dental de restos óseos de indígenas chonos". En: Revista Chilena de Antropología, 7, pp. 123-128.
- MAGALLANES, M., CARMONA, B., ÁLVAREZ, M. 2010. "Aislamiento y caracterización parcial de células madre de pulpa dental". En: Revista Odontológica Mexicana, 14 (1); pp. 15-20. Disponible en línea: <http://www.medigraphic.com/pdfs/odon/uo-2010/uo101c.pdf>
- MONTALVO, A., FRAGA, J., ROMERO, J., MONZOTE, L., MONTANO, I., DUJARDÍN, J. 2006. "PCR-RFLP/Hsp70 para identificar y tipificar Leishmania de la región neotropical". En: Revista Cubana de Medicina Tropical, 58 (3), pp. 226-234. Disponible en línea: http://www.bvs.sld.cu/revistas/mtr/vol58_3_06/mtr09306.htm
- MONTIANO, L. 2010. El conocimiento de las poblaciones del pasado a través de restos óseos: estudio de la patología oral de la población hispanomusulmana de San Nicolás de Ávila (SS. XII-XVI). Tesis de pregrado, Universidad Autónoma de Madrid, España. Disponible en línea: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/7746/42987_Montiano_Torres_Lucia.pdf?sequence=1
- MOOLYA, N., THAKUR, S., RAVINDRA, S., SETTY, S., KULKARNI, R., HALLIKERI, K. 2010. "Viability of bacteria in dental calculus-A microbiological study". En: Indian Society of Periodontology, 14 (4).
- MORAGA, M.; ASPILLAGA, E.; SANTORO, C.; STANDEN, V.; CARVALLO, P.; ROTHHAMMER, F. 2001. "Análisis de ADN mitocondrial en momias del norte de Chile avala hipótesis de origen amazónico de poblaciones andinas". En: Revista Chilena de Historia Natural, 74, pp. 719-726. Disponible en línea: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/121942>

- MULLIS, K., FALOONA, F., SCHARF, S., SAIKI, R., HORN, G., ERLICH, H. 1986. "Specific Enzymatic Amplification of DNA In Vitro: The Polymerase Chain Reaction". En: Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, 1 (1), pp. 263-273. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/19683063_Specific_Enzymatic_Amplification_of_DNA_In_Vitro_The_Polymerase_Chain_Reaction
- NORES, R., DEMARCHI, D. 2011. "Análisis de haplogrupos mitocondriales en restos humanos de sitios arqueológicos de la provincia de Córdoba". En: Revista Argentina de Antropología Biológica, 13 (1), pp. 43-54. Disponible en línea: <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/386>
- OLIVERA, M., GIRALDO, DI-LORENZO, C. 2011. "Identificación por PCR de *Brucella canis* en sangre y leche canina. Reporte de un caso". En: Archivos de Medicina Veterinaria, 43 (3), pp. 295-298. Disponible en línea: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-732X2011000300012
- OMAHÑA, C., MARTÍNEZ, N. 2009. "Importancia del estudio citológico en el diagnóstico precoz de lesiones orales". En: Revista del Ateneo Argentino de Odontología, XLVIII (1), pp.18-23.
- OMS. 2012. Salud bucodental. Nota informativa 318. Disponible en línea: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs318/es/>
- PÄÄBO, S., POINAR, H., SERRE, D., JAENICKE-DESPRÉS, V., HEBLER, J., ROHLAND, N., KUCH, M., KRAUSE, J., VIGILANT, L., HOFREITER, M. 2004. "Genetic analyses from ancient DNA". En: Annual Reviews of Genetics, 38, pp. 645-679. Disponible en línea: https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.genet.37.110801.143214?rfr_dat=cr_pub%3Dpubmed&url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori%3Arid%3Acrossref.org&journalCode=genet
- PANDESHWAR, P., DAS, R. 2014. "Role of oral fluids in DNA investigation". En: Journal of Forensic and Legal Medicine, 22, pp. 45-50. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/260023015_Role_of_oral_fluids_in_DNA_inhttps://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15568989vestigations
- PÉREZ, I., AGUILAR, A., TAPIA, M., BARRERO, M., ALONSO, G. 2012. "Era Biotecnológica: Usos y aplicaciones de la Biología

- Molecular en la tecnología de alimentos”. En: Memorias del Instituto de Biología Experimental, 6, pp. 53-56. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/235990787_Era_Biotecnologica_Usos_y_Aplicaciones_de_la_Biologia_Molecular_en_la_Tecnologia_de_Alimentos
- REY, D. 2016. Estudio genético HLA en poblaciones iraníes: epidemiología, antropología y farmacogenética. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, España. Disponible en línea: <http://eprints.ucm.es/38916/1/T37707.pdf>
- RODRÍGUEZ, C. 2005. “La antropología dental y su importancia en el estudio de grupos humanos”. En: Revista de la Facultad de Odontología de la Universidad de Antioquia, 16 (1 y 2), pp. 52-59. Disponible en línea: <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/odont/article/view/3219/0>
- RIBAS, C., CHIMENOS, E., ADSERIAS, M., HOSPITAL, A. 2013. “Paleomicrobiología: revisión bibliográfica”. En: Actas del XI Congreso Nacional de Paleopatología. Disponible en línea: http://www.uam.es/otros/sepal/actas/actas_files/trabajos/11_Andorra/Ribas%20et%20al.pdf
- ROMERO-SALAZAR, D., HERNÁNDEZ-SOLÍS, S., RUEDA-GORDILLO, F. 2013. “Identificación mediante PCR de Candida Albicans aisladas de conductos radiculares necróticos”. En: Revista Odontológica Latinoamericana, 5 (2), pp. 51-55. Disponible en línea: <http://www.odontologia.uady.mx/revistas/rol/pdf/V05N2p51.pdf>
- SOLÓRZANO, E., DÍAZ, N., MONTIEL, R., MALGOSA, A. 2009. “Análisis del ADN mitocondrial de tres series antiguas mexicanas”. En: Estudios de Antropología Biológica, XVI, (I), pp. 243-259. Disponible en línea: <http://www.journals.unam.mx/index.php/eab/article/view/27243>
- SOLÓRZANO, E., DÍAZ, N., SMERLING, A., MONTIEL, R., MALGOSA, A. 2011. “Rastreo genético del Streptococcus mutans”. En: Acta Odontológica Venezolana, 49 (2). Disponible en línea: <https://www.actaodontologica.com/ediciones/2011/2/art-12/>
- STEINAU, M., REDDY, D., SUMBRY, A., REZNIK, D., GUNTHEL, C., DEL RIO, C., LENNOX, J., UNGER, E., NGUYEN, M. 2012. “Oral sampling and human papillomavirus genotyping in

- HIV-infected patients”. En: *Journal of Oral Pathology y Medicine*, 41 (4), pp. 288-291. Disponible en línea: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22082117>
- STONE, A., STONEKING, M. 1993. “Ancient DNA from a Pre-Columbian Amerindian population”. En: *American Journal of Physical Anthropology*, 92, pp. 463-471. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/14902174_Ancient_DNA_from_a_Pre-Columbian_Amerindian_population
- TAMAY DE DIOS, L., IBARRA, C., VELASQUILLO, C. 2013. “Fundamentos de la reacción en cadena de la polimerasa (PCR) y de la PCR en tiempo real”. En: *Investigación en Discapacidad*, 2 (2), pp. 70-78. Disponible en línea: <http://www.medigraphic.com/pdfs/invd/ir-2013/ir132d.pdf>
- THORSBY, E. (2011). “On the future of HLA”. *Tissue Antigens*. 78. 229-240. Disponible en <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21929571>
- WARINNER, C., SPELLER, C., COLLINS, M. 2014. “A new era in palaeomicrobiology: prospects for ancient dental calculus as a long-term record of the human oral microbiome”. En: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B: Biological science*.
- WATSON, J. (2006). *Biología molecular del gen*. Editorial Médica Panamericana.
- ZERÓN, A. (2006). “Odontología genómica. La medicina oral del siglo XXI”. *Revista Asociación Dental Mexicana*. LXIII (2). 52-61. Disponible en <http://www.medigraphic.com/pdfs/adm/od-2006/od062c.pdf>

Boletín Antropológico

EL ESTUDIO DEL RITUAL EN LA ESCUELA DE MANCHESTER*1

KORSBAEK, LEIF

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Correo electrónico: leifkorsbaek1941@gmail.com

RESUMEN

El artículo inicia con una breve discusión del lugar que ocupa el estudio del ritual en la tradición de la antropología británica, después de lo cual se presentan las características generales de la Escuela de Manchester. En el cuerpo del artículo se presenta la carrera del estudio del ritual en la tradición de la Escuela de Manchester, con atención a los principales investigadores de dicha escuela que han estudiado el ritual (que son prácticamente todos): Max Gluckman, Victor Turner y, más recientemente, Richard Werbener, Don Handelmann y Bruce Kapferer, entre otros. La contribución específica de la Escuela de Manchester en el estudio del ritual ha sido la atención prestada al aspecto político y secular del ritual.

PALABRAS CLAVE: Ritual, antropología, sociología, Escuela de Manchester, colonialismo.

THE STUDY OF THE RITUAL IN THE MANCHESTER SCHOOL

ABSTRACT

The article sets out with a brief discussion of the place ritual occupies in the British anthropological tradition, whereupon the general characteristics of the Manchester School are presented. The body of the article speaks about the study of ritual in the historical development of the Manchester School, with special attention to the members of the Manchester School that have studied ritual (that is, virtually all of them): Max Gluckman, Victor Turner and, more recently, Richard Werbner, Don Handleman and Bruce Kapferer, among others. The specific contribution of the Manchester School to the study of ritual has been the attention directed toward the political and secular aspects of ritual.

KEY WORDS: ritual, anthropology, sociology, the Manchester School, colonialism.

*Fecha de recepción: 04-02-2019. Fecha de aceptación: 10-06-2019.

1.- INTRODUCCIÓN

El ritual es uno de los objetos predilectos de estudio de la Escuela de Manchester, y el estudio del ritual lo encontramos prácticamente en todos los integrantes de la escuela, a partir de su fundador Max Gluckman. Encontramos rasgos compartidos entre todos, pero también algunas características que demuestran algunas diferencias. De por sí, el ritual es un viejo best-seller en la antropología social (y cultural) británica, y contamos con un sinnúmero de diferentes presentaciones, descripciones y análisis, y podemos preguntar con cierta razón: ¿qué es el ritual?

De un diccionario de religiones encontramos la siguiente definición: “Rito: a) Ceremonia o costumbre religiosa, b) A veces es sinónimo de liturgia, es decir, un conjunto de ceremonias, oraciones y prácticas culturales” (Royston Pike, 1986: 396); y un diccionario de antropología lo define así: “Ritual: Se refiere, en sentido estricto, a actos prescritos y formales que tienen lugar en el contexto del culto religioso: una misa cristiana, por ejemplo, o un sacrificio a los espíritus de los antepasados” (Buckser, 2000: 450). Pero, recordando que la Escuela de Manchester pertenece a la tradición británica, podemos buscar las huellas del ritual en aquella tradición.

2. LA ANTROPOLOGÍA BRITÁNICA Y EL ESTUDIO DEL RITUAL

La antropología está inextricablemente relacionada con la alteridad, que en el caso británico se manifiesta en el imperio británico, un imperio que se relaciona íntimamente con el control marítimo. Si buscamos un acta de nacimiento de la antropología británica, nos puede servir la fecha del 1589 cuando la armada británica le arrebató a la española el control de los siete mares, con la debacle de la *armada invencible* de Felipe II la noche que

nació Thomas Hobbes en 1589, y luego su desarrollo siguió el ritmo de crecimiento del imperio, empezando con la adquisición de Jamaica en 1676 y terminando con un imperio en el cual el sol nunca se ponía, el imperio más grande que el mundo ha visto. Así que podemos decir que “la antropología nació como parte del colonialismo británico” (Korsbaek, 2016a), pero me parece importante también subrayar que la antropología británica se desarrolló paralelamente con el estado de bienestar.

Acercándonos un poco más a las características de esta antropología británica, podemos decir que “connota un conjunto de nombres, un campo limitado de especialidades etnográficas regionales, una lista de monografías centrales, una forma de proceder característica y una serie concreta de problemas teóricos” (Kuper, 1977: 223), lo que sí es cierto; pero, mientras que la antropología cultural norteamericana debe su existencia a un deseo anticuario de rescatar las culturas indígenas antes de que desaparecieran y la etnología francesa surge de un intento filosófico por ordenar el mundo, la antropología social británica nació a partir de una necesidad práctica, la necesidad de sistematizar la administración de las colonias de este imperio británico, un proceso de sistematización práctica del cual emanó la idea de *colonialismo indirecto*.

Es en todo un asunto práctico, pues “el inglés teme a los grandes esquemas intelectuales, es cuidadoso hasta el punto de la pedantería de la traducción correcta. Su fuerza está en el trabajo de campo, su debilidad en el ordenamiento esquemático” (Douglas, 2003: 131), en lo que coincide Edmund R. Leach, en una comparación del estilo británico y el francés, que “desde hace más de medio siglo la antropología británica se ha distinguido por la calidad de sus descripciones y análisis etnográficos. Pero esta inclinación por el empirismo ha limitado sus objetivos” (Leach, 1970: 8).

En la tradición de la antropología británica, el estudio del

ritual ha sido una constante a través de todos los diversos paradigmas teóricos y metodológicos. Los evolucionistas eran fuertemente etnocéntricos y tenían teorías especulativas acerca de la diferencia entre la religión de “nosotros” y la religión primitiva de “los otros”. Pero realmente no tiene mucho sentido discutir los detalles en sus teorías acerca de la religión y la cultura.

Es cierto que Max Gluckman declara que “yo también soy evolucionista” (1972: 1), pero tiene más importancia aquí discutir las teorías post-evolucionistas del ritual, es decir las teorías funcionalistas de Malinowski y estructural-funcionalistas de Radcliffe-Brown. Ambas teorías se manifiestan muy temprano, la de Malinowski ya en su primera publicación, en la cual analiza el ritual Intichiuma y donde declara que “se puede mostrar que el objetivo directo de estas ceremonias implica el alcanzar los principales fines económicos de una comunidad salvaje, y que los aborígenes a veces utilizan esas ceremonias directamente para fines prácticos” (Malinowski, 1914: 213). La teoría del ritual de Radcliffe-Brown la encontramos en su tesis doctoral de 1922, donde declara que

(...) utilizando el término función social para denotar los efectos de una institución (costumbre o creencia) en cuanto tenga que ver con la sociedad o su solidaridad o cohesión, la hipótesis del presente capítulo se puede resumir brevemente en la declaración de que la función social de las costumbres ceremoniales de los habitantes de las Islas Andamanesas sea el mantenimiento y la transmisión de una generación a la siguiente de las disposiciones emocionales de las cuales la sociedad (tal como está constituida) depende para su existencia. (Radcliffe-Brown, 1930: 234).

Se nota que Radcliffe-Brown en este texto (y en otros) no utiliza la expresión de ritual, sino *costumbre ceremonial*. Existe una muy interesante comparación de las teorías de Malinowski

y Radcliffe-Brown, donde concluye el autor que mientras que el ritual en la teoría de Malinowski pretende resolver tensiones a nivel individual, en la mente de Radcliffe-Brown se trata de tensiones a nivel de sociedad, o bien, de sistema social (Homans, 1941). Adelantándonos un poco, podemos decir que uno de los avances de la Escuela de Manchester es haber creado una antropología dialéctica que articula los dos niveles.

3.LA ESCUELA DE MANCHESTER

En 1948 se le encargó al antropólogo sudafricano Max Gluckman establecer un departamento de estudios sociales en la Universidad de Victoria en Manchester. Por un lado, es de notarse que no se trataba de un departamento de antropología, tal como casi siempre se piensa, sino de un departamento de antropología y sociología, lo que evidentemente tiene sus implicaciones. Por otro lado, hay que mencionar que antes de 1948 el planeado departamento ya contaba con una larga historia de gestión en el Instituto Rhodes-Livingstone en la entonces colonia británica de Rhodesia del Norte, ahora Zambia².

Existe un estilo “Manchester”, que tal vez lleva las huellas del pensamiento de Godfrey Wilson, el fundador académico y primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, pero se expresa con cristalina claridad en un plan de trabajo que formuló Max Gluckman ya en 1945, tres años antes del nacimiento de la escuela en Manchester, un punto de vista que sería desarrollado más conspicuamente en sus estudios de los “rituales de rebelión” (Gluckman, 1954):

Tengo que enfatizar que no percibo los procesos sociales que obran como totalmente desintegradores. Subrayo eso de manera explícita, porque uno de mis colegas pensaba que no lo había expresado con claridad. Toda mi formulación del problema depende de que se reconozca que existe una sociedad centroafricana de grupos culturales

heterogéneos de europeos y africanos, con una estructura social y normas de conducta definidas, no obstante que tiene muchos conflictos e instancias de desajuste. Los problemas planteados para las áreas urbanas indican con claridad que estoy consciente de que están emergiendo nuevos agrupamientos y relaciones, tal vez desgarrados por conflictos” (Gluckman, 1945: 9).

Por un lado, “la Escuela de Manchester es parte de la antropología social británica” (Korsbaek, 2016c: 80), no solamente nació por iniciativa del gobierno imperial británico en una colonia, prácticamente todos sus integrantes habían recibido su formación en universidades británicas y en sus cabezas tampoco cabía duda acerca de su propia “britanidad”, sus planteamientos y enfoques eran netamente británicos. No obstante, la formación de sus integrantes en universidades británicas, prácticamente todos bajo la sabiduría funcionalista o bien estructural-funcionalista o, en algunos casos, bajo la sabiduría agonizante de un evolucionismo bien británico, la Escuela de Manchester logra distinguirse de la ortodoxia de la tradición británica, y crear su muy reconocible y propio “estilo”.

Los problemas que tratan las investigaciones del Instituto Rhodes-Livingstone provienen claramente de la tradición británica en la antropología, una tradición fundada por los dos padres fundadores Radcliffe-Brown y Malinowski pero desarrollada con mayor importancia por sus alumnos, y al mismo tiempo se detecta un cambio en la formulación de los problemas. Sobre todo, hay una relación muy poco clara con la tradición antropológica de Oxford, de donde había obtenido su grado de doctor Max Gluckman, y un buen número de los antropólogos del Rhodes-Livingstone Institute.

Mientras que las dos obras fundacionales de la tradición británica de 1922, las tesis de Malinowski y Radcliffe-Brown, fueron ambas descripciones y análisis de sociedades isleñas, lo que probablemente haya seducido a los británicos a pensar en las

comunidades como islas, aisladas del mundo a su alrededor, el universo de Gluckman y el Instituto Rhodes-Livingstone es un sistema social que contiene comunidades negras y sociedad blanca:

Como resultado de las nuevas condiciones económicas, los zulu han sido atraídos por las organizaciones industriales y urbanas en las cuales participan juntos con otros bantú. Al analizar el equilibrio en la actualidad, mostré de qué manera la dicotomía de la vida de los braceros les produce forzosamente un conflicto entre su lealtad hacia su jefe y hacia un sindicato. Describí las nuevas condiciones bajo las cuales el jefe tiene que representar los intereses de su pueblo. Es claro que los zulu cada día más se asociarán con otros obreros bantú o aún con obreros de otros grupos étnicos (“color groups”), en movimientos de reivindicación industrial. Hasta qué grado los jefes pueden seguir resistiendo este movimiento, sin que su pueblo los abandone, es una cuestión problemática. (Gluckman, 1958: 44).

Ronald Frankenberg nos ofrece una radiografía de la antropología de Max Gluckman en los años del Instituto, pues “la mejor manera de explorar algunas de las demás visiones de Gluckman y sus interrelaciones es a través de su Análisis de una situación en el país zulú moderno, en el cual vemos el análisis de una paradoja,

... una preocupación por el proceso social (a diferencia de la más común sociología de los atributos individuales); el desarrollo de las ideas de la contradicción y lo que Gluckman llama la separación (cleavage, comparable a la contradicción antagonística de algunos marxistas, y a la contradicción principal de Mao); y la interrelación de la cooperación y el conflicto. Todo eso es logrado de una manera parecida al 18 Brumario de Marx y los encuentros de Goffman, por una observación directa detallada y teóricamente informada”. (Frankenberg, 1982: 4).

4.EL RITUAL EN LA ESCUELA DE MANCHES- TER

La Escuela de Manchester fue en muy alto grado creación de Max Gluckman, tanto en su desarrollo en la Universidad de Victoria en la Ciudad de Manchester como en su inicio en el Instituto Rhodes-Livingstone en la entonces Rhodesia del Norte (hoy la República de Zambia), y podemos empezar nuestra búsqueda de estudios del ritual en la temprana producción de Max Gluckman.

Se mencionó que uno de los rasgos que destaca a la Escuela de Manchester en el marco de la tradición británica es su dedicación a la dimensión histórica, a diferencia de los ortodoxos británicos, que son científicos, positivistas y anti-históricos. Hasta tal grado llega el respeto de Max Gluckman por la dimensión histórica que su primer texto importante es realmente un texto histórico -su contribución a *Sistemas políticos africanos*- al cual se ha visto obligado a anexar un marco teórico, su artículo conocido como “el puente”. Ambos textos fueron publicados originalmente en 1940 –en un momento en el cual Max Gluckman se desempeñaba como director del Instituto Rhodes-Livingstone- y ambos están repletos de comentarios acerca del ritual, no obstante que ninguno de los dos está dedicado principalmente a este problema.

En *Sistemas políticos africanos* (Gluckman, 2010: 99) leemos que

(...) el ritual de estas ceremonias nacionales era similar al de las ceremonias tribales de los tiempos de antes de Shaka, pero Shaka las militarizó y los hombres desfilaron para ellas en regimientos. Las ceremonias se habían diseñado sobre todo para fortalecer a los zulú a expensas de los otros pueblos que simbólicamente los atacaban. Era ésta la orientación militar de la cultura zulú bajo el rey que la unificaba grandemente al pueblo. Un hombre

era llamado isihlangu senkosi (el escudo de guerra del rey). Los valores dominantes de la vida zulú eran aquellos del guerrero, y eran satisfechos en el servicio en las barracas del rey y en sus guerras. Hoy día los hombres viejos cuando hablan de sus reyes se emocionan y se alegran cantando las canciones y los bailes del rey, y todos los zulús tienden, durante la conversación a deslizarse hacia los cuentos de las guerras del rey y los asuntos de su corte.

En esta breve cita ya se vislumbran varios hechos que caracterizarán el análisis del ritual en la Escuela de Manchester: en primer lugar, es un análisis del ritual no por sí mismo sino por el interés político que tiene el ritual; en segundo lugar, mientras que la antropología política británica es de un estilo anti-histórico (o, por lo menos, ahistórico), el análisis que Max Gluckman lleva a cabo del ritual se inscribe en la dimensión histórica; y en tercer lugar, mientras que Radcliffe-Brown en 1937 había declarado que el concepto de “cultura” es una pérdida de tiempo, convirtiendo de esta manera la antropología social británica en sociología comparativa, Max Gluckman presta mucha atención a los valores culturales. El trozo citado no es el único lugar en Sistema políticos africanos donde Gluckman menciona el ritual, pero es representativo de lo que será el temprano estilo manchesteriano.

También en la otra parte de este texto doble, en “El análisis de una situación social en el País Zulú moderno”, artículo que es en mi opinión el más importante de la Escuela de Manchester, pues en él se define tanto la sociedad plural como el método de análisis situacional, leemos que:

(...) así muchos grupos paganos Zulú se unen a sectas separatistas porque ellas practican las costumbres Zulú y son fuertemente hostiles al grupo blanco. No se dan cuenta que esta es la razón por la cual lo hacen. Similarmente, Wagner destaca que Bantú Kavirondo realiza ciertos ritos para desafiar al grupo cristiano Karivondo,

pero está claro de sus textos posteriores que esto también tiene un significado anti-blanco. (Gluckman, 1958: 92).

En trabajos posteriores se esfuerza Max Gluckman por llegar en el estudio de los rituales a una claridad conceptual, estableciendo una distinción entre el ritual y la ceremonia: “el ritual se distingue por el hecho de que se refiere a nociones místicas, que son patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles; cualidades, o parte de ellas, que no se derivan de la observación o que no pueden ser lógicamente inferidas de ellas; cualidades que los fenómenos no poseen” (Gluckman, 1962: 22), mientras que la ceremonia se lleva a cabo en un ambiente carente de nociones místicas. Recordando que la Escuela de Manchester es una escuela de antropología y sociología, donde la antropología tiende a respetar la división social de trabajo en la tradición británica y dedicarse a la sociedad tradicional, mientras que la sociología dirige su atención a la sociedad moderna, podemos ver aquí un intento por adscribirle a la sociedad tradicional el ritual, mientras que la ceremonia será propiedad de la sociedad moderna. Una separación que evidentemente tiene sus dudas, oscuridades y limitaciones.

Quisiera intercalar unos comentarios acerca de tres temas que trata Max Gluckman, y sus seguidores en la Escuela de Manchester constantemente en su estudio del ritual. En primer lugar, la brujería, que estudia Max Gluckman siguiendo minuciosamente los pasos de Evans-Pritchard, con un muy fuerte sabor a epistemología, aunque más se dedicó su alumno Max Marwick, en un artículo en la antología de *The Craft of Social Anthropology*, en el cual da indicaciones precisas para el estudio de la brujería (Marwick, 1967). Y, además publicando una antología dedicada a *Witchcraft and Sorcery* (Marwick, ed., 1970), que muestra que el estudio de la brujería era casi por completo un monopolio británico, pues llena el libro tres categorías de textos: análisis británicos, muchos de la Escuela de Manchester, descripciones históricas de

brujería, muchas de ellas de Europa, y un caso norteamericano aislado: el libro de Clyde Kluckhohn acerca de Navajo Witchcraft (1944). Pero prácticamente no hay investigador de la Escuela de Manchester que no se haya dedicado a la brujería, hasta tal grado que Rhodesia del Norte se nos presenta como “la tierra de la brujería”.

Uno de los análisis más típicamente manchesterianos sería tal vez el artículo de Monica Wilson en el cual empieza señalando que “muchos antropólogos están preocupados en este momento por la relación entre los valores (culturales) y la estructura social” (Wilson, 1951: 307). En segundo lugar, los rituales de rebelión, tal vez el tema más famoso en el repertorio ritual de Gluckman (1952: 112) donde sostiene que:

En una ceremonia, la idea de una deesa que es propiciada por esos rituales es expresada de una manera muy clara; por lo regular, las ceremonias son dirigidas a los espíritus ancestrales de los jefes tribales o de los grupos de parentesco involucrados. Pero, cualquier que sea el objetivo ostensible de las ceremonias, un rasgo asombroso de su organización es la manera en la cual expresan abiertamente las tensiones sociales: las mujeres tienen que exhibir licencia y dominación a diferencia de su subordinación formal a los hombres, los príncipes tienen que comportarse con el rey como si desearan el trono, y los súbditos expresan abiertamente su inconformidad con la autoridad. Por eso los llamo rituales de rebelión. Postularé que esas rebeliones rituales se llevan a cabo dentro de un sistema tradicional establecido y sagrado, dentro del cual la particular distribución del poder está en disputa, pero no así la estructura del sistema misma, por lo que permite una protesta institucionalizada y de maneras muy complejas renueva la unidad del sistema.

Y, en tercer lugar, los ritos de paso, un tema que fue introducido originalmente por el folclorista belga Van Gennep al principio del siglo XX. A Max Gluckman le encantan los clásicos, por

lo cual opina acerca de “Les rites de passage” de Arnold Van Gennep que nunca había sido valorado justamente y, acerca del ritual y los roles, plantea estar “dispuesto a proponer valientemente las siguientes proposiciones: (a) entre más grande sea la diferenciación de los roles, menos ritual habrá, y entre más grande la diferenciación secular menos místico será la ceremonia relacionada, y (b) entre más grande la multiplicidad de roles no diferenciados y traslapados, más ritual habrá que sirva para separarlos” (Gluckman, 1972: 34). Basándose en “el truismo” de que cualquier ritual -en efecto, cualquier acto de etiqueta- marca el hecho de que el hombre juega un determinado rol, con lo que vuelve a otro aspecto de lo que él mismo señala, en su libro acerca de la costumbre y el conflicto en África como su idea fundamental: que los hombres ocupan roles en diferentes contextos que marcan relaciones que se entrecruzan: “en su cualidad de obrero puede quitarse el sombrero frente a su patrón: no se quita su sombrero frente a su hijo, pues como padre es superior y puede quedarse con el sombrero puesto” (Gluckman, 1963: 35).

Podemos brincar al año 1955 y considerar que entonces Max Gluckman ya está sólidamente establecido en Manchester y está empezando a entregar el bastón de mando a sus alumnos y al mismo tiempo hacer una revisión de su propio trabajo y el de la Escuela, una revisión que encontramos casi idéntica en dos lugares.

Por un lado, “el análisis de la brujería y del ritual que hace Max Gluckman en los capítulos IV y V tiene la virtud de limitar el contenido exótico de estos fenómenos que fácilmente se prestan a una interpretación algo turística. En su análisis se acercan los fenómenos religiosos y mágicos a las condiciones de vida de los pueblos estudiados, mostrando por ejemplo que la brujería mantiene en las ciudades su importancia, pero cambia ocasionalmente su función. La posición de Max Gluckman al respecto tiene cierta semejanza con la de Pedro Carrasco en el estudio del sistema de

cargos, cuidando no confundir los cambios que sufre esta institución en su forma, su estructura y su función, pues no siempre coinciden el ritmo y la dirección del cambio de estos aspectos. “Es importante señalar que el análisis de Max Gluckman del ritual y de la brujería es el punto de partida de posteriores desarrollos en la antropología de Victor W. Turner, ex-alumno de Max Gluckman e integrante de la Escuela de Manchester” (Korsbaek, 2009: 19-20).

Por otro lado, en una discusión de la antropología en África central señala que “se ha hecho menos trabajo sobre los problemas del ritual, aunque esos son atacados de una manera sociológica” y, después de alabar el análisis de Evans-Pritchard del pensamiento mágico de los azande, menciona que “varios investigadores han continuado y refinado este análisis: Elizabeth Colson acerca de los tonga, Max Marwick acerca de los cewa, Clyde Mitchell acerca de los yao, Victor Turner acerca de los lunda, Watson acerca de los mambwe y Monica Wilson acerca de los nyakyusa” (Gluckman, 1955: 656).

Realmente podemos utilizar este comentario de Max Gluckman como trampolín para presentar brevemente la producción de la Escuela de Manchester dedicado al análisis del ritual en aquellos años. Podríamos empezar con Audrey Richards, que tenía una relación muy estrecha con el Instituto Rhodes-Livingstone, tan cerca que iba a ser nombrada la primera directora del Instituto al inicio de éste, pero se consideró que “no podría ser nombrada una mujer”. Es cierto también que Audrey Richards es conocida como la fundadora de la antropología de la alimentación en la tradición británica, pero hizo una descripción de un ritual de paso. Leemos en una reseña de su monografía (Powdermaker, 1958: 392) lo siguiente:

Richards tuvo la buena fortuna de presenciar el chisungu o ceremonia de iniciación femenina durante su primera estancia en el campo entre los bamba en 1931. El libro es

una descripción detallada, análisis e interpretación de los ritos relacionado con su ambiente cultural y en términos conceptuales de teorías pertinentes. Dos anexos valiosos detallan la distribución de las ceremonias chicungu en el África central, así como los textos, las traducciones y las interpretaciones de los cantos.

Monica Wilson ha complementado su monografía acerca de la organización comunitaria de los nyakyusa (Wilson, 1963), basada parcialmente en datos recogidos con su difunto esposo Godfrey Wilson, con dos volúmenes dedicados a los rituales de los nyakyusa: *Rituals of Kinship of the Nyakyusa* (Wilson, 1956) y *Communal Rituals of the Nyakyusa* (Wilson, 1959). Mónica Wilson declara que “tenemos un ritual de reconciliación entre parientes en el cual tiene que participar los vecinos de la parte mayor involucrada, pues se piensa que su ira es tan peligrosa para los jóvenes como la de sus parientes mayores” (Wilson, 1963: 76). Las monografías han sido caracterizadas como “tradicionales”, y el rasgo más importante es tal vez su carácter instrumental: el ritual es percibido e interpretado como una herramienta hacia la cohesión de la comunidad y la coherencia del sistema de parentesco.

Elizabeth Colson, que principalmente se había dedicado al estudio de la organización y el parentesco de los tonga, publica en dos monografías un número de comentarios acerca del ritual: hablando de la familia,

el dogma de la unidad se refleja también en el ritual. Se piensa que cada grupo matrilineal tenga un solo cuerpo de espíritus ancestrales que pueden afectar a cualquier miembro de la línea al cual todos los miembros de la línea tienen el mismo derecho a solicitar apelación. Cualquier persona adulta puede acercarse a los ancestros en su propio nombre. Para el culto no existe templos ancestrales o focos localizados para el culto, en su lugar los ancestros siguen a cada persona en sus per ambula-

ciones. (Colson, 1958: 19).

En un libro posterior, Elizabeth Colson dedica más atención al ritual entre los tonga, sobre todo a los omnipresentes mizimu: “los mizimu son importantes también en otra esfera, como explicaciones causales para dar razones por enfermedad u otras calamidades que sufra un individuo” (Colson, 1962: 3).

La monografía de Clyde Mitchell lleva el título indicador *The Yao Village* y retoma uno de los temas predilectos de la tradición británica y de la Escuela de Manchester, la aldea (“the village”), y el ritual tratado en él es de carácter instrumental, dirigido hacia la justificación y la perpetuación de la aldea: “el ritual que gira en torno a la fundación de una nueva aldea da testimonio de su significado persistente político. En este ritual se expresa la unidad del grupo, ante otros grupos similares, incluyendo la aldea del cual se originó” (Mitchell, 1956: 111).

Se nota que no se hace distinción alguna entre la Escuela de Manchester en la Universidad de Victoria en Manchester y el Instituto Rhodes-Livingstone, y lo que estamos viendo es realmente la unidad que constituye una universidad británica y su campo de trabajo en África, un eslabón estratégico en el colonialismo británico en África, pero al mismo tiempo un eslabón estratégico del estado de bienestar en Inglaterra. Con eso realmente tenemos todo lo que podemos llamar “la cúpula” del Instituto Rhodes-Livingstone: Audrey Richards, que debería haber sido la primera directora del Instituto, Mónica Wilson, la viuda del primer director, y Elizabeth Colson y Clyde Mitchell, los dos directores que siguieron a Max Gluckman hasta su clausura.

Un miembro algo heterodoxo de la Escuela de Manchester fue el escocés Ian Cunnison que primero estudió arqueología y antropología en Cambridge, pero la Segunda Guerra Mundial interrumpió sus estudios e hizo su servicio militar en el norte de África e Italia. Se afilió al Instituto Rhodes-Livingstone de 1948

a 1951, donde estudió a la población indígena alrededor del río Luapula (donde hizo famoso el nombre “Luapula”). Su monografía de los pueblos luapula, que se dedica a la etnografía, pero también la historia y el análisis político de esos pueblos, está repleta de descripción de rituales:

Anteriormente, la propiedad de la tierra era más significativa que hoy, tanto para la unidad política como para la economía de los grupos sociales más pequeños; hoy el aspecto de la tenencia de la tierra que mantiene su relevancia es principalmente ritual. En conjunto, la tenencia de la tierra, el ritual y las historias proporcionan la racional para la coexistencia pacífica de tantos grupos tribales y clánicos. Esos tres aspectos están estrechamente relacionados: es a través de las historias que se definen las relaciones de posesión de la tierra y las responsabilidades rituales. Y a través de ellos también participan las relaciones de hoy y son justificadas por relaciones en el pasado” (Cunnison, 1959: 211).

Los luapula (lunda) eran anteriormente un fuerte reino indígena, contra quienes les costó caro a los portugueses en su posesión colonial de Mozambique imponerse. En esta lista falta tal vez uno de los más importantes estudiantes del ritual, el holandés Jaap Van Velsen, acerca de quien escribe Clyde Mitchell que,

(...) en el tiempo cuando empezó a analizar el material de los tonga en 1955, encontró ciertas dificultades para acomodar sus observaciones en el campo en el modelo estructural. Varios jóvenes antropólogos tenían similares dificultades al mismo tiempo e intentaron ampliar nuestra comprensión de varios sistemas sociales agregando nuevo material a su análisis estructural” (Mitchell, 1964: IX).

Lo que vemos aquí es realmente la transición del estructuralismo hacia el método de la Escuela de Manchester.

Un lugar donde encontramos un rico acervo de estudios rituales es el primer libro de 1957 de Peter Worsley, que en varias ocasiones fue perseguido por comunista por el MI-5, el servicio de contraespionaje británico, y se vio obligado a refugiarse en la sociología donde, por la prohibición de hacer trabajo de campo en Nueva Guinea, escribió su libro acerca de los movimientos de protesta en pueblos preindustriales en Nueva Guinea, con base en acervo bibliográfico. El libro inicia con una declaración típica de la Escuela de Manchester:

El libro fue escrito en la firme convicción de que la antropología puede ser interesante para el no especialista ... Es difícil para el no especialista, por ejemplo, derivar mucha satisfacción de las complejidades algebraicas del parentesco indígena en Australia, luego de lo cual procede a presentar el objeto de estudio del presente libro, que “no es tan esotérico, pero sí ciertamente bizarro. Se trata del surgimiento de un gran número de movimientos religiosos raros en el sur del Pacífico durante recientes décadas. En esos movimientos un profeta anuncia el inminente fin del mundo en un cataclismo que destruirá todo. Luego, los ancestros regresan, o aparecerá Dios, o alguna otra fuerza liberadora, llevando todas las mercancías que desean las gentes e iniciando un reino de eterna bendición. (Worsley, 1970: 21).

Aparte de una impresionante colección de etnografías de movimientos sociales y sus rituales en Melanesia, el libro contiene una discusión teórica de los movimientos milenarios, no solamente en Melanesia sino en todo el mundo precapitalista. El libro es una impresionante pieza de etnografía comparativa de segunda mano.

Podemos terminar la lista de contribuciones importantes de Manchester al estudio del ritual con Hortense Powdermaker, otra antropóloga norteamericana que se había dejado seducir académicamente por el famoso seminario de Malinowski, y que se

destaca por su orientación política hacia la izquierda y su versatilidad: después de haber hecho trabajo de campo en Melanesia y luego estudiado las raíces del racismo y la discriminación racial en el sur de los Estados Unidos, así como la producción de películas en Hollywood,

en 1953 y 1954 regresó al escenario británico de la antropología, dirigiéndose a Northern Rhodesia (ahora Zambia) para estudiar la comunidad negra de Luanshya, junto con A. L. Epstein, de la Escuela de Manchester, publicando *Copper Town* en 1962, una monografía que conviene leer junto con “Politics in an Urban African Community” de A. L. Epstein (1958) de la misma comunidad” (Korsbaek, 2010: 96).

Lo notable en el análisis del ritual de Powdermaker es que intenta comprender el cambio del papel del ritual en el ambiente modernizado bajo el impacto de la minería en el “Copperbelt”.

Esos mismos años emerge el más conocido especialista en rituales en la Escuela de Manchester, Víctor Turner, hoy mucho más conocido que Max Gluckman. Uno de los rasgos más importantes en la antropología de Víctor Turner es que “en él no hubo, aparentemente y de la manera más extraordinaria, ninguna distinción entre su vida y su trabajo” (Willis, 1984: 75), un rasgo que intenta explorar Mathieu Deflem (1991) en un análisis del enfoque de Víctor Turner al ritual. Víctor Turner define con claridad qué es para él el ritual: “entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980: 21). Turner llama la atención a esta diferencia en su estudio del ritual mukanda, donde señala lo siguiente:

Había comenzado el trabajo de campo con dos orientaciones teóricas diferentes y éstas determinaron los tipos de datos que reuní y, en cierta medida, que predeterminaron el análisis. Por un lado, siguiendo la tradición inves-

tigadora del Instituto Rhodes-Livingstone, recabé datos que me habrían permitido analizar la estructura del sistema social dentro del cual ocurría el mukanda. Registré genealogías, hice diagramas de chozas, descubrí alianzas y rupturas políticas entre grupos y subgrupos y tomé nota de las características sociales de los participantes del ritual. Por otro lado, registré los detalles rituales, las interpretaciones de expertos y seglares y los patrones de comportamiento secular relacionados directamente con la observación y el mantenimiento del complejo ritual. (Turner, 1985: 13).

Mientras que Max Gluckman dirige la mirada hacia el contexto social del ritual, Victor Turner se concentra en el ritual mismo. Si no fuera por el título del artículo “Las políticas de un ritual no político”, podríamos pensar que Turner hubiera abandonado el interés por el aspecto político de su ritual. Que eso no es el caso lo vemos en otro lugar, donde Turner nos señala, presentando los cinco capítulos de *The Ritual Process* que “el libro cae en dos secciones. La primera trata principalmente la estructura simbólica del ritual ndembu y la semántica de esta estructura; la segunda, empezando aproximadamente a mitad del tercer capítulo, intenta explorar algo de las propiedades sociales, más que simbólicas, de la fase liminal del ritual” (Turner, 1969: XI).

Por otro lado, dos alumnos de Max Gluckman que podemos llamar “ortodoxos”, en el sentido de que en términos generales aceptan los principios de Max Gluckman, están conspicuamente presentes en el estudio del ritual en la Escuela de Manchester, no obstante que han incursionado en nuevos terrenos. Richard Werbner, el directo heredero de Max Gluckman en el sentido de que se quedó en la Universidad de Manchester y se casó con una sobrina de Max Gluckman, Pnina Werbner, que es también antropóloga en la Universidad de Manchester.

Richard Werbner está totalmente dedicado a estudios en África, en particular de fenómenos religiosos. En un temprano es-

tudio del totemismo en Ghana insiste que el concepto monolítico de “cultura”, que hemos heredado de Tylor, es inadecuado para el estudio del cambio socio-cultural y la coexistencia de diferentes códigos culturales en la situación dinámica de las colonias africanas convirtiéndose en repúblicas (Werbner, 1979). El artículo del totemismo confirma el interés de Werbner por la religiosidad, que ya se había manifestado en su edición de la antología acerca de “cultos regionales” (Werbner, 1977), una selección de ponencias del Congreso Anual de la ASA de 1976, el gremio de los antropólogos profesionales británicos, una antología que además manifiesta simbólicamente que en 1976 la Escuela de Manchester había sido admitida a la buena compañía de la antropología sureña en la Gran Bretaña; ya no eran comunistas y revoltosos nortños. *Tears of the Dead* (Werbner, 1991) representa un experimento: es la biografía social de una familia africana, es decir una historia de vida colectiva, que trasciende el proceso de independización, que convirtió Rhodesia del Sur en Zimbabwe, y que combina el aspecto subjetivo con la visión objetiva del proceso histórico.

Por otro lado, podemos decir que Don Handelman retomó la tradición israelí en la antropología de Max Gluckman (véase Shokeid, 2004, acerca de la contribución de Max Gluckman a la creación de una antropología en Israel), quien se encuentra hoy en la universidad en Jerusalén y trata generosamente el tema del ritual. Sus investigaciones se han concentrado en dos temas: el payaso ritual, primo hermano del trickster, y la producción ritualizada de conocimiento a través del chamanismo, con apoyo en el psicoanálisis.

En un artículo estudia el lugar del payaso sagrado en contextos rituales, discutiendo cuatro casos etnográficos de diferentes partes del mundo, concluyendo, haciendo referencia a Mary Douglas (1966) y Gregory Bateson (1972), que:

(...) parece que el payaso ritual juega un papel importante en el manejo de aquellos ritos en los que aparece,

por lo que se hace necesario preguntar cómo se tratan problemas de disolución y mantenimiento de fronteras, de reflexividad, de la separación y conjunción de ideas de anti-estructura y proceso, en otras ceremonias, especialmente en aquellos rituales estacionales en los que no aparecen tipos del payaso ritual. (Handelman, 1981: 368).

El chamán es otra figura clásica de la etnografía, importada desde Siberia. Handelman había hecho trabajo de campo entre los apaches en la reserva Mescalero (Handelman, 1967) y, como es costumbre en el análisis del chamanismo, se apoya fuertemente en las teorías del psicoanálisis, señalando que “la teoría psicoanalítica se basa en el análisis del desorden mental y sus proposiciones reflejan esta preocupación” (Handelman, 1970: 1093); lo que me parece raro, pues pienso que el psicoanálisis trata no solamente el desorden mental, sino también el orden mental.

La importancia de Don Handelman se muestra también en el hecho de que es autor de un libro que intenta resumir los logros de la Escuela de Manchester, y exactamente el ritual se encuentra ricamente tratado en *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (Evens & Handelman, eds., 2006).

Sin embargo, el ejemplo más claro de esta reorientación del estudio antropológico del ritual lo encontramos en la obra de Bruce Kapferer. Nació en 1940 en Sydney, Australia, luego estudió en Manchester bajo la guía de Max Gluckman. Entre 1963 y 1966 presenció la agonía del Instituto Rhodes-Livingstone bajo la dirección de Clyde Mitchell, y se doctoró en Manchester en 1969. Su tesis doctoral, *Norms and Manipulations of Relationships in a Work Context* (Kapferer, 1969), posee todas las características de la Escuela de Manchester, y es posible que Max Gluckman lo haya obligado, tal como lo hizo con Turner, a dedicarse a las realidades socio-económicas y políticas antes de dirigirse al ritual.

He escrito en otro contexto que “no obstante la continua

coexistencia de la antropología científica moderna y la antropología filosófica, sigue existiendo dentro de la primera una serie de problemas de incumbencia y carácter filosóficos” (Korsbaek y Morales, 2014: 35), que podemos catalogar como problemas respectivamente ontológicos, epistemológicos y éticos, y podemos decir que esos tres aspectos se presentan con prominencia en los estudios rituales de Bruce Kapferer. Pero me parece que hay otros tres aspectos de su ritual que llaman la atención.

En primer lugar, el ritual está íntimamente relacionado con el poder, pero no es tanto -como fue el caso en los estudios del ritual de Max Gluckman- el poder político, es más bien un poder difuso que permea las cosas y la gente, tal como se presenta en *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery* (Kapferer, ed., 2003). En segundo lugar, el ritual de Bruce Kapferer se relaciona íntimamente con la cuestión de salud y la curación, con la lucha cotidiana por vivir una vida digna y segura, tal como se expresa con claridad en *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (Kapferer, 1983). Y, en tercer lugar, el estudio del ritual se combina con otro interés de Bruce Kapferer: el estudio del Estado y, en muchos casos, el surgimiento de la violencia en el marco del Estado. Un flamante ejemplo del ritual al servicio del Estado lo encontramos en el capítulo acerca del ritual Anzac en el mejor conocido de sus libros *Legends of People, Myths of State* (Kapferer, 2012), en el cual compara la actuación del Estado en Australia y en Sri Lanka. Para el incondicional admirador puede ser útil leer la crítica de Tim Ingold (1990).

5.CONCLUSIONES

Si queremos formular una conclusión a lo anterior, me parece que podemos dividirla en tres partes. La primera parte sería una constatación algo seca de que la Escuela de Manchester

claramente pertenece a la tradición británica de la antropología a pesar de todas las diferencias que se notan. Como señala Fredrik Barth en su último artículo “no es posible negar que la antropología británica ya no llama la atención de colegas internacionales, como fue el caso durante la época desde la publicación de los Argonautas en 1922 hasta bien entrado en los años de 1960” (Barth, 2005: 56). La antropología social británica, uno de los elementos centrales del colonialismo británico, ha muerto y, como señalé en otro artículo, “la Escuela de Manchester ha muerto. Recientemente he estado varias veces en Manchester, en busca de vestigios de la Escuela de Manchester, y he descubierto que en Manchester no hay cosa que menos les interese que la Escuela de Manchester, y es mi impresión de que hay bastante más Manchester en México que en Manchester” (Korsbaek, 2016b: 553). Así que nos encontramos entre cadáveres, pero cadáveres muy hermosos.

La segunda parte de las conclusiones sería un registro de las características del trato que se les ha dado a los fenómenos rituales en la Escuela de Manchester. Para entender que el estudio antropológico del ritual sigue vivo, tenemos que tomar como nuestro punto de partida la definición de la sociedad plural como el marco teórico, y el marco general de los estudios antropológicos. En este contexto se entiende que los evolucionistas trataron el ritual como “sobrevivencias” de anteriores estadios culturales mientras que funcionalistas y los estructural-funcionalistas lo percibieron como una contribución al equilibrio. La gran contribución de la Escuela de Manchester será percibir el ritual de una manera dialéctica, al mismo tiempo como rebelión y como resistencia.

En esta misma visión, la Escuela de Manchester sacó el ritual del corral de lo religioso, comprobando que el ritual existe en la vida cotidiana de la gente y, sobre todo, en la política, e incluyó en sus estudios los valores culturales. La Escuela de Manchester desarrolló el estudio del simbolismo del ritual, contribuyendo en

eso a la interdisciplinariedad, pues se apoya en el psicoanálisis y en la historia, y vale la pena mencionar que en este tono se introdujo el conflicto como objeto de estudio, relacionado con el ritual.

Considero que en el estudio del ritual en la Escuela de Manchester ha habido dos grandes parteaguas. El primero de esos parteaguas empieza ya en los estudios de Max Gluckman: después de una larga carrera de rituales sagrados empezamos a vislumbrar el ritual secular, sobre todo de carácter político. Este alejamiento de lo puramente religioso en el estudio del ritual se manifestó con fuerza en 1974; tal vez no se inventó a esta fecha el ritual secular, pero sí fue bautizado, en una conferencia internacional organizada por Max Gluckman, Sally Falk Moore y Victor Turner, donde se presentó un gran número de ponencias acerca de diversos aspectos del ritual secular, del cual fueron publicados catorce en un volumen editado por Sally Falk Moore y Barbara Myerhoff (1978). El volumen contiene una larga introducción de las editoras, que trata explícitamente varios aspectos del ritual secular.

El segundo parteaguas se manifiesta con la dictadura teórica y metodológica de Max Gluckman, y la ruptura de Víctor Turner, y se manifiesta en el desarrollo del ritual en su propio derecho. Podemos constatar un cambio de enfoque, o por lo menos de peso, si comparamos la manera en que Víctor Turner analiza el ritual con el enfoque de Max Gluckman. Es cierto que “Max llevó a Turner a un lado y le contó que su tesis debería tratar la organización social de los ndembu (que apareció en el *Schism and Continuity* de 1957), hasta que hayas dominado eso, no estás en una posición para analizar el ritual” (Edith Turner, 1985: 4). El resultado ha sido la conformación de dos diferentes estilos de estudio del ritual, que podemos llamar, so peligro de exagerar la diferencia, “estilo de Max Gluckman” y “estilo de Victor Turner”.

Y la tercera parte, que sería tal vez la parte más relevante,

sería un registro del pecio después del hundimiento tanto del barco de la antropología social británica como el barco de la Escuela de Manchester. Dicho en otras palabras, ¿cuál es hoy el legado de la Escuela de Manchester, sin los edificios, programas, etc.? ¿qué sobrevive como elementos importantes en el quehacer antropológico de las ideas de la Escuela de Manchester? pero vemos en el caso de los antropólogos y sociólogos que trabajan con el ritual – Bruce Kapferer, Richard Werbener, Don Handelman - que una buena parte de las ideas de la escuela siguen existiendo en lugares muy dispersos: Noruega, Australia, Israel, entre otros.

Finalmente, un comentario: lamento que el espacio a la disposición en un artículo como este me ha obligado a limitar mi atención a lo que podemos llamar clásicos aspectos de la Escuela de Manchester, y no ha sido posible incluir desarrollos más recientes, como por ejemplo el camino hacia una antropología procesualista o bien la antropología del performance. Será asunto de tratar esos temas en un texto posterior o bien en el libro anunciado en la primera nota.

NOTAS

1. El presente texto fue estrenado en la materia optativa sobre “La antropología de Max Gluckman” que impartí en la Licenciatura de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el primer semestre del 2002, y desarrollado en un curso similar que impartí en la misma licenciatura, también en la ENAH, de febrero a junio 2016. Es la intención que el texto entre, junto con otros textos acerca de la Escuela de Manchester, en un libro dedicado a la Escuela de Manchester, que se planea terminar hacia el final del año 2019.
2. La historia del Instituto Rhodes-Livingstone (que es la prehistoria de la Escuela de Manchester) se encuentra con hartos detalles en Korsbaek, 2016a.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik (Ed.). 2005. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthro-

- pology. Chicago: University of Chicago Press.
- BATESON, Gregory. 1972. "A Theory of Play and Fantasy". En: Bateson, Gregory: Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine, pp. 177-193
- BUCKSER, Andrew. 2000. "Ritual". En: Barfield, Thomas (Ed.): Diccionario de Antropología. México: Siglo XXI, pp. 450-452.
- COLSON, Elizabeth. 1958. Marriage and Family among the Plateau Tonga. Manchester: Manchester University Press.
-
1962. The Plateau Tonga of Northern Rhodesia. Social and Religious Studies. Manchester: Manchester University Press.
- CUNNISON, Ian. 1959. The Luapula People of Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press.
- DEFLEM, Mathieu. 1991. "Ritual, Structure, and Religion: A Discussion of Turner's Processual Symbolic Analysis". En: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 30, N° 1, pp. 1-25.
- DOUGLAS, Mary. 1966. Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul.
-
2003. Edward Evans-Pritchard. London & New York: Routledge.
- EPSTEIN, A. L. 1958. Politics in an Urban African Community. Manchester: Manchester University Press.
-
1967. "The Study of Witchcraft". En: Epstein, A. L. (Ed.): The Craft of Social Anthropology. London: Tavistock.
- EVENS, T. M. S. y HANDELMAN, Don (Eds.). 2006. The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology. New York/Oxford: Berghahn Books.
- FRANKENBERG, Ronald. 1982. Custom and Conflict in British Society. Manchester: Manchester University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1945. "Seven Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute". En: Human Problems in British Central Africa.
-
1963. "Rituals of Rebellion in Southeast Africa". En: Gluckman, Max: Order and Rebellion in Tribal

- Africa. New York: The Free Press, pp. 110-136 [org. 1952].
1955. "Anthropology in Central Africa". En: Journal of the Royal Society of Arts, Vol. 103, N° 4957, pp. 645-665.
1958. Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester: University of Manchester Press.
1963. Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Cohen & West.
1972. "Moral Crisis: Magical and Secular Solutions". En: Gluckman, Max (Ed.) The Allocation of Responsibility". Manchester University Press, pp. 1-50.
2010. "El reino de los zulúes en Sudáfrica" [Traducción de Héctor Manuel Díaz Pineda y Leif Korsbaek]. En: Evans-Pritchard y Meyer Fortes (Eds.) Sistemas políticos africanos. México: CIESAS/UAM-I/Universidad Iberoamericana
- HANDELMAN, Don. 1967. "The Development of a Washo Shaman". En: Ethnology, N° 6, pp. 444-464.
1970. "Shamans: Explanation and Innovation". En: American Anthropologist, Vol. 72, N° 5, pp. 1093-1094.
1981. "The Ritual Clown: Attributes and Affinities". En: Anthropos, Vol. 76, N° 3-4, pp. 321-370.
- HOMANS, George. 1941. "Anxiety and Ritual. The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown". En: American Anthropologist, Vol. 43, N° 2, pp. 164-172.
- KAPFERER, Bruce. 1969. "Norms and Manipulations of Relationships in a Work Context". En: Mitchell, Clyde (Ed.) Social Networks in Urban Situations. Manchester: Manchester University Press.
1983. A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington: University of Indiana Press.
2012. Legends of People, Myths of State. Segunda edición [Org.1998]. Crawford Press.
(Ed.) 2003. Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery. New York: Berghahn Books.
- KLUCKHOHN, Clyde. 1944. "Navajo Witchcraft". En: Peabo-

- dy Museum Papers, Harvard University, Vol. 22, N° 2.
- KORSBAEK, Leif. 2009. "Introducción" a Max Gluckman: Costumbre y conflicto en África [Traducción de Sao Kin Leong y Leif Korsbaek]. Lima: Universidad de San Marcos/UCH, pp. 9-28.
- _____. 2010. "Las mujeres en la antropología social británica". En: *Dimensión Antropológica*, Año 17, Vol. 48, pp. 83-114.
- _____. 2016a. "Laprehistoria de la Escuela de Manchester: el Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África". En: *Estudios de Asia y África*, Vol. 51, N° 1, pp. 197-234.
- _____. 2016b. "La Escuela de Manchester y el estudio del derecho". En: *Alegatos*, N° 92, pp. 531-556.
- _____. 2016c. "El método de la Escuela de Manchester. Del análisis situacional al drama social", *Boletín de Antropología Americana*, Vol. 1, N° 1.
- KUPER, Adam. 1977. *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.
- LEACH, Edmund R. 1970. *Claude Lévi-Strauss*. New York: The Viking Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2014. "Los aspectos económicos de la ceremonia Intichiuma" [Traducción de Leif Korsbaek. Org. 1914]. En: *Boletín de Antropología*, Vol. 27, N° 47, pp. 212-232.
- MITCHELL, Clyde. 1956. *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1964. "Foreword", en Jaap Van Velsen: *The Politics of Kinship*. Manchester: Manchester University Press, pp. V-XIV
- POWDERMAKER, Hortense. 1958. "Chisungu: A Girls' Initiation Ceremony among the Bamba of Northern Rhodesia. Review". En: *American Anthropologist*, Vol. 60, pp. 392-393.
- _____. 1958. *Copper Town*. Manchester: Manchester University Press.

- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1964. *The Andaman Islanders*. Segunda edición [Org. 1922]. New York: The Free Press.
- RICHARDS, Audrey. 1957. *Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. New York: Grove Press.
- ROYSTON PIKE, Edgar. 1986. *Diccionario de religiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SHOKEID, Moise. 2004. "Max Gluckman and the Making of Israeli Anthropology". En: *Ethnos*, vol. 69, N° 3, pp. 387-410.
- TURNER, Edith L. B. 1985. "Prologue: From the Ndembu to Broadway". En: Turner, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 1-15.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin Books.
- WERBNER, Richard. 1979. "Totemism in History. The Ritual Passage of West African Strangers". En: *Man*, Vol. 14, N° 4, pp. 663-683.
- _____ 1991. *Tears of the Dead. The Social Biography of an African Family*, Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- _____ (Ed.). 1977. *Regional Cults*. London and New York: Academic Press.
- WILLIS, Roy. 1984. "An Appreciation of Turner". En: *Africa*, Vol. 54, N° 4, pp. 73-75.
- WILSON, Monica. 1951. "Witch Beliefs and Social Structure". En: *American Journal of Sociology*, Vol. 56, N° 4, pp. 307-313.
- _____ 1956. *Rituals of Kinship*, London: Oxford University Press.
- _____ 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London: Oxford University Press.
- _____ 1963. *Good Company- A Study of Nyakyusa Agevillages*, Boston: Beacon Press.
- WORSLEY, Peter. 1970. *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*, London: Paladin Books.

Boletín Antropológico

POLÍTICAS DE VIVIENDA INDÍGENA EN VENEZUELA (2007-2013): ENTRE LA DOMINACIÓN Y NEOCOLONIZACIÓN*¹

MORILLO ARAPÉ, ALONSO

Petróleos de Venezuela, S.A.

Correo electrónico: ajmorillo25@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo identifica las acciones estatales en el hábitat y vivienda de los pueblos indígenas venezolanos durante el segundo sexenio del gobierno de Hugo Chávez (2007-2013), donde se dio una visibilidad sin precedentes en la historia republicana combinada con una política sin diferenciación cuyos efectos indujeron el cambio cultural. Se trata de una investigación exploratoria que plantea una aproximación histórica a la acción estatal, para lo cual se elaboró una grilla arquitectónica a partir del arqueo documental. Se evidenció la dificultad del Estado por romper con políticas fraguadas bajo un paradigma de dominación, reproduciendo en el espacio arquetipos que enmascaran procesos de neo-colonización en expansión.

PALABRAS CLAVE: políticas de vivienda indígena, paradigma de dominación, neocolonización, Venezuela.

POLICIES OF INDIGENOUS HOUSING IN VENEZUELA (2007-2013): BETWEEN THE DOMINATION AND NEOCOLONIZATION

ABSTRACT

This article identifies the state actions in the habitat and housing of the Venezuelan indigenous peoples during the second six-year term of the Hugo Chávez government (2007-2013), where unprecedented visibility was given in the republican history combined with a policy without differentiation whose effects induced cultural change. It is an exploratory investigation that raises a historical approach to the state action, for which an architectural grid was elaborated from the documentary research. The State's difficulty in breaking down policies framed under a paradigm of domination was evidenced, reproducing in the space archetypes that mask ethnocidal and expanding neo-colonization processes.

KEY WORDS: indigenous housing policies, paradigm of domination, neocolonization, Venezuela

*Fecha de recepción: 12-02-2019. Fecha de aceptación: 01-07-2019.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo busca demostrar que a pesar de que las políticas habitacionales del segundo gobierno del Presidente Hugo Chávez, entre los años 2007 y 2013, dieron visibilidad social, política y cultural a los pueblos indígenas mediante proyectos reivindicativos, estos fueron concebidos mediante diagnósticos que no consideraron sus dimensiones socioculturales y dinámicas de vida, resultando en reduccionismos espaciales que han alentado su “criollización acelerada” (Barreto-Sánchez y Barreto, 2013). Se estructura en dos períodos: en el primero que va desde 2007 a 2010, se asiste a los rezagos de la última fase de la promoción del desarrollo endógeno, también se ensayan acciones en los ámbitos rurales con una diversidad de propuestas y actores ejecutantes, así mismo, suceden las políticas indigenistas de la “Indiocracia” (Biord, 2009)², con sus respectivos aciertos y desaciertos, inmersas en arquetipos copiados de actuaciones burocráticas del pasado. En el segundo período, correspondiente desde 2011 a 2013, se expone un nucleamiento residencial, recreado a partir de una política de alcance nacional, con propuestas antaño exploradas y con la participación de actores de los tres niveles de gobierno, pero que mantienen criterios espaciales que acusan la persistencia de un paradigma etnocida y neo-colonizador.

2. MÉTODO

El abordaje se realizó desde la perspectiva del análisis de los conjuntos habitacionales como documentos, contrastando su concepción arquitectónica con la praxis de la habitabilidad experimentada por sus usuarios en las viviendas. Se trata de una investigación documental exploratoria, donde se inscribieron los datos en una grilla arquitectónica, que permitió sistematizarlos, analizarlos y contrastarlos con el contexto histórico, eventos, le-

tores de dichas políticas hacen de las mismas.

Las políticas públicas en su historia han sido diseñadas y se han implementado bajo el enfoque de un tratamiento ideológico específico, esta es la razón por la que se puede afirmar que, en Venezuela, las políticas públicas de vivienda concebidas para los pueblos indígenas permiten reflexionar sobre las maneras como compulsivamente el Estado los ha tratado bajo un esquema de dominación y subalternabilidad en todo su devenir histórico. Esta subalternabilidad se fundamenta en una “cultura de conquista”, que refiere la superioridad racial de los europeos y, más tarde la de las sociedades criollas sobre las poblaciones indígenas.

En los gobiernos republicanos de los siglos XIX y XX se hizo patente la persistencia de este paradigma colonial de dominación en la gubernamentalidad, transversalizando las estructuras de la burocracia e incoado desde la espacialidad propia de la sociedad criolla hacia esquemas concebidos para los pueblos indígenas. Este paradigma estuvo caracterizado por:

1. Imposición de asentamientos nucleados para los indígenas, con servicios públicos y usos comunales implantados desde la sociedad mayoritaria, donde fueron sometidos a un potente sistema deculturativo reproductor de una “cultura de conquista” fijando necesidades, costumbres, anti-valores y códigos de la sociedad dominante.
2. Promoción de prácticas asistencialistas como formas de interrelación con los pueblos indígenas, cuyos efectos violentamente han desestructurado su habitabilidad primaria, derivando en cambio cultural etnocida y olvido de normas consuetudinarias.
3. Imposición de sistemas constructivos occidentales en perjuicio de tecnologías tradicionales de construcción, omitiendo las representaciones del hábitat, pautas tecno-

ecológicas del diseño, construcción y la habitabilidad tradicional de sus viviendas.

4. Cercenamiento de prácticas socioculturales, simbólicas, cosmogónicas y sus medios tradicionales de subsistencia como el conuco, derivando en cambio cultural nocivo y la “criollización” acelerada de estas sociedades.

El fenómeno de neo-colonización se expresa en un hábitat específico concebido, así como también, se expande en la actuación de las instituciones y organismos públicos bajo la anuencia estatal, en una praxis gubernamental contradictoria con la retórica política y humanista que esbozó la Revolución Bolivariana durante sus primeros años de gestión, la cual ha sido potenciada por la propaganda de masas que prolonga inconscientemente, los efectos del etnocidio y la materialización del antiguo objetivo perseguido por la sociedad dominante desde la colonia: nuclear para dominar.

4. EL CARÁCTER HUMANISTA DE LA GESTIÓN Y LA AUTOPIA DEL DESARROLLO ENDÓGENO (2007-2010)

El segundo gobierno del Presidente Hugo Chávez significó un cierre de ciclo y una profundización del proceso, donde se abogó por el control estatal de los sectores estratégicos de la economía, la diversificación de la inversión y cambios organizacionales trascendentes (partidistas y comunitarios) (Ellner, 2014). Entre los años 1999-2006, la gestión de gobierno tenía su acento en la transformación del orden político, económico y social, ubicando las metas sociales sobre el resto de los objetivos del gobierno, pero es a partir del año 2007 cuando se replantea el proyecto manteniendo su carácter social e implantando el denominado “Socialismo del siglo XXI” (Cordero, 2013) o “humanismo

revolucionario” (Figuerola, 2014), este se sustentaría en acciones que debían impulsar la nueva “democracia protagónica revolucionaria” y el desarrollo endógeno.

En este contexto de promoción de la participación ciudadana, se ensayan las fórmulas organizativas denominadas Consejos Comunales, entidades diseñadas para ejercer el gobierno comunitario y la gestión directa de las políticas públicas, que marcarían las políticas sociales emprendidas hasta entonces. Y sobre la base de este tejido organizativo, se instauraría la política del desarrollo endógeno, filosofía que fue ensayada intensivamente a partir del año 2006, teniendo como pivote fundamental la agricultura sustentable para alcanzar la seguridad alimentaria, la tenencia de la tierra y la vivienda de las familias rurales e indígenas³.

4.1. Intentos y fracasos por promover la productividad tradicional indígena

Es indudable que la política de vivienda para los pueblos indígenas promovida por el gobierno de Hugo Chávez, en el marco del desarrollo endógeno, contó con ingentes recursos económicos y la voluntad política representada por un cuerpo institucional que se abocó a atenderlos masivamente. En los ámbitos indígenas fue instrumentado desde múltiples facetas a partir de los años 2004-2005, siendo una de la política más connotada los denominados Núcleos de Desarrollo Endógeno (Nude), definidos y ejecutados por instituciones y empresas estatales con competencias en el área o no. Con esta participación ampliada, que significó una escisión de la ralentizada burocracia, se buscaba una aproximación de las potencialidades de las comunidades y que se contara con las condiciones de infraestructura adecuadas. La relación entre las particularidades culturales, sociales y económicas versus el hábitat y la infraestructura comunal para desarrollar las

potencialidades productivas de cada iniciativa, se constituyeron en la premisa de la política. Pero esta romántica concepción no se dio del todo como estaba prevista, porque lamentablemente, fueron concretadas en la práctica bajo esquemas descoordinados y asistencialistas (Morillo, 2017).

Los desarrollos de vivienda de los Nude Shirapta⁴ y Youruna⁵, buscaron enmarcarse bajo esta premisa, no obstante, no contemplaron la particularidad indígena de las comunidades y se abordó erróneamente el diagnóstico de las prácticas productivas tradicionales. El primero fue un proyecto que sufrió varios cambios: de un diseño tradicionalista (empleo del barro y la palma) a una fisonomía criolla (uso cemento y concreto armado) con el argumento de darle participación directa a los beneficiarios a través de cooperativas de elaboración de materiales; este planteamiento fue contradictorio ante las potencialidades agrícolas de los yukpa, que fueron invisibilizadas por sus formuladores. Para el caso de Youruna, también se planteó una configuración de vivienda híbrida, acertando en definir la actividad productiva, pero se obvió el rechazo wayuu a la cría intensiva de ovinos y caprinos debido a que los rebaños forman parte de un patrimonio de subsistencia y, por otro lado, el carácter descentralizado de las familias, los prolongados períodos de sequía y la incidencia del contrabando, lo cual no tardaron en incidir en su truncamiento. En la práctica, en ambos proyectos se privilegió la infraestructura sobre lo socioproductivo, evidenciándose una descoordinación que arrojó un diagnóstico cultural y contextual erróneo.

Otra iniciativa de desarrollo endógeno fue la Casa Indígena Kari'ña, cuyo nombre extrapola los imaginarios de las Casas Indígenas⁶ que se instrumentaron en el oriente del país durante el siglo XX, sin embargo, esta política estuvo muy lejos de aglomerar indígenas en ínfimos espacios a la espera de la asistencia estatal. Fue una experiencia interesante de diagnóstico y desarrollo socioproductivo, ejecutado por la propia comunidad, pero como

ensayo, los problemas no tardaron en aparecer: para 2012 se evidenció un conflicto legal y de intereses con indígenas expulsados de la organización, así como, debilidades en el acompañamiento institucional que terminó por afectar su progreso (Prensa Gobernación Indígena Kariña, 2012). Aquí se dio el caso contrario a los anteriores ejemplos donde se le dio prioridad al componente socioproductivo sobre la infraestructura.

Por otro lado, el Desarrollo Integral Socioproductivo Valle de los Japrería⁷ es otro ejemplo de desarrollo endógeno el cual cierra un capítulo etnocida de vieja data para con los indígenas japrería, cuyos territorios ancestrales quedaron bajo las aguas de la Represa El Diluvio en un evento que trastocó su habitabilidad y los condenó a su casi extinción (Morillo, 2016). Este proyecto de reubicación y reinserción con viviendas de corte criollo en un urbanismo nucleado y servicios comunales (Alvarado et al, 2013), sin duda implicó procesos complejos de desarrollo social y de organización para lograr el equilibrio entre una población desarraigada en un nuevo hábitat con prácticas económicas mixtas. Ante la omisión de las potencialidades locales y la falta de seguimiento se dismantelaron las áreas socioproductivas, por otra parte, dada la mezcla étnica con yukpa, wayuu, añú, junto a criollos, se agudizaron los problemas sociales (Figura 2).

En ese mismo orden de ideas, la Ciudad Comunal El Laberinto⁸, fue uno de tantos ensayos de “modelo productivo socialista” que fue enmarcado en el Proyecto Agrario Socialista Planicie de Maracaibo, beneficiando a siete comunidades de población mayoritariamente wayuu. Sus objetivos fueron la producción de alimentos, ofrecer calidad de vida y ocupar ordenadamente la frontera (Pocaterra, 2009), además, contempló la organización de Comunas, infraestructura social rural y seguridad, una radio comunitaria, presencia de Misiones Sociales y actividades económicas. A pesar de los ingentes recursos invertidos, este proyecto no tuvo el impacto esperado debido a la acumulación de problemas

y el abandono institucional en materia de producción y seguridad.



Figura 2. Proyectos de vivienda indígena para el desarrollo endógeno.
Fuente: Morillo, 2019.

Con estos ejemplos enmarcados en la filosofía del desarrollo endógeno, se pusieron de manifiesto las contradicciones entre el aprovechamiento de los recursos locales y la praxis llevada a cabo por los agentes estatales que generó una política desconectada de las realidades indígenas. Se obvió la fundamental potencialidad del conuco de subsistencia, priorizando otros modelos alternativos que, a pesar de ser novedosos, en la praxis, fueron inadecuados como: canteros organopónicos, comercio, cooperativas de servicios, piscicultura, siembra tecnificada de rubros agrícolas, etc. Al cercenar los conucos de la habitabilidad, irremediablemente, se obligó a las comunidades indígenas a depender de dinámicas asistencialistas de la sociedad dominante.

4.2. Las para-políticas de vivienda y la permanente búsqueda creadora

En el contexto formal de las políticas de vivienda el gobierno experimentaba la incapacidad para resolver el déficit habitacional y por ende, una parálisis del sector acentuada a partir de los eventos conflictivos de inicios de la década. La disolución

de los organismos indigenistas y la recomposición del Ministerio de Vivienda hacía lenta la atención por lo cual, como pasaría con el resto de los sectores, se crearon las Misiones Sociales para dar respuesta inmediata a los graves problemas que se afrontaban para entonces⁹. Para el año 2006, y como un nuevo intento de saldar la deuda con la población, se reorganiza el sector habitacional y se ordena la gestión pública.

Para ello se reintenta la estrategia de la para-política con la Misión Villanueva¹⁰, como una acción de atención del problema que contempló varios ámbitos: un programa de intervención para Caracas, la creación de ciudades sustentables, la regularización de la tenencia de tierra, la rehabilitación de centros históricos y la atención de la vivienda rural e indígena (Rangel, 2007). Se copia el Programa II contenido en la extinta Ley de Política Habitacional (1990-2000), que había sido truncada, y se introduce la metodología del Estado Mayor que dio integralidad a la gestión. Para ello, se creó una Comisión Interministerial que articularía las acciones de los Ministerios de: Vivienda y Hábitat, Infraestructura, Ambiente, Salud, Agricultura y Tierras, Educación, Deportes, Cultura, Economía Popular, Energía y Petróleo, Participación Social y Pueblos Indígenas.

En el marco de la Misión Villanueva para la esfera indígena, se instrumentó el Programa de Transformación del Hábitat de la Población Rural e Indígena, que enunciaba planes de construcción de viviendas y provisión de servicios, sus objetivos apelaban a la transformación impositiva basada en arquetipos criollos y máxima ganancia para las contratistas ejecutoras. La descoordinación institucional incidió en que las iniciativas se dieran sin cambios. Mientras que para el centro del país se construían edificaciones de baja altura (cuatro pisos), para los indígenas se buscaba cubrir el déficit habitacional abordando a las comunidades con planes de sustitución,

Actualmente [...] hay una comisión en Delta Amacuro porque se está trabajando para la construcción de unas

mil viviendas indígenas, unas mil churuatas, [sic] que es la vivienda de esa zona y se está construyendo con ellos. En Apure con los kuibas, nosotros tuvimos unas asambleas hace unos pocos días y ya hay un tipo de vivienda aprobado por ellos y se está trabajando también en esa dirección (Rangel, 2007).

Se desconoce si esos modelos de viviendas aprobados en asamblea se construyeron como fue anunciado, no obstante, se deduce que esta política no se deslindó de la tradicional sustitución de “ranchos” por viviendas de corte criollo, acordadas entre el gobierno y las empresas contratistas. Paulatinamente, la intervención descoordinada de los entes en el tema residencial fue abonando un terreno que agregaría más enajenación a las comunidades indígenas.

4.3. Desarrollo social en comunidades indígenas con recursos petroleros

La empresa petrolera nacional Petróleos de Venezuela, S.A. (Pdvsa) había creado en el año 2003 los Distritos Sociales Petroleros y Gasíferos, basados en la integración institución-comunidad para erradicar la pobreza, además de garantizar la infraestructura y servicios para mejorar la calidad de vida mediante el fomento de actividades socio-productivas utilizando el 10% del presupuesto de inversión (Pdvsa, 2006:9, 11). Para entonces Pdvsa incluida como ente ejecutor de programas de vivienda, dirigía cuantiosos recursos al desarrollo social, así que en 2007 diseñó el Programa 100 Pueblos Libres de Miseria específicamente para la Faja Petrolífera del Orinoco, con el objetivo de reordenar el territorio de los bloques operativos Boyacá, Junín, Carabobo y Ayacucho, y ejecutar planes de viviendas en una extensa área, una política muy ambiciosa para cumplirla.

Otro proyecto en el marco de la Misión Villanueva fue la

Dignificación Popular El Marite, municipio Maracaibo (Zulia), que estableció una vitrina para mostrar un proceso “participativo” de diseño adaptado a las formas de vida wayuu. Abarcó 66 viviendas en el barrio Filúos Norte, cuya unidad intentó copiar los aspectos socioculturales de la etnia en la espacialidad¹¹. Esta experiencia, dadas las condiciones de implantación significó un esfuerzo por aprehender la cultura, sin embargo, los elevados costos de construcción del área abierta de la vivienda, además de la imprevisión de la ausencia de cultura de mantenimiento de los wayuu han sido los errores de esta política.

Por otro lado, la experimentación con los Consejos Comunales Indígenas (CCI) como ejecutores de los proyectos de vivienda se dio desde PdvsA con cierta coherencia, basado en sus objetivos corporativos en materia social (PdvsA, 2007:6-16). En el año 2009, destacan los casos de las áreas operativas en Occidente con las iniciativas en las comunidades Uluimaana y Mi Delirio, municipio Rosario de Perijá (Zulia), de la etnia wayuu, donde se construyeron viviendas bajo un convenio de cooperación para la sustitución de ranchos¹². Sin embargo, a pesar de su relativo éxito en lo organizativo, no se consideró el aspecto socioproductivo en su configuración.

Estas experiencias ejecutadas por PdvsA y enmarcadas en la Misión Villanueva tuvieron algo en común: fueron iniciativas cuantitativas preocupadas en proporcionar una unidad residencial, pero que en lo sustantivo no respetaron la expresión cultural indígena, acentuando la supresión del conuco y la desvinculación con el contexto natural de implantación.

4.4. La primera gestión del Minpi, años 2007-2010

Como una acción sin precedentes en la historia republicana, el gobierno de Hugo Chávez crea el Minpi en febrero de 2007. Esta sui generis creación, inicia un período de protagonis-

mo indígena en la gestión de gobierno, como marco institucional para el “ejercicio de la Indioocracia” e intenta dar cumplimiento a los postulados constitucionales ante un panorama institucional descoordinado de las políticas de vivienda. Esto conllevó a un complejo proceso de transición, de hecho, el nombramiento de una ye'kwana¹³, etnia que representa un poco menos del 1% de la población originaria, repercutía en los ámbitos políticos donde los wayuu poseían el liderazgo desde hacía cuatro décadas¹⁴.

El nuevo Ministerio se conformaría por ocho Viceministerios¹⁵, uno por cada región con población indígena, con funcionarios que atenderían la organización de los CCI. Así mismo, por el Decreto N° 5-550 de agosto de 2007 el Minpi asume la dirección de la Misión Guaicaipuro, a cargo de funcionarios criollos para entonces, y realizó el censo y mapeo de las comunidades y la promoción de las denominadas Comunas Indígenas Socialistas (CIS).

Los dos primeros años (2007-2008) estuvieron signados por la continuidad de gestión bajo la política de “Garantizar el acceso a la vivienda digna” que tuvo como logros: la construcción de 286 viviendas en 7 CIS, 283 viviendas modalidad “autoconstrucción” por financiamiento a 5 CCI16, la construcción de infraestructura urbana para las comunidades Cacurí (ye'kwana) y Bambú Lucera (piaroa) del estado Amazonas, además el financiamiento de 129 proyectos de servicios públicos. Para los años 2009-2010, se dio continuidad a la culminación de las 7 CIS iniciadas en 2007, adicionalmente se financiaron 433 viviendas para 104 CCI, 40 proyectos de viviendas con recursos ordinarios en 3 comunidades y el financiamiento de 10 proyectos de servicios públicos; y se dotó de 722 tanques de almacenamiento de agua, 260.500 láminas para techos acerolit/cinduteja y 120 kits estructurales de construcción para familias en extrema vulnerabilidad (Minpi, 2010) (Tabla 1).

Año de gestión	Comunas Indígenas Socialistas		Construcción/ adecuación de viviendas recursos ordinarios		Financiamiento a Consejos Comunales Indígenas para autoconstrucción de viviendas		N° Servicios públicos (acueducto, cloacas, electricidad)	Dotaciones			
	N°	N° Viviendas	N° Consejos Comunales Indígenas	N° Viviendas	N° Consejos Comunales Indígenas	N° Viviendas		N° Tanques de agua	N° Láminas cinduteja/acerolit	N° Fotovtarcos /plantas eléctricas	N° Kit estructural
2007-2008	7	286	1	24	5	283	129	0	71.000	269	0
2009	0	0	1	20	29	270	9	590	146.500	0	120
2010	0	0	2	20	75	163	1	132	43.000	0	0
Total	7	286	4	64	109	716	139	722	260.500	269	120

Tabla 1. Gestión del MINPI en materia de vivienda 2001-2010. Fuente: Elaboración propia a partir de Minpi (2008:46-50; 2009:34, 38-54, 2010:45, 47, 51-55, 2011:65, 68, 77-78).

Se esperaba que, para este momento, el Minpi asumiera la rectoría de las políticas de vivienda basadas en principios de autodeterminación y respeto a la diversidad cultural-ecológica de las comunidades, sin embargo, su gestión continúa con la “autoconstrucción” de viviendas mediante el financiamiento a los CCI, política nacional que no se diferenciaba a la adelantada por la Fundación para el Desarrollo y Promoción del Poder Comunal (Fundacomunal) y otros entes del Estado.

4.4.1. *La Comuna Indígena Socialista enunciada*

Desde el primer momento en que surge la idea de la Comuna para el año 2007, empiezan a tener incidencia las contradicciones del término en los ámbitos de la burocracia, en especial del Ministerio rector de las políticas indígenas¹⁸. Sin embargo, no fue sino hasta 2010 cuando se definen los elementos conceptuales de la Comuna, a cargo del Ministerio del Poder Popular para las Comunas (Mincomunas). La ley refrendada en 2010 la puntualiza de la siguiente manera:

Es un espacio socialista que, como entidad local, es definida por la integración de comunidades vecinas con una

memoria histórica compartida, rasgos culturales, usos y costumbres, que se reconocen en el territorio que ocupan y en las actividades productivas que le sirven de sustento, y sobre el cual ejercen los principios de soberanía y participación protagónica como expresión del Poder Popular, en concordancia con un régimen de producción social y el modelo de desarrollo endógeno y sustentable, contemplado en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación (Ley Orgánica de las Comunas, Artículo 5°).

La mencionada Ley expone otros principios: consolidar el “Estado comunal” como fin último, expresión del autogobierno, integración y articulación con otras Comunas, consolidación de la propiedad social, garantizar mecanismos de participación directa de los ciudadanos, formación e información de las comunidades, defensa colectiva y popular de derechos humanos (Artículo 7°). Otra perspectiva de Comuna la define como: la ciudad superior, de los iguales, de los ciudadanos, productiva, racional, política, “...la ciudad que ha resuelto su contradicción básica con la naturaleza ...la ciudad que ha resuelto sus diferencias históricas con el medio rural” (Sesto, 2009a:55-62).

Esta definición esbozada por uno de los Ministros de Vivienda de Hugo Chávez dista diametralmente del concepto de Comuna que el Minpi intentó implantar en comunidades y espacios geográficos disimiles. Así mismo, su conceptualización es contradictoria a la definición del Mincomunas, pues a partir de ese filtro institucional fueron rechazadas todas las propuestas pregonadas como “pilotos” (Figura 3).

Con estos desarrollos habitacionales, el Minpi prefigura su primera política de vivienda concebida sin ningún estudio teórico-científico que avalara su adscripción, cuyo objetivo enunciado sería la mejora de los servicios básicos e infraestructura de las comunidades, así mismo, los servicios de educación y salud, vialidad, eliminación de las viviendas precarias sin acceso al agua potable y electricidad (Minpi, 2008).



Figura 3. Comunas Indígenas Socialistas del Minpi. Fuente: Minpi 2010,2013.

A pesar de esto, con estos ensayos en siete comunidades se había enunciado una forma de nucleamiento intentando trasplantar un modelo de habitabilidad sin considerar sus efectos, eliminando los rezagos tradicionales de los asentamientos:

1. Imposición de un esquema residencial de la otra sociedad, copiando esquemas espaciales, funcionales y morfológicos de los desarrollos habitacionales criollos. Cada CCI debía recibir los planos de una vivienda concebida fuera de sus ámbitos de toma de decisiones.
2. Aplicación en las viviendas de sistemas constructivos, materiales y habitabilidad ajenos.
3. Cercenamiento del conuco y las prácticas económicas de subsistencia de los indígenas, en contradicción con el régimen de producción local y desarrollo endógeno sustentable.
4. Exacerbación de prácticas asistencialistas y clientelistas en las comunidades beneficiadas. En teoría se daría “participación protagónica” a las comunidades, pero contradictoriamente, las viviendas fueron ejecutadas por cooperativas y albañiles sub-contratados derivando en muchos casos en incumplimiento de contratos y cronogramas de

ejecución. Esta situación puede explicar su construcción plurianual entre los años 2007-2010.

Evidentemente las CIS se constituyen en una creación unilateral impuesta por los propios indígenas, basado en modelos exógenos, que ubican a los indígenas “como receptores misionados” como antaño promovían ciertos grupos religiosos (Mosonyi, 2009:170).

4.4.2. El financiamiento a la vivienda desde los Consejos Comunales Indígenas

La base social indígena diagnosticada por el Minpi para el año 2007 estuvo conformada por 3.473 comunidades, con 1.159 CCI, de los cuales, para finales de año, 625 (54%) recibieron financiamientos para ejecutar proyectos socioproductivos y de vivienda (Minpi, 2008:42). Se asignó a cada CCI de entre 10 y 25 viviendas con un diseño predeterminado y la fijación de un monto único para la autoconstrucción o pago a terceros. A pesar de la retórica de la promoción del protagonismo popular, las fallas fueron muchas dejando entrever quejas como estafas, incumplimiento de metas de construcción de viviendas e ineficiencia de las organizaciones comunitarias (Pérez de Murzi, 2009).

En un informe difundido por la web, una organización no gubernamental da cuenta del desacuerdo de los indígenas yukpa (Zulia) con respecto a la política de financiamiento de 10 viviendas por “autoconstrucción” para cada CCI adelantada por el Minpi:

Las Autoridades Legítimas y Tradicionales de las Comunidades... han expresado su desacuerdo con el Proyecto de Vivienda presentado por el Minpi, por las razones siguientes: 1. Las Comunidades de la Cuenca del Río Yaza no estaban solicitando viviendas, sino más bien han presentado proyectos para financiamiento de acueductos y para actividades agropecuarias; 2. Las Viviendas que les ofrecen no se corresponden ni con las viviendas yukpa

(indígenas) ni se consideran viviendas dignas (son de bloques, techos de zinc, sin espacios entre ellas, son pequeñas y no tienen columnas. Viviendas semejantes prontamente se agrietaron en la comunidad de Kasmerra). 3. Sólo se asignan 10 viviendas por comunidad, lo que ha generado conflictos internos al generar privilegiados y excluidos. 4. Para construirlas se ha contratado a gente externa a la comunidad, pero simultáneamente se les exige a los indígenas que oferten su mano de obra sin que esperen ningún tipo de pago (es decir, gratis). 5. Se les dijo que los recursos serán asignados a los Consejos Comunales de la zona, pero que serán manejados por el Minpi (Homo et natura, 2009).

Esta problemática fue originada, según el documento, por la invisibilización de las autoridades tradicionales y su exclusión de la toma de decisiones en la formulación de la política. Se denuncia que el proyecto no fue expresión del desarrollo endógeno yukpa, careció del estudio de impacto ambiental y sociocultural, y se promovieron procesos etnocidas de asimilación forzosa mediante la imposición de un “desarrollo inducido” o “reingeniería social”, además, el diseño y tecnología de las viviendas no se adecuaron a la cultura pudiendo acentuar “procesos etnocidas de asimilación”. De manera que, la política tutelada por el Minpi con los CCI derivó en:

1. Imprevisión de lo sociocultural en el uso de espacios y la sociabilidad en las áreas productivas, y fundamentalmente omisión de la progresividad de sus viviendas.
2. Imprevisión de la tradición productiva al cercenar el conuco de subsistencia tradicional y otras áreas para realizar sus prácticas económicas.
3. Imprevisión de las representaciones del hábitat, como los elementos sagrados de su arquitectura y las expectativas sobre la calidad de las viviendas.
4. Desconocimiento y omisión de aspectos culturales: co-

cina, baño, fuentes de agua, espacios recreativos, espacios de permanencia, elementos urbanos.

5. Ausencia de la adaptación al entorno ambiental, a los microclimas locales, geomorfología del entorno y la tradición constructiva indígena.

6. Imprevisión de la participación comunitaria en los procesos de gestión, diseño y construcción de las viviendas.

A pesar de esto, se vislumbran aspectos positivos en el que los CCI se constituyen en formas potenciales de agregaciones cercanas a las culturas indígenas con posibilidad de articular lo tradicional con el proyecto nacional que explícitamente los reconoce (Amodio, 2007), pero su aplicación ha sido direccionada al asistencialismo desestimando la autodeterminación comunitaria.

4.4.3. Entre las Casas Indígenas y los urbanismos occidentales

En la primera gestión del Minpi se ejecutaron propuestas antaño exploradas como: las Casas Indígenas y los nucleamientos. Del primer caso, destaca la construcción en el año 2007 de 9 janokos multifamiliares en Barrancos de Fajardo (Monagas) para 56 familias warao y e'ñepá. Un aspecto novedoso fue su construcción a partir del trabajo voluntario de trabajadores de este ente, pero ante la improvisación de la iniciativa para el año 2008, en estas estructuras sólo quedaban 30 familias, el resto migró a Maturín (Diario Vea, 2008:10). Un segundo caso fue Villa Yukpa Alegre¹⁹ (Figura 3) concebido como un proyecto para 20 familias que ocupaban precariamente un terreno adyacente al Hospital General del Sur, municipio San Francisco (Zulia); el desarrollo en vez de solucionar un problema, empeoró su situación por el incumplimiento del proyecto socioproductivo. En una nota de prensa sus habitantes denunciaban el abandono: "...vivimos en condiciones de pobreza, a veces no tenemos con qué comer, mu-

cho menos para comprarle la fórmula a los bebés, ni para pagar medicinas” (El Diario de Caracas, 2013). Este urbanismo a pesar de contar con una segunda fase, desestimó sus prácticas ancestrales y sometió a sus habitantes al asistencialismo gubernamental.

5. UNAPOLÍTICA DE VIVIENDA PARA TODOS: LA HOMOGENIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS EN LA POLÍTICA

En este segundo período (2011-2013), el gobierno continúa con la ejecución de proyectos divorciados de las especificidades culturales indígenas bajo una única configuración espacial de vivienda, favoreciendo la reproducción de una cultura de dominación, exacerbando prácticas asistencialistas. Entre estos años se experimentó en las comunidades indígenas con una política, cuyos objetivos estuvieron alineados al cumplimiento de una meta cuantitativa omitiendo aspectos cualitativos, esto demuestra que, si bien se avanzaba en el saldo de una deuda social histórica en cuanto a lo material, se tributó inconscientemente al reduccionismo compulsivo.

5.1. Una última reinención de la estrategia de Misiones Sociales

Parte del problema de la vivienda para el gobierno radicaba en la dificultad de resolver el déficit habitacional y la pesada carga de las instituciones burocratizadas. El déficit heredado producto de las desacertadas políticas y descontrolado crecimiento urbano, aunado a la caída de la construcción de viviendas, fueron sin duda, un alarmante panorama de la segunda década del siglo XXI que contextualizó la política de la Gran Misión Vivienda Venezuela (GMVV)²⁰. Esta consistió en la ejecución de viviendas bajo distintas modalidades, instrumentada por el Ministerio del

Poder Popular de Vivienda y Hábitat, siendo relegada la rectoría del Minpi que se convierte en un ente ejecutor más. Esta omisión significaría, la adscripción oficial de las comunidades indígenas a la cultura constructiva dominante, y profundiza el incumplimiento de las legislaciones indigenistas que establecen la corresponsabilidad Estado-comunidades en el diseño de la política, y además, remarca la ausencia de planes para valorar la vivienda indígena como patrimonio cultural.

La GMVV, a pesar de su carácter reivindicativo más allá de sus esfuerzos por atender el déficit, continúa la línea de acción pretérita que omite las especificidades espaciales, tecnológicas y culturales de este sector y no se deslinda de lo realizado en los últimos años. Se acentuó la homogeneización de las comunidades con la sociedad mayoritaria en franca desventaja, se dotó de una vivienda divorciada de su realidad local, se desestimó el conuco con sus relaciones culturales y de habitabilidad; esto queda en evidencia, cuando no se incluyó un vértice en la GMVV que considerara la demarcación colectiva de sus tierras como pivote de la política sobre el hábitat.

5.1.1. Visibilidad indígena, legislación y planes de reconstrucción asistencialistas

La Ley de Subsistema de Vivienda y Hábitat creada en el año 2011, en su Artículo 6° visibiliza a las comunidades indígenas como “sujetos de atención especial”, dejando entrever el sentido asistencialista al considerar a los indígenas dentro de los grupos vulnerables de la sociedad (damnificados, discapacitados, personas mayores de sesenta años, mujeres u hombres solos jefes de familia y familias con ingreso promedio mensual menor a dos salarios mínimos urbanos). A pesar que en el año 2012 esta ley fue reformada, hoy contiene las líneas de la política habitacional oficial. El impacto asistencialista de esta ley se puso a prueba con los eventos naturales ocurridos en 2011 en el país. Son memora-

bles las vaguadas de La Guajira por el rompimiento del dique del embalse de Manuelote que inundó los municipios Mara y Guajira (Zulia), afectando a comunidades wayuu y añú. La respuesta del gobierno fue instrumentar una política asistencialista y negadora de la realidad cultural indígena, que incluyó la construcción masiva de viviendas y la reubicación en urbanismos juntamente con población no indígena. Cabe recordar que bajo estos lineamientos se reubica en 2010 la población japreria afectada por el río Laja, municipio Rosario de Perijá.

El Plan de Reconstrucción de la Guajira contemplaría 3.200 viviendas en comunidades wayuu y añú de los municipios Guajira y Mara (Zulia), ejecutadas mediante los CCI bajo convenios entre Pdvsa y la Alcaldía, asignando las viviendas previo abordaje casa por casa. Este plan de reubicación se complementó con la construcción de obras de vialidad, servicios públicos, reparación de refugios, suministro de agua potable, reforzamiento del muro de contención del río Limón, achique de zonas inundadas, control de vectores, vacunación de animales, atención de casos de salud, saneamiento de cañadas y drenajes (Pdvsa, 2011). Otro plan fue la Reconstrucción del Estado Zulia, adscrito como una iniciativa de la GMVV. Contempló un Plan Suvi de 55 viviendas para indígenas wayuu y añú ejecutado por la Alcaldía de la Guajira; un diseño de vivienda de 60 metros cuadrados de corte criollo con 2 habitaciones, baño, sala comedor y cocina, no contemplando pozo séptico. La estrategia fue el financiamiento a los CCI, a los cuales se le asignó 10 viviendas a cada uno y los recursos fueron administrados por la Alcaldía.

5.1.2. Planes Suvi indiferenciados desde otros entes ejecutores

En el marco de la GMVV, las Gobernaciones y Alcaldías en todo el país elaboraron planes Suvi con algunos cambios en materiales de construcción, pero siguiendo la configuración espa-

cial criolla. Un caso destacado fue el plan masivo de construcción Maracaibo-FUNDAINFRA ejecutado por la Gobernación del Estado Zulia, que contempló 729 viviendas unifamiliares de 64 metros cuadrados en 22 comunidades urbanas con componente de población wayuu. La iniciativa contó con un modelo de gestión para la construcción de una vivienda preconcebida, mediante contratos con profesionales de las disciplinas de la ingeniería y arquitectura, y mano de obra local.

Bajo este modelo y auge de ejecución desfilaron un conjunto de instituciones gubernamentales²¹. Por ejemplo, Pdvsa instrumenta programas Suvi en localidades de las áreas operacionales. Se subraya el caso del urbanismo Las Pitias, municipio Guajira (Zulia), donde Pdvsa Gas construyó 134 viviendas para wayuu y añú sin ninguna diferenciación cultural. Esta misma filial, llevó a cabo en 2012, la ejecución del desarrollo Varilla Blanca-El Limón, municipio Guajira (Zulia), para la etnia wayuu, con 160 viviendas nucleadas y aisladas en varias localidades; en este ejemplo no se consideró las inundaciones de las áreas, evidenciando la ausencia de estudios de impacto ambiental y desconocimiento de la tradición palafítica que a futuro evitaría los problemas. Ese mismo año, Pdvsa Petróleo ejecutó el proyecto de Construcción de Viviendas en los Municipios La Cañada de Urdaneta y Miranda (Zulia), que abarcó 263 viviendas unifamiliares de tres habitaciones, dos salas sanitarias, sala comedor y cocina; innovando un modelo de administración delegada donde el CCI contrata, realiza pagos, regulariza la tenencia de tierras y hace seguimiento.

Otros programas Suvi ejecutados por la Corporación Zuliana para el Desarrollo de la Región Zuliana (Corpozulia) en 2013 fueron los desarrollos La Quemada, El Baleado y El Arroyo, para la etnia añú del municipio Guajira (Zulia), que mostraron una inadecuada disposición espacial y adaptación al entorno, falta de ventilación e inaccesibilidad. Ese mismo año, se llevaría

a cabo el desarrollo Maracaibo 2013, que preveía 413 viviendas en 15 comunidades de Maracaibo (Zulia), bajo las mismas dinámicas técnico-arquitectónicas descritas.

5.1.3. Reubicaciones mixtas en urbanismos criollos

La GMVV cierra el capítulo indígena con los proyectos de desarrollos habitacionales mixtos; como reminiscencia de los antiguos Pueblos de Indios o Pueblos de Misiones donde se integraban distintas etnias para reducirlos y dominarlos. Estos proyectos resultaron ser soluciones inmediatistas para abordar el problema de los damnificados a causa de las inundaciones que se produjeron en la región zuliana en el año 2011. El Metro de Maracaibo ejecutó uno de los ejemplos más dilemáticos para indígenas wayuu en la ciudad de Maracaibo: 750 town house en el Desarrollo Habitacional Ciudad Lossada, antigua área rental de la Universidad de Zulia ocupados ilegalmente en años recientes; si bien, fue un plan de viviendas denominado Tetramódulo, diseñado para la población criolla, se otorgó unidades a familias wayuu derivando en conflictos como por ejemplo, impedir la reproducción de su hábitat y sus prácticas económicas tradicionales.

En Viñas de Mara²², ejecutado por la Alcaldía del Municipio Mara (Zulia), fueron adjudicados wayuu y añú juntamente con criollos, sin considerar la desestructuración cultural a la que serían expuestas las familias provenientes de las áreas afectadas por las inundaciones de Manuelote, además, no se consideró incluir medios económicos de subsistencia. Otros ejemplos con similares dinámicas e idénticos efectos, fueron el urbanismo de Ciudad Bolívar, municipio Simón Bolívar, Costa Oriental del Lago (Zulia), donde se adjudicó igualmente a familias wayuu y añú, para establecer una convivencia con otras sociedades no indígenas; y el Desarrollo Barrancos de Fajardo, municipio Sotillo (Monagas) donde cohabitarían familias warao y e'ñepá.

5.2. Segunda gestión del Minpi, años 2011-2013

Entre los años 2011-2013, alineado a la política de la GMVV, el Minpi impulsa una gestión que sumaría 2.426 viviendas en más de 182 CCI²³ (Minpi, 2013). Como punto distintivo de la gestión anterior, en el año 2012 el Minpi sufre un cambio de Ministro pero en la práctica se constituyó en una continuidad por cuanto la nueva jefa formaba parte de la gestión anterior²⁴, así mismo, se adscribe después de ocho años de estar bajo el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente, la política de demarcación de tierras titulando a 70 comunidades con una extensión de 1.971.923,26 hectáreas. Para el año 2013 se financiaron 5 proyectos de servicios públicos, además, se da cuenta de la entrega de 26.094 láminas para techos cinduteja y 26 tanques de agua para la comunidad wayuu Casalta IV en Caracas (Distrito Capital). También se dotó 12 sistemas fotovoltaicos a comunidades aisladas, 11 transformadores para Epoipori, Kasmera y El Tokuko (Zulia) y Paria Grande (Amazonas) y 140 rejas de ventanas en Ciudad Tavacare (Barinas).

Se da continuidad administrativa a la política del año anterior, destacan aquí el convenio con la Gobernación del Zulia de 24 viviendas en El Jobo (Zulia) y 50 en Los Taques (Falcón) y Casalta IV (Distrito Capital). Se mantiene el diseño de la vivienda y la sustitución de materiales locales (Minpi, 2015), sin embargo, el modelo de administración variará en algunas comunidades para rendir los recursos de manera más eficiente y construir más viviendas de las proyectadas. (Tabla 2).

Año de gestión	Entrega de Títulos de Tierras		Construcción / adecuación de viviendas recursos ordinarios		Financiamiento a Consejos Comunales Indígenas para autoconstrucción de viviendas		N° Servicios públicos (acueducto, domos, electricidad)	Dotaciones				
	N°	N° Hectáreas	N° Consejos Comunales Indígenas	N° Viviendas	N° Consejos Comunales Indígenas	N° Viviendas		Tanques de agua	N° Lámparas criolita / aerolit	N° Fotovoltios / plantas eléctricas	transformadores	N° Rejas para ventanas
2011	3	378.310,51	0	0	59	859	2	0	12.134	0	0	
2012	46	467.647,17	0	0	74	852	0	0	5.710	12	0	
2013	21	1.125.965,58	18	288	31	427	3	26	8.250	11	140	
Total	70	1.971.923,26	18	288	164	2.138	5	26	26.094	23	140	

Tabla 2. Gestión del MINPI en materia de vivienda (2011-2013).
 Fuente: Elaboración propia a partir de Minpi (2012: 87, 90, 93, 98; 2013:80, 84, 86-89; 2014:80-81, 85-99, 105).

Se desestimaron los estudios de constructibilidad para abaratar los costos con materiales locales y asequibles, logística de construcción y sistemas constructivos adecuados, como no sucedió con el traslado de pilotines de concreto en lanchas, curiaras y gabarras en los estados Zulia y Delta Amacuro; otra práctica inadecuada fue observada en Shashana (Amazonas) con el traslado, en aviones hasta la Esmeralda, de los materiales y luego acarrearlos en lanchas y bongos, para construir los shabono yanomami (Minpi, 2015:21). Se irrespetó la construcción ancestral de las viviendas sin impacto en el medio ambiente, sedentarizando los asentamientos yanomami como preámbulo de un etnocidio institucionalizado por los propios indígenas.

6. CONCLUSIONES

Durante el segundo período de gobierno de Hugo Chávez (2007-2013), las comunidades indígenas venezolanas continuaban siendo objeto de imposición de una política de vivienda de raíces asimilacionista y etnocida que tributaría inconscientemente a objetivos de dominación. Los dislates y errores en crear políticas

de vivienda fuera del ámbito tradicional de toma de decisiones de los indígenas, además de negarse a la interculturalidad a pesar de la existencia de un marco legal robusto, evidenció la dificultad de respetar la cultura en la construcción del hábitat y promovió una neo-colonización de estas comunidades.

Así las comunidades fueron encaminadas a plegarse a la política oficial, cuya solución al problema fue cuantitativa y la superación del déficit con una vivienda con claros referentes de la “otra” sociedad, que indudablemente dio visibilidad a pueblos nunca tomados en cuenta pagaran el precio de la deculturación. Paradójicamente, el último censo apunta que sólo 6% de las familias habitan en viviendas indígenas (entiéndanse éstas como la “construcción elaborada con materiales propios de la zona, que responde a patrones típicos indígenas y refleja el modo de vida tradicional”), siendo el tipo de vivienda, mayoritariamente, de corte criollo: casa (67%), rancho (23%), quinta o casa (2%) y quinta o casa quinta (2%) (Instituto Nacional de Estadísticas, 2012:60, 68), lo que quiere decir, que este patrón demuestra la casi total deculturación material de los indígenas.

En la praxis gubernamental de la Revolución Bolivariana no se planteó otra política distinta a la preexistente paternalista y asistencialista, dirigida al nucleamiento compulsivo que promueve un estilo de vida occidental y cercena prácticas culturales necesarias para la sobrevivencia. La habitabilidad indígena de por sí, ha sido ilegible para la burocracia que atiende su solución, el diseño de la política los ubica en el lugar del ciudadano mestizo criollo y como sujeto receptor de políticas reivindicativas, que los transforman en individuos endorracistas, pasivos, que aceptan sin resistencia el control cultural desde los espacios adjudicados. Los marcos legales internacionales indígenas asumidos por Venezuela junto a la CRBV-1999, que proyecta el derecho madre a la libre determinación, deben verse como una oportunidad para rectificar lo realizado e implementar políticas públicas que promuevan una

convivencia libre de imposiciones neocolonialistas.

NOTAS

1. Este trabajo forma parte de la investigación “Estudio de desarrollos habitacionales concebidos por el Estado en comunidades indígenas, para la generación de indicadores transversales de diseño, construcción y participación comunitaria en las políticas habitacionales en Venezuela”, financiado por el Fonacit entre los años 2011-2013.
2. Esta etapa histórica se desprende del macro período denominado “Indiocracia” (Biord, 2009), que va desde el año 1989 hasta 2013, abarca tres sub-períodos: “Formación de la Indiocracia” (1989-1999); “Constitución de la Indiocracia” (2000-2005) y “Ejercicio de la Indiocracia” (2006-2013) (Biord, 2009:86). Para efectos de este trabajo se considera el último sub-período con hitos importantes como la promulgación en el año 2005 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas y la creación en el año 2007 del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas.
3. La promoción de esta política tuvo continuidad hasta más allá del año 2010, asumida así como la última fase de este ensayo estatal. Para 2001, se dieron las primeras iniciativas que exploraron el desarrollo endógeno en comunidades indígenas, tales como: Sistemas de Asociaciones Rurales Auto-Organizadas (Sarao) y los Fundos Zamoranos. En 2004 inició el boom de los Nude, así se erigieron algunos emblemáticos en comunidades indígenas: Nude Libertador (2004), Nude Patria Bolivariana (2005), Ruta de Janoko (2006), Proyecto El Marite y Nude Alto Apure (2006) (Morillo, 2017).
4. Comprendió la construcción de 50 viviendas de paredes de bloque de cemento y techos de platabanda, iniciativa concebida para indígenas yukpa, ubicada en el Municipio Machiques de Perijá, estado Zulia. Fue financiada y construida por Pdvsa en el año 2008 para indígenas yukpa. El componente productivo consistió en la conformación de cooperativas para la elaboración de bloques de cemento y herrería.
5. Consta de 50 viviendas de 198 m² (2 habitaciones, baño), de paredes de barro y cemento, techo vaciado de concreto revestido con palma trenzada, un bohío enramada y una cocina tipo fogón, se ubica en el municipio Guajira, estado Zulia. Fue financiada y construida por Pdvsa en el año 2008 para indígenas wayuu. El componente productivo consistió en la construcción de galpones para cría de ovinos y caprinos, producción de carne, y leche, conucos.
6. Las iniciativas pretéritas de Casas Indígenas se remontan a las últimas décadas del siglo XX, con las Casas Indígenas Aurora y Yakariyene, concebidas para albergar indígenas warao en situación de desarraigo de sus territorios ancestrales en la ciudad de Tucupita, estado Delta Amacuro (Morillo, 2016). La Casa Indígena Kariña, ubicada en el municipio Santa Bárbara, estado Monagas, fue promovida en el año 2011 con apoyo de Pdvsa, Ministerio del Poder Popular para las Co-

munas (Mincomunias), Consejo Federal de Gobierno, Asociación Civil Indígena Santa Bárbara de Tapirín (Asocinsabat) y el Fondo de Desarrollo Agrario Socialista (Fondas). El componente productivo consistió en un programa sociocultural y proyecto agroalimentario en Hato Tonoro, actividades piscícolas, avícolas y cría de caprinos, agrícolas (rubros: maíz, frijol, yuca amarga, batata y ocumo chino), escuela de idiomas indígenas (kari'ña), fábrica de medicamentos naturales alternativos indígenas (Carpio, 2011).

7. Consta de 53 viviendas (2 habitaciones, espacio para herramientas, baño, cocina y área de permanencia). Servicios básicos e infraestructura social, educación, deporte, salud. Paredes de bloques, puertas y ventanas metálicas, piso requemado de cemento y techos vaciados en concreto, se ubica en el Municipio Rosario de Perijá, estado Zulia. Fue financiada y construida por Corpozulia en el año 2010 para indígenas japreria. El componente productivo consistió en canteros para la siembra de hortalizas, piscicultura y cría de gallinas.
8. Comprendió la construcción de 1.100 viviendas (2 habitaciones, sala, baño, sala, comedor, cocina, porche de acceso y lavadero), infraestructura social, seguridad, salud, educación y radio, iniciativa ubicada en el Municipio Jesús Enrique Lossada, estado Zulia. Fue financiada y construida por el Instituto de Desarrollo Rural (Inder) y el Ministerio del Poder Popular de Agricultura y Tierras (Mppat) en el año 2009. El componente productivo consistió en siembra de rubros agrícolas, cría de cachamas, producción pecuaria (leche y carne).
9. Ya en el año 2003, el gobierno había dado visibilidad a los indígenas con la Misión Guaicaipuro, brazo ejecutor de las políticas indígenas que derivó en una estructura asistencialista dirigida por funcionarios criollos, y en el año 2004, se crea la Misión Hábitat, dirigida a atender los problemas que las instituciones de vivienda no habían podido solucionar: caída en la construcción de viviendas, déficit, descoordinación, burocracia y otros.
10. Se inspiró en la trayectoria del arquitecto venezolano Carlos Raúl Villanueva (1900-1975), exponente del modernismo venezolano durante el siglo XX y constructor de significativas edificaciones en el país.
11. El diseño espacial consistió en cuatro módulos vinculados a través de un pasillo interno, con dos salas sanitarias, cocina tipo fogón, enramada con características tradicionales, además con dotación de un tanque de agua. Se implantó en una parcela de 450 a 600 m² donde se podría desarrollar conucos y cría de animales.
12. La superficie de la vivienda es entre 78 a 95 metros cuadrados con servicios básicos, poseen las siguientes características: 3 habitaciones, 2 baños, sala, comedor, cocina, lavadero.
13. Nicia Marina Maldonado Maldonado es natural de la población de La Esmeralda, municipio Alto Orinoco, estado Amazonas, de la etnia ye'kwana, docente de profesión. En el año 2002 se postula y gana las elecciones a la Presidencia del Consejo Nacional Indio de Venezuela (Conive). Obtuvo una beca del Fondo Indígena para cursar una especialización en Estudios Étnicos en Ecuador. En las Elecciones para

- la Asamblea Nacional del año 2005 fue electa por el partido Fundación para la Capacitación, Integración y Dignificación del Indígena (Fundacidi) como Diputada Indígena para la región Sur (Amazonas, Bolívar y Apure). El 08 de enero de 2007 el Presidente Hugo Chávez la juramenta como la primera Ministra Indígena de Venezuela.
14. Ya Noelí Pocaterra y Atala Uliana Pocaterra, indígenas wayuu, habían tenido protagonismo en el primer gobierno de Hugo Chávez, la primera como Constituyente indígena y parlamentaria, la segunda como Ministra del Ambiente.
 15. Península, Desierto y Aguas (Zulia); Sierra y Cordillera Andina (Zulia, Trujillo y Mérida); Sabanas y Morichales Llaneros (Apure); Delta, Montañas, Costas y Manglares (Anzoátegui, Monagas, Sucre y Delta Amacuro); Valle, Sabanas y Tepuyes (Bolívar); Caños, Bosques y Raudales del Amazonas (Amazonas Este); Sierras, Cerro y Ríos de la Selva Amazónica (Amazonas Oeste); y Zonas Urbanas (el resto del país).
 16. Comunas Indígenas Socialistas Años 2007-2008. Zulia: Los Negritos y Kumanda 96(2). Apure: Fruta de Burro 40(1). Amazonas: Betania Topocho y La Esmeralda 75(2). Delta Amacuro: Muaina 40(1). Bolívar: Las Bombitas 35(1). // Financiamiento Autoconstrucción a Consejos Comunales Año 2008. Delta Amacuro: 48(1). Amazonas: 235(4).
 17. Financiamiento de Construcción Año 2009. Aragua: 10(1). Amazonas: 120(12). Delta Amacuro: 10(1). Zulia: 90(9). Apure: 20(2). Miranda: 15(1). Barinas: 4(1). // Gestión del Año 2010 Construcción de 163 Viviendas Dignas. Amazonas: 120(8). Zulia: 89(10). Apure: 57(1). Bolívar: 100(3). // Financiamiento Construcción Recursos Ordinarios Año 2009. Apure: 24(1). // Año 2010. Apure: 10(1). Amazonas: 10(1).
 18. Con la promoción de las CIS, el Minpi se adelantaba tres años a la política de Comunas que el gobierno instrumentaría a partir del año 2010 con la creación del Ministerio inherente. Este hecho no eximió a la nueva institucionalidad indígena de cometer errores de conceptualización de la Comuna delineadas por el gobierno de Chávez (Sesto, 2009a).
 19. Constó de una vivienda de 70 m² con 3 habitaciones, baño, sala-cocina y tanque de agua, además, preveía tierras para la siembra de maíz, yuca y plátano, iniciativa que contó con el apoyo del Convenio Agroecológico Cuba-Venezuela
 20. Creada el 30 de abril de 2011, la GMVV se fundamentó en las premisas: Vivienda para todos como política de Estado; Las políticas de vivienda y las políticas sobre la ciudad son inseparables; y En la construcción del socialismo, se debe ir diluyendo la sectorización de la ciudad por clases sociales (Sesto, 2009b; 2016). Cinco vértices: Registro Nacional de Viviendas, Terrenos, Materiales, Maquinarias e Insumos de la Construcción, Entes ejecutores y Financiamiento.
 21. Entre las que destacan: Ministerios (Vivienda y Hábitat, Pueblos Indígenas, Comunas, Ambiente) y entes adscritos (Inder, Misión Ribas), Gobernaciones, Alcaldías, empresas estatales (Pdvs, Corpozulia, Metro de Maracaibo).
 22. Urbanismo que simula los denominados desarrollos de villas cerradas cons-

- truidas en diferentes partes del estado Zulia, constó de 216 viviendas de configuración criolla (2 habitaciones, 1 baño, sala-comedor-cocina, lavadero externo).
23. Financiamiento Recursos Ordinarios Año 2011: 235 viviendas (7 Consejos Comunales Indígenas). Amazonas: 130 (4). Bolívar: 35(1). Apure: 40(1). Zulia: 30(1) // Financiamiento Recursos Ordinarios Año 2011: 849(59). Amazonas: 231(17). Anzoátegui: 68(4). Monagas: 46(2). Delta Amacuro: 30(1). Zulia: 233(20). Apure: 50(2). Bolívar: 132(7). Aragua: 10(1). Barinas: 4(1). Carabobo: 5(1). Falcón: 10(1). Lara: 15(1). Miranda: 15(1) // Financiamiento Recursos Ordinarios Año 2012: 817(72). Amazonas: 251(23). Apure: 70(7). Barinas: 10(1). Bolívar: 115(11). Delta Amacuro: 175(14). Guárico: 17(1). Carabobo: 17(1). Lara: 10(1). Monagas: 30(1). Zulia: 157(14). // Financiamiento recursos Ordinarios Año 2013: 282(20). Guárico: 18(1). Apure: 52(2). Bolívar: 61(6). Amazonas: 32(3). Zulia: 109(9). Sucre: 10(1). // Financiamiento Gobierno de Eficiencia en la Calle Año 2013: 224(15). Lara: 10(1). Barinas: 15(1). Carabobo: 17(1). Apure: 20(2). Delta Amacuro: 20(2). Monagas: 50(1). Bolívar: 60(6). ZULIA: 32(1). // Financiamiento Otros Año 2013: 80(4). Zulia: 24(1). Falcón: 24(1). Carabobo: 32(2). // Financiamiento Año 2013: 105(6). Amazonas: 30(2). Zulia: 45(2). Apure: 10(1). Bolívar: 20(1). // Financiamiento de Culminación Año 2013: 25(3). Amazonas: 15(2). Zulia: 10(1) (Minpi, 2012; 2013; 2014).
24. Aloha Núñez, indígena wayuu, nativa del estado Zulia, egresó de la Universidad del Zulia como Licenciada en Comunicación Social. Activista ambiental, en 2008 fue designada Viceministra del Territorio Comunal de Zonas Urbanas y Secretaria Ejecutiva de la Comisión Presidencial Misión Guaicaipuro del Minpi. Antes, en el año 2007, ejerció funciones como Directora del Despacho. Fue designada en el año 2012 como Ministra de Pueblos Indígenas en sustitución de Nicia Maldonado.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARADO, Neritza; QUINTERO, María y CHIRINOS, Willy. 2013. "La nueva Corpozulia y la lucha contra la pobreza-exclusión social: el caso de la comunidad indígena Valle de los Japreria, municipio Rosario de Perijá". En: Fermentun. Año 23, N° 68, pp. 261-296.
- AMODIO, Emanuel. 2007. "La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela". En: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. Vol 13, N° 3, pp. 175-188.
- BARRETO-SÁNCHEZ, Heiber y BARRETO, Daisy. 2013. "Políticas

- públicas para los pueblos indígenas en la revolución bolivariana para el período 2013–2019”. Disponible en línea: <http://www.aporrea.org/actualidad/a170438.html> [Fecha de consulta: 26 noviembre de 2018].
- BIORD, Horacio. 2009. “Indianismo, Indigenismo e Indiocracia: noventa años de políticas públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005)”. En: *Kuawai*. Vol. 1, N° 2, pp. 63-99.
- CARPIO, José. 2011. “Inaugurada casa indígena kariña en Monagas. Este nuevo centro desarrollará un macroproyecto social, agrícola y cultural”. En: *Wayuunaiki*, Maracaibo, Vol. X, N° 141. p. 2.
- CORDERO, José. 2013. “El proceso político venezolano 1999-2013: formulación y reformulación de un proyecto de transformación social”. En: *Revista Academia*. Vol. 12, N° 26, pp. 125-130.
- DIARIO VEA. 2008. Año 4 (1690). Caracas, Venezuela: 24 de mayo. p. 10.
- HOMO ET NATURA. 2009. “Observatorio de los derechos de los pueblos indígenas de Venezuela”. Disponible en línea: www.aporrea.org/poderpopular/a84580.html [Fecha de consulta: 26 noviembre 2018].
- EL DIARIO DE CARACAS. 2013. “Yucpas protestan con cadáveres de tres bebés en la vía a Perijá”. Jueves, 28/11/2013. Disponible en línea: <https://diariodecaracas.com/que-sucede/yucpas-protestan-cadaveres-tres-bebes-en-la-perija> [Fecha de consulta: 29 enero de 2019].
- ELLNER, Steve. 2014. *El fenómeno Chávez. Sus orígenes y su impacto (hasta 2013)*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos CELARG.
- FIGUEROA, Amílcar. 2014. *Chávez. La permanente búsqueda creadora*. Caracas: Editorial Trinchera.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS. 2012. *Censo nacional de población y vivienda 2011. Empadronamiento de la población indígena de Venezuela*. Caracas: INE.
- MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS. 2008. *Memoria y Cuenta 2007*. Caracas: Minpi.
- _____ 2010. *Memoria y Cuenta 2009*. Caracas: Minpi.
- _____ 2011. *Memoria y Cuenta 2010*. Caracas: Minpi.
- _____ 2012. *Memoria y Cuenta 2011*. Caracas: Minpi.

- _____ 2013. Memoria 2012. Caracas: Minpi.
- _____ 2014. Memoria 2013. Caracas: Minpi.
- _____ 2015. Shabono. Para vivir viviendo. Bomuge. Be. Paraka. Atto. Yewit, Miichi. Caracas: Dirección de Comunicaciones y Relaciones Institucionales Minpi.
- MORILLO, Alonso. 2016. “Entre la invisibilización y el etnocidio, una aproximación a las políticas de vivienda concebidas para pueblos indígenas en Venezuela (1958-1998)”. En: Boletín Antropológico. Vol. 34, N° 92, pp. 7-32.
- _____ 2017. “Políticas de vivienda para pueblos indígenas en Venezuela (1999-2006)”. En: Cuestiones Políticas. Vol. 33, N° 58, pp. 125-148.
- MOSONYI, Esteban. 2009. “Balance general de los diez años del proceso bolivariano: pueblos indígenas”, En: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. Vol. 15, N° 1, pp. 155-172.
- PETRÓLEOS DE VENEZUELA, S. A. 2006. Distritos sociales para la siembra petrolera. Caracas: Gerencia Corporativa de Asuntos Públicos de PdvsA (marzo)
- _____ 2007. Logros PDVSA-Distritos Sociales. Informe (Mimeo) (abril). Caracas.
- _____ 2011. “PDVSA instala campamento de trabajo en Sinamaica”. En: Wayuunaiki. Vol X, N° 141, p. 14.
- PÉREZ DE MURZI, Teresa. 2009. “Política de vivienda en Venezuela (1999-2007). Balance de una gestión en la habilitación física de barrios”. En: Scripta Nova. Vol. XII, N° 36. España.
- POCATERRA, Jorge. 2009. Los Wayuu. Na Wayuukana. Maracaibo: Constructora Nolberto Odebrecht.
- PRENSA GOBERNACIÓN INDÍGENA KARIÑA. 2012. “Monagas: Comunidad Kariña del estado denuncia a la Defensora Indígena por atropellos”. Disponible en línea: <http://www.aporrea.org/ddhh/n203152.html> [Fecha de consulta: 26 noviembre 2018].
- RANGEL, Angie. 2007. “Misión Villanueva: un concepto integral de vivienda”. Disponible en línea: http://www.alopresidente.gob.ve/info/3/203/misiuen_villanuevaun_concepto.html [Fecha de consulta: 26 noviembre 2018].
- RAMÍREZ, María Clemencia. 2010. “La antropología de la política pública”. En: Antípoda. N° 10, pp. 13-17.

SESTO, Farruco. 2009a. El espíritu de la comuna. Caracas: Colección Cuadernos para la Comuna.

_____ 2009b. Vivienda para el socialismo. Memoria conceptual de una gestión. Caracas: Colección Cuadernos para la Comuna.

_____ 2016. El derecho a la ciudad siguiendo a Chávez. Una guía didáctica. Caracas: Instituto de Altos Estudios del Pensamiento del Comandante Supremo Hugo Rafael Chávez Frías.

Boletín Antropológico

LA ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS*¹

SÁNCHEZ FRANCO, IRENE

Universidad Autónoma de Chiapas, México

Correo electrónico: irenesanchez2003@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es hacer un análisis sucinto del proceso que ha seguido la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México para la formación de una Iglesia autóctona que no era que más lo que la Iglesia reconocía como la encarnación del evangelio. Con este texto realizo un acercamiento a la historia de adopción de la teología de la liberación y opción preferencial por los pobres indígenas en el área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas/México y el proceso que siguió con la teología india que sirvió de plataforma para llegar a lo que se le denominó Iglesia autóctona. El aporte principal de este estudio es que se hace desde una visión antropológica/académica y no desde una teológica.

PALABRAS CLAVE: diáconos, inculturación, catequistas, indígenas, evangelización.

THE INCARNATION OF THE GOSPEL IN THE DIOCESE OF SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

ABSTRACT

The purpose of this article is to make a brief analysis of the process followed by the Diocese of San Cristobal de Las Casas, Chiapas/México for the formation of an autochthonous Church that it is not more than what the Church recognized as the incarnation of the Gospel. With this text, I make an approach to the history of adoption of the liberation theology and preferential option for the poor indigenous in the area of influence of the diocese of San Cristobal de Las Casas, the process that followed with the Indian theology that served as a Platform to arrive at what is denominated 'the autochthonous Church'. The main contribution of this study is that it is addressed from an anthropological/academic vision and not from a theological one.

KEY WORDS: Deacons, inculturation, catechists, indigenous, evangelization

*Fecha de recepción: 02-04-2019. Fecha de aceptación: 10-07-2019.

1. INTRODUCCIÓN

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas desde su fundación ha trabajado con población indígena de diversos grupos étnicos entre los que destacan, tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames entre otros. Ha transitado por diversos procesos, desde la aculturación hasta la encarnación del evangelio en los pueblos originarios. Para llegar a lo que la Iglesia ha denominado encarnación del evangelio han significado cooperación constante entre la Iglesia y los pueblos indígenas y tiempo amplio para que los dos sectores se adaptaran a las circunstancias de cada uno.

Según documentos que obraban en el archivo personal del antropólogo Andrés Aubry, la encarnación del evangelio en las culturas indígenas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, se comenzó a gestar desde hace cuatro décadas con el proyecto de diaconado indígena casado, con este proyecto la Iglesia pretendía integrarse a la cultura indígena. Para ello incorporó a su plataforma eclesial a antropólogos, sociólogos, politólogos, entre otros, este fue el caso de Andrés Aubry y Carlos Lenkerdorf que apoyarían en el estudio de los diversos grupos étnicos y así conocer la cosmovisión prehispánica e incorporarla al cristianismo. Al mismo tiempo que los indígenas incorporaban el cristianismo a sus culturas, eso fue lo que la Iglesia denominó Iglesia autóctona. El proyecto del diaconado indígena no hubiera sido posible sin la existencia de los catequistas primero que sirvió de enlace entre la diócesis y los indígenas. El artículo explora el proceso por el que ha transitado la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para llegar a lo que ha denominado la Iglesia autóctona.

2. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES INDÍGENAS EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Desde que se fundó la diócesis de San Cristóbal en Chiapas, México, ha atendido a una amplia población. Chiapas lo mismo posee llanos que montañas, costa y selva. Su situación geográfica es muy variada y la mayoría de las veces adversa, hay localidades dispersas, el reducido número de sacerdotes con que contaba y cuenta la diócesis y el difícil acceso a las sedes parroquiales y capellanías orillaron a la jerarquía a formar juntas de católicos para el cuidado religioso, esto es, confiar el cuidado de los templos y bienes religiosos a los feligreses, así también buscaron fortalecer las antiguas cofradías y el sistema de cargos donde los había, y una forma diferente de evangelización: esta actividad refiere la catequesis que se instauró en 1939 para recuperar el campo religioso, que estaba siendo cooptado por las Iglesias no católicas, especialmente por la presbiteriana; actividad que cobró importancia en la gestión del obispo Lucio C. Torreblanca (1944-1959), quien instituyó el proyecto catequístico para evangelizar a la población nativa. Para tal caso se elaboraron materiales, entre los que sobresale “Breve resumen de la doctrina cristiana”, del padre Rafael Flores Aguilar (Morales Bermúdez, 2005: 31).

El obispo Torreblanca consideró su territorio como espacio de misión, por lo que impulsó una reconquista del mismo para la fe, privilegiando el clero local y sus órdenes religiosas. Merced a campañas intensivas de predicación y celebraciones litúrgicas, llevadas a cabo por equipos constituidos expresamente para eso, conocidos como “la gran misión”. El obispo Torreblanca consideró a los indígenas como infieles, por lo que les puso atención especial y logró en 1959 fundar la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) con la finalidad de que se llevara a cabo una acción pastoral organizada y sistemática. En ese mismo año fue nombrado presidente de la Comisión para la evangelización de los Indígenas del Episcopado Mexicano (Andrade, 1998: 207, citado en Morales Bermúdez, 2005: 92).

Después de la salida de Mons. Torreblanca arribó a la

ciudad de San Cristóbal de Las Casas en el año 1959 el obispo Samuel Ruiz García, originario del estado de Guanajuato, para hacerse cargo de la diócesis de Chiapas. Al comenzar su trabajo evangelizador en tierras chiapanecas lo hizo bajo las prerrogativas que dictaba la doctrina cristiana católica del Vaticano en ese momento.

A la llegada del obispo Ruiz a la diócesis de San Cristóbal inició su trabajo evangelizador con la población denominada y autodenominada mestiza, por no tener ascendencia indígena. La estrategia adoptada por Ruiz García fue que sus sermones religiosos los dirigió a los mestizos para que los indígenas imitaran sus formas vida, de vestir, de alimentarse, hablar en castilla; sus homilias con población indígena las realizaba en español. Las homilias fueron un espacio importante para invitar a los indígenas a dejar de ser indios e incorporarlos a la población más amplia, la mestiza. Su objetivo, hacia la población indígena era encaminarla hacia el desarrollo y la modernización, para ello deberían dejar de hablar su lengua materna, fuera esta tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, la vestimenta indígena, hábitos alimenticios, los rituales y mitos e insertarse por completo al cristianismo de forma mestiza, lo que traería como corolario el paso a la modernidad, con lo que la pobreza llegaría a su fin.

Para que los indígenas pudieran insertarse al cristianismo católico con molde mestizo implicaba extirpar sus rituales paganos en el interior de los templos por ser considerados ofensivos a los mismos. En vez del aguardiente, el tabaco, los cantos de lamentación, tan comunes entre las poblaciones indias, optaron por la ritualidad de acuerdo con las disposiciones canónicas, el antialcoholismo y los cantos dulces. La mayoría de las veces las “culturas indias” se vieron como simples elementos englobados en lo ideológico sin relevancia para la teología cristiana (Carrasco, 1994).

A pesar de que el obispo Ruiz se percataba de la situación

de pobreza, marginación, analfabetismo y de la infinidad de problemas existentes entre los indígenas de las regiones chiapanecas, entre ellos el agrario, veía que la única forma de “ayudarlos” era impulsando un proyecto de modernización en el que había que dejar de ser indígena, por considerar que era lo que no los dejaba dar paso al desarrollo. No fue hasta la celebración del Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1959 y terminado por el papa Pablo VI en el año 1965, concluyendo con la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo), los decretos *Ad gentes* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Presbyterorum ordinis* (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros) y la declaración *Dignitatis humanae* (sobre la libertad religiosa) en donde la Iglesia católica se comprometió con los pobres e indígenas sobre todo de América latina. Los asistentes al concilio revisaron el fondo y la forma de sus actividades eclesiales; que la Iglesia mirara hacia fuera y los feligreses hacia adentro.

Si bien el Concilio Vaticano II tuvo influencia en el proceso de cambio de visión de la diócesis, fue el Encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín de 1968 el que permitió frenar la labor, desarrollista y pastoral tradicional realizada hasta ese momento. El obispo Ruiz reconoció que fue la realidad social que prevalecía en las zonas de trabajo la que produjo tal “conversión”. Su participación en la promoción de las reformas resultó fundamental:

Fue providencial mi participación en Medellín con una ponencia e inmediatamente después mi colaboración en el departamento de Misiones del CELAM, mientras fungía al mismo tiempo en México como presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, pues todo eso permitió que la reflexión misionera postconciliar, hecha como preparación para el encuentro de Medellín, fuera recibida en la diócesis rápidamente y de primera mano y que nos iluminara en las situaciones concretas que ya

estábamos viviendo (Ruiz García, 1987: 17).

En el año de 1975 se celebró el primer encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo Ruiz anunció su decisión de seguir la opción preferencial por los pobres. Esa decisión tomada de manera unipersonal y la integración de algunos sacerdotes que apoyaron al nuevo proyecto fue cuestionada por los sacerdotes ya establecidos en la diócesis. El Encuentro resultó también importante por su composición, fue la primera vez en que se reunieron todos los agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas, religiosos, seculares y seglares o laicos. En ese mismo año arrancó el movimiento diaconal, con el que inició también el proyecto de encarnación del evangelio cristiano en la diócesis, y se creó el Consejo Pastoral (Aubry, 2000).

En ese mismo año (1975) la diócesis se planteó la necesidad de la formación de zonas pastorales que respondieran a la división cultural-lingüística de la geografía diocesana (Ruiz García, 1975)². Las zonas pastorales son: Chol, Sur, Sureste, Centro, Zotzil, Tzeltal y Chab. Atendiendo a un total de 49 municipios de los 122 existentes en el estado de Chiapas/México.

Hacia el mes de septiembre de 1976 se celebró otro encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo Ruiz explicó el motivo de la reorientación general de la labor pastoral y aclaró el papel del catequista, que sería estar ligado íntimamente a su realidad y comprometido con ella. También reconoció que en los mitos y en la religiosidad popular existían elementos de “utopía social y se notan indicios de una estrategia en grupos comprometidos en la superación del sistema. Necesitamos emprender la tarea de descubrir y dinamizar las potencialidades con que ya cuenta el oprimido. También hay que descubrir y apoyar esa estrategia que no logramos constatar...” (Ruiz García, 1976: 6).

Los años posteriores de la celebración de la Celam en Me-

dellín fueron de redefinición de la política religiosa-pastoral y de poner en marcha los ideales obtenidos en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En 1986 un equipo diocesano hizo un alto y revisó el trabajo que había emprendido. La Asamblea Diocesana³ de enero de ese año marcó una nueva etapa en el proceso de conversión, se le consideró un punto de partida y también un punto de arribo al objetivo principal del encuentro: plasmar un plan que partiera de la experiencia vivida durante tantos años en las diversas zonas pastorales (Ruiz García, 1986). Planteó la necesidad de evitar que la Iglesia se constituyera en una instancia política y mantuviera su carácter eclesial en la acción pastoral.

Las asambleas diocesanas fueron el alimento para la definición de las posiciones que deberían tomar los equipos y agentes de pastoral, también para delinear las políticas que deberían aplicar hacia sus feligreses; fueron los lugares para las tomas de acuerdo de diferente índole, también de tensión, pues en ella se manifestaban las posiciones sociopolíticas entre los clérigos.

Es importante señalar que a raíz de que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas adoptó la teología de la liberación como una estrategia y a la vez una metodología de inserción hacia las poblaciones indígenas, la diócesis de acuerdo con las lenguas que se hablaban en su zona pastoral, la definió como marcadamente indígena, posteriormente como mayoritariamente indígena. A estos indígenas los concibió como “pobres entre los pobres”, marginados, explotados y oprimidos, características con las que pretendió homogeneizarlos.

Una vez que la diócesis hizo la división lingüística de su área geográfica buscaron metodologías para trabajar ante todo el proyecto catequístico con cada una de ellas, por ejemplo, para la tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal. El modelo de trabajo que sirvió no sólo para evangelizar a los feligreses sino para politizar a los feligreses fue la catequesis, y la que sirvió de ejemplo para las demás fue la implementada por los dominicos en el municipio tzeltal de

Ocosingo⁴. En su primera etapa se dedicó a la formación de misiones de catequistas tzeltales de tipo magisterial y bíblico; fue de carácter sacramental, de asistencia social y caritativa⁵. La segunda etapa se caracterizó por una catequesis del éxodo inspirada en el manual de catecismo “Estamos buscando la libertad” (Morales Bermúdez, 2005: 157).

En cada región existían desde religiosas, sacerdotes y laicos, que se constituyeron en equipos para dar atención a las poblaciones que se encontraban en su área. Estos equipos se denominaron de acuerdo con la lengua que se hablaba en la región; por ejemplo, los que se encontraban en la zona tzeltal se denominaban “Tzeltal”. Este equipo, por su estructura y su magnificencia, dominó la mayoría de los otros, así lo describe el sacerdote Mardonio Morales:

Su objetivo era controlar a todos los agentes de pastoral. La zona tzeltal llegó a estar totalmente dirigida por ellos. Tenían reuniones secretas en la región de Ocosingo y Comitán [...] en esas reuniones secretas organizaban la manera de controlar las asambleas de la diócesis [...] lo que nosotros no sabíamos era que se ponían de acuerdo para manipular las asambleas, incluyendo a jesuitas, dominicos, misioneros del Sagrado Corazón y del clero secular (Testimonio citado por Meyer, 2000:99).

La zona tzeltal se dividió, aproximadamente en los noventa del siglo XX, lo que creó disputa entre dominicos y jesuitas. La más relevante fue en relación con la concepción de la comunidad cristiana ideal. Los dominicos la entendían como un espacio horizontal y democrático en la cual no debía de haber jerarquías; los jesuitas por su parte entendían la necesidad de ciertas jerarquías en toda comunidad humana y consideraban que, para preservar la democracia comunitaria, bastaba con hacer responsables a quienes ocupasen cargos, para ellos el sujeto histórico del proceso diocesano debía ser campesino-indígena; los dominicos califica-

ban a los jesuitas como “antropologistas” o “culturalistas” (Meyer, 2000: 49). Los dominicos, en la idea de no dejar nacer ningún tipo de cacicazgo, insistían en que los cargos y ministerios fueran rotativos no sólo entre los fieles indígenas sino también entre los agentes de pastoral de la diócesis.

Una de las principales escuelas para catequistas fundada en 1961 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas fue liderada por los Hermanos Maristas, quienes en 1962 constituyeron la Misión de Guadalupe en la ciudad de Comitán de Domínguez, tuvo como misión educar e instruir en la palabra de Dios a los indígenas, para que posteriormente la reprodujeran en sus localidades. Fue el primer modelo para la formación de catequistas impulsado por el obispo diócesis de San Cristóbal; en ese primer proceso los integrantes de la misión eligieron a los catequistas. Por ese centro pasaron para su formación indígenas de todos los grupos étnicos existentes en la región de la diócesis. Los cursos que se impartían entonces tenían una duración de entre tres y seis meses. El modelo de los Hermanos Maristas perduró hasta la mitad de los años setenta en que fue criticado por los agentes de pastoral y el obispo por desarraigar y aculturar a los que por ahí se formaban.

Tras un largo proceso de la diócesis y después de la adopción de la teología de la liberación comenzó otro con el proyecto catequístico y diaconal que le permitiera recuperar algunos elementos en algunas localidades que les identificará como pueblos indígenas en otras se reforzó elementos como el de la comunidad. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, amparada en la teología de la liberación y con la creación del proyecto diaconal nació un movimiento religioso cuyas dos principales expresiones fueron la iglesia autóctona y la teología india. La primera se articula con base en las diferentes etnias existentes en Chiapas: Iglesia Tzeltal o Tzotzil o Tojolabal. La segunda reúne a todas esas iglesias en una sola corriente llamada teología india. Los adeptos de esta última se reunían y reúnen regularmente en talleres con el

fin de rescatar y analizar lo que denominan Antigua Palabra y después interpretarla bajo la luz de la fe cristiana. Esta Antigua Palabra es, en primer lugar, todo el acervo de mitos y ritos que siguen siendo el patrimonio vivo de las comunidades, pero que puede incluir acontecimientos religiosos recientes. Además, tiene su complemento en la presencia de Dios en los acontecimientos de la historia actual de la comunidad y la vida diaria de cada persona (Meyer, 2000).

Encontrar al Dios liberador con rostro indio fue parte primordial para la política eclesial de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; sin embargo, en el Primer Encuentro Taller de Teología India de 1991 los obispos dijeron que aún existía poca participación de los indígenas en la evangelización como agentes. Tampoco existían iglesias autóctonas y aún poca confianza de los indígenas en la estructura eclesial. De esto me ocupo en el siguiente apartado.

3. IGLESIA AUTÓCTONA, ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS/MÉXICO

Otro evento que impactó en la diócesis de San Cristóbal fue el encuentro celebrado en Puebla, México, en el año de 1979, en donde reflexionaron sobre las diferentes religiones precolombinas y se estableció la teología india como eje de articulación entre la Iglesia católica mexicana y los indígenas mexicanos. Iniciaron así, en 1975, en algunas diócesis de México, el proceso de re-valoración y “rescate” de las teologías prehispánicas.

Después de aquel primer acercamiento a la teología india se celebró el primer Encuentro Ecuménico Taller sobre Teología India con el tema “Metodología de la teología india” en la ciudad de México del 16 al 23 de septiembre de 1990. En él participaron obispos de la Iglesia católica, líderes religiosos indígenas, hom-

bres y mujeres de algunas regiones de América Latina y pastores de Iglesias no católicas, ahí analizaron el trabajo de la Iglesia mexicana, y concluyeron que la Iglesia católica había actuado primero de ataque, después de respeto, aceptación, admiración, asimilación y, por último, de acompañamiento, también se reconoció que había opresión y alienación cultural.

La teología india tiene que ser “producida por el mismo sujeto indio, usando los marcos culturales propios, la lengua y proporcionando el sentido de trascendencia que posee el propio grupo humano en el momento histórico en que la produce” (Siller, 1991: 129). Teología india es: la presencia de Dios en las culturas (ibíd., 54). Debe incluir: tradiciones, vida ética, relaciones sociales, mitos símbolos, libros sagrados, entre otros (Dialogo plenario del Primer Encuentro Taller de Teología India, 1991). Es el cúmulo de sabiduría religiosa de los pueblos originarios de América, con la que afrontaron y siguen afrontando los problemas de la vida (ibíd.):

Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Es integral... Tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento de manera colectiva. Son las comunidades... las que, en asamblea, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen su existencia. Usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico-simbólico (López Hernández, 1991: 7-9).

En el segundo encuentro de Teología India celebrado en Colón, Panamá, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, se habló de la inculturación o encarnación del evangelio, que significa:

Una íntima transformación de los valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la tradición del cristianismo en las diversas culturas asumiendo lo bueno

que hay en ellas y renovándolas desde dentro... es una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo fortaleciendo su identidad; al mismo tiempo asumiendo su liberación integral (Carrasco, 1994: 51).

Cuando los agentes de pastoral hablaban de la inculturación del evangelio se referían a que el cristianismo y la cuestión indígena no se encontraran reñidas, por el contrario, sino que los dos elementos establecieran diálogos de manera equitativa. Para lograr la inculturación del evangelio en las poblaciones indígenas la Iglesia católica mexicana planteó mostrar algunos procesos de teologización de algunos pueblos indígenas; después de detectar la estrategia teológica desplegada tras la conquista y finalmente presentar algunas experiencias de la situación prevaleciente en ese momento.

Los indígenas asistentes al segundo encuentro de Teología India, particularmente representantes indígenas locales tales como catequistas, expusieron sus concepciones sobre su divinidad y deidades indígenas, explicitando la cuestión armoniosa y comunitaria de las mismas.

En ese segundo encuentro los clérigos de algunos países reconocieron que también ellos son instrumentos de división al interior de las poblaciones indígenas y de la aún nula encarnación del cristianismo en las culturas indígenas. Después del segundo encuentro se realizaron tres más, que no describo por falta de espacio. Me parece importante hacer un análisis de manera sucinta del quinto encuentro realizado en Manaus, Brasil, del 21 al 26 de abril del año 2006, bajo el nombre de “La fuerza de los pequeños: vida para el mundo”, donde participaron 180 personas llegadas de diferentes países latinoamericanos que representaron a aproximadamente 50 grupos étnicos, el obispo de la diócesis de San Cristóbal, Felipe Arizmendi, y el teólogo mexicano Eleazar López, entre otros intelectuales de la Iglesia católica de diversos países. Fue el primer encuentro en que el obispo Arizmendi asistía como

representante de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; el obispo Ruiz había abandonado la diócesis en el año 2000 y trasladado su residencia al estado de Querétaro.

Los encuentros realizados en diversos países de América Latina influyeron en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, ahí se creó un departamento de Teología india que se encargó de realizar talleres con las poblaciones indígenas. Actualmente este departamento opera de manera independiente a la diócesis, mismo que sigue trabajando temas en los que se incluye el “análisis de la realidad”.

La diócesis de San Cristóbal adoptó y apoyó esta concepción por considerar que de ninguna manera se contraponía ni yuxtaponía al cristianismo católico sino más bien ambos se complementaban. El obispo Ruiz señaló que el Dios que se veneraba en la teología india no era diferente al Jesús que se le rinde culto en el catolicismo, en suma, era el mismo sólo que de manera diferente. En cambio, la teología india y la teología de la liberación son diferentes porque la primera trata de reflexionar sobre la fe prehispánica sin necesidad de abordar la teología de la liberación o a la inversa, mientras que la segunda se encuentra basada en la teoría social de la dependencia.

A partir de la asunción de la teología india por el entonces obispo Samuel Ruiz, y los agentes de pastoral congruentes con su responsabilidad eclesial iniciaron, en aquellos pueblos cuyas tradiciones habían desaparecido, un proyecto de rescate de la tradición que ellos denominaban precolombina, los agentes de pastoral fueron los sintetizadores de las historias contadas por los ancianos y después las compartían con el resto de la población en un afán de retroalimentación. Para lograr este trabajo fue necesario que los agentes de pastoral entendieran al indígena desde sus propias categorías y se “encarnaran” en su cultura. Desde esta perspectiva no sólo se valoraron las costumbres y fiestas indígenas, sino que también las respetaron, apoyaron e impulsaron.

Con énfasis en el análisis de la situación del indígena, desde una perspectiva de la revalorización de sus culturas, la diócesis de San Cristóbal inauguró una nueva etapa de trabajo pastoral, ya no para los indígenas sino con y desde las culturas indígenas. En esta concepción incorporaron dimensiones sociopolíticas y económicas en apoyo a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus tierras, tradiciones y formas de organización social, política, junto a sus reclamos por sus derechos cívicos (Berryman, 1987). La formación de la Iglesia autóctona llevó a algunos de los integrantes, incluyendo al obispo Ruiz de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a replantear sus proyectos teológicos y a la búsqueda de otro que le ayudara en la recuperación de la cosmovisión indígena.

En Chiapas, ese mismo año de 1972, el obispo Ruiz giró una carta a los integrantes de la diócesis y al pueblo en general en donde expresó:

La doctrina de la Iglesia, a partir sobre todo del documento *Ad Gentes* del Vaticano II y el encuentro con la realidad indígena, ha hecho que surja en el interior de la Iglesia católica una nueva forma de concebir la acción misionera que, partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos, mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a una forma de Iglesia autóctona, lo cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente, pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas (Ruiz García, 1972, carta por el Día de las Misiones Indígenas, archivo personal del antropólogo Andrés Aubry).

La encarnación del evangelio no podía ser posible,

Sin un proceso personal de encarnación en el seno de la cultura. Encarnación que significa una convivencia, una comunidad con aquel hombre para ser aceptado como miembro de aquella comunidad cultural, compartiendo

su propia vida para ser capaz ,..., no solamente entender cuáles son las cosas que suceden, cuales son los factores culturales sino descubrir las razones de ese modo de proceder hasta llegar... a una acción global de lo que significa cultura... así entrar en un diálogo iluminador para ayudar a descubrir aquel Cristo presente ahí y hacer que surja entonces una Iglesia encarnada en una situación cultural con su propia vestidura, dinamizando aquella cultura en un sentido de humanización (ibíd.).

Existieron algunos momentos relevantes para la Iglesia católica como el año 1962, cuando el papa Juan XXIII convocó al Concilio Ecuménico Vaticano II, en cuyo marco se expusieron algunas ideas de transformación de la Iglesia Católica. Uno de los principales argumentos de este concilio fue el compromiso de la Iglesia con los pobres, la dirección de su acción pastoral hacia ese sector y su principal planteamiento fue repensar su ser mismo como Iglesia, entendiéndose como pueblo de Dios, esencialmente misionera; también propuso una nueva actitud hacia la población indígena, afirmando que en ella está la “revelación de Dios; [y] declaró la libertad religiosa” (Siller, 1991: 50).

Aun a pesar de que desde el Concilio Vaticano la Iglesia Católica se planteó su transformación interna, no fue hasta 1965 cuando se inicia para un sector de ésta el paso de una Iglesia institucional a otra de mayor “apertura”, más acorde con los tiempos modernos⁶. Inició así su cuestionamiento respecto al papel que había desempeñado durante siglos: la de ser una institución “racista” y “explotadora” de sus propios feligreses, (Ruiz García, 1987). A partir de tal cuestionamiento optó por una línea de trabajo que priorizó el acompañamiento de un sector de la población considerada pobre⁷, lo que propició que algunos agentes pastorales en sus mensajes criticaran la realidad social prevaliente entre los diversos grupos de población. Asimismo, llevó a los feligreses católicos latinoamericanos a adoptar una visión de censura hacia la propia Iglesia y a la sociedad que no compartiera

sus ideales de igualdad.

En 1971, la ciudad de Oaxaca, México, fue el escenario para la realización de una asamblea en la que diversos sacerdotes indígenas hablaron sobre la necesidad de una Iglesia indígena. Uno de ellos señaló: “Me sacaron de mi cultura y me formaron en la cultura occidental. Mis estructuras culturales se borraron [...] ahora nos hemos mentalizado en la necesidad de que se encarne una Iglesia autóctona, peculiar y universal” (Tehuintle, 1971:2). En esta reunión participaron laicos y catequistas indígenas de varias regiones del país comprometidos con la formación de una Iglesia diferente. En ella demandaron que “aprenda el padre algo del idioma sino qué va hacer allá, más que queda parado [de pie]. Que vaya bien preparado” (ibíd.:7). La Iglesia misma comenzó una crítica interna sobre su trabajo. El entonces obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas/México, Samuel Ruiz García, opinó que esta institución no escapaba de una situación de dominación en la que, para ser cristiano, se tenía que “dejar de ser indígena, para transformarse en un mestizo, vivir la fe cristiana en moldes mestizos, y no será concebida mayoritariamente en la práctica la posibilidad de una Iglesia que surja encarnada dentro de su propia situación cultural, una iglesia autóctona” (Ruiz García, 1972:2).

En 1972 comenzaron en la diócesis a gestar la idea de la formación de una Iglesia “autóctona”, que pretendía estar encarnada en las culturas, especialmente indígenas. Esta transformación implicó la formación de sacerdotes indígenas; en el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el diaconado indígena, que sirvió de plataforma social y cultural para empezar a gestarse la teología india y de hablar de la inculturación del evangelio, que los sacerdotes no indígenas aprendieran lenguas indígenas, además de que las personas que se asumieron indígenas se involucraron en los quehaceres religiosos desde su propia concepción de la religión. Comenzaron a hablar del respeto que se debe tener a la

cultura indígena, la necesidad de la investigación y valorización de la misma, así mismo la exigencia de descubrir en la cultura la presencia del Verbo actuando desde antes, que la Iglesia autóctona era la resultante de un movimiento que permite que el hombre y el grupo social se determine y él mismo vaya siendo agente de su propio desarrollo en todos los aspectos, Ruiz García (1975).

Ese año (1972) la diócesis de San Cristóbal, volvía a tomar nuevos rumbos en la forma de actuar con su feligresía, en donde a decir del obispo Ruiz prevalecía una población mayoritariamente indígena. Con el cambio los agentes de pastoral asumieron su compromiso de evangelizar desde el entendimiento y comprensión de la cultura indígena. La parroquia de Ocosingo fue en donde se inició la práctica de la nueva línea adoptada.

En la navidad de 1975 el obispo Ruiz anunció la buena nueva que Cristo había nacido entre los feligreses indígenas, para él tenía rostro tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, y cien prediáconos⁸ indígenas marcaban el inicio de la Iglesia autóctona (Morales Bermúdez, 2005).

Según Morales Bermúdez (2005) el impulso de la Iglesia autóctona creció con la instauración del diaconado indígena casado. Este puesto fue otorgado a hombres casados con 35 años de edad porque la diócesis de San Cristóbal de Las Casas consideraba que exaltaba la dignidad del matrimonio, promovía la participación integral de la mujer e insertaba el ministerio diaconal en el corazón de la comunidad, que era la familia. El cargo de diácono es similar al de sacerdote. Para que las personas pudieran llegar a obtener el cargo de diáconos primero debían ser prediáconos, después de cinco años la comunidad, que servía de prueba en el que podían recibir corrección, consejos y animación, solicitaba por escrito al obispo se le evaluara.

La evaluación que realizaba la comunidad consistía en que el futuro diácono debería demostrar disponibilidad y actitud de servicio hacia su comunidad, habiendo dado su servicio social

como eclesial que era: haber sido ayudante de catequista, catequista, capitán de alguna fiesta religiosa, agente, comisariado, gestor agrario o prestado otros servicios de acuerdo a su localidad, es decir, conocer el contexto social y eclesial en que desarrollaba su propia vida como el de la población con la convivían y a quienes servirían. En suma, lo que se le evaluaba era que el diacono estuviera insertado completamente en la vida diaria de su localidad. Las poblaciones indígenas chiapanecas del área de influencia de la diócesis fueron poniendo en práctica sus mecanismos de acción y elección comunitaria para que esa figura ministerial se desarrollara dentro del marco comunitario y participativo que tuvieron como fundamento el acuerdo comunitario. Así la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se aseguraba que el Diaconado Indígena Permanente fuera un auténtico servidor del pueblo Ruiz García et al. (1999). El diácono fue y es un colaborador del obispo y presbítero, teniendo su “propia gracia sacramental” (ibíd., 54). El diaconado es:

El sacramento del orden, por el que, mediante la imposición de manos de parte del Obispo, el Diácono recibe el Espíritu Santo, para que, en comunión con el Obispo y el presbiterio, y si es casado, junto con su esposa, ejerza el ministerio de la proclamación del Evangelio, la predicación y la santificación, comunicando la gracia a través de algunos sacramentos y sacramentales para la construcción de la comunidad cristiana (ídem: 55).

Existían algunas áreas en que los diáconos indígenas deberían de contribuir para la encarnación del evangelio, esas fueron: el ministerio de la palabra divina (leer, ilustrar y enseñar las Escrituras Divinas), el de la santificación (celebración de los sacramentos, bautismo, matrimonio, distribución de la Eucaristía), y el de la caridad (función misionera). Ministerios que deben responder a las necesidades integrales de las comunidades. Bajo estos criterios la espiritualidad católica intentaba enraizarse en cada

persona de cada pueblo.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas definió las actividades que los diáconos debían ejercer en toda su vida pastoral de la siguiente manera:

- a) Construir y animar a la comunidad cristiana.
- b) Promover la participación de la comunidad en los distintos ministerios.
- c) Ejercer el ministerio de la caridad, la promoción de la justicia, la reconciliación de la comunidad.
- d) Fomentar la misericordia y la solidaridad con los más pobres.
- e) Animar la construcción de la Iglesia Autóctona, impulsando la relación armónica entre la tradición universal de la Iglesia, y la tradición cultural y religiosa de su pueblo.
- f) Celebrar el Sacramento del Bautismo de manera solemne.
- g) Asistir, conforme a la legislación de la Iglesia, como testigo oficial a los Matrimonios en las comunidades a su cargo.
- h) Administrar la Comunión en sus comunidades en las celebraciones de la Palabra.
- i) Ejercitar el ministerio de la visita y consuelo a los enfermos, y distribuirles la Comunión.
- j) Presidir los Funerales y bendecir las sepulturas.
- k) Impartir la bendición a las imágenes, cruces, agua, semillas, campos, etc.
- l) Celebrar los signos de vida en la comunidad como las acciones de gracia, rogativas, cumpleaños, etc. (Ruiz García et al., 1999: 67).

Una vez establecido el diácono no podía, ni puede, ausentarse de su comunidad por largo tiempo, tampoco poseer ningún tipo de cargo político-organizativo, si lo hacía tenía que solicitarlo por escrito al obispo exponiendo las razones de la aceptación, si enviudaba no podía volverse a casar, si lo hacía tenía que dejar el cargo, podía desempeñar cualquier otro cargo menos el de diácono. El diácono tenía que tener capacitación continua, entre

ellos en antropología y sociología, en encuentros intergrupales, interparroquiales y diocesanos y un programa propio aprobado por el obispo en el que debía de tomar en cuenta las necesidades históricas, culturales, sociales y religiosas.

En la historia de la instauración del proyecto del Diaconado Indígena Casado permanente hasta la salida, en el año 2000, del obispo Ruiz se ordenaron 400 hombres casados.

A mediados del año 2000, al recibir Mons. Felipe Arizmendi Esquivel la sede episcopal de San Cristóbal de las Casas, el número de diáconos indígenas permanentes alcanzaba la cifra de los 341. El contraste entre el gran número de diáconos y el reducido número de sacerdotes (66 para ese entonces) en el 2002 se suspendió la ordenación de diáconos y después de 12 años en el 2014 de nuevo la Santa Sede aprobó la reanudación y en diciembre de ese mismo año se ordenaron nueve diáconos todos tzeltales de la misión de Bachajón del municipio de Chilón, Chiapas, México (Disponible en línea: <http://www.cpalsocial.org/573.html>).

Al considerar la Iglesia católica la participación de los indígenas en el proceso para que surgiera una Iglesia autóctona fue necesario hacer una revaloración cultural como un elemento que les permitía la organización de los pueblos indígenas. Al retomar las estructuras tradicionales, que se complementaron con nuevas formas organizativas de la Iglesia, los llevó a la reflexión crítica y a la organización política, es lo que los teólogos han considerado como el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

Esa reflexión no fue aceptada por todos los feligreses católicos, ya que algunos, por así convenir a sus intereses religiosos, optaron por seguir con las “tradiciones” poblacionales, como el caso del municipio de San Juan Chamula, o en otros lugares que consideraron ese proceso un regreso al atraso y no un vínculo con un pasado reciente. Con ello se dio paso a un largo periodo de conflictos entre los autodenominados seguidores de la teología de la liberación y los costumbristas, quienes defendían la “costum-

bre o tradición del pueblo y la comunidad”.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Por razones de espacio no pude ampliar la información acerca del diaconado, principal plataforma para inculturación o encarnación del evangelio y la formación de una Iglesia autóctona, este es un tema que en otro escrito me dedicaré. La teología india no hubiera sido posible sin la participación directa de los pueblos originarios. Esta participación tampoco se hubiera dado sin la presencia de un personaje tan importante como lo fue el Obispo Samuel Ruiz. Para llevar a cabo este proyecto no fue fácil, la diócesis tuvo que pasar por la aceptación de los pueblos originarios, luego por el reconocimiento y por último por apoyar el proceso de reconstrucción de la teología prehispánica.

La teología india, aún en estos momentos, no se ve ni se lee con claridad. Algunos grupos han incorporado en sus rituales elementos como el agua, el fuego, colores como el verde, el amarillo, el blanco y el morado como símbolo principal de los colores ancestrales, las peticiones no tienen nada que ver con las oraciones enseñadas por la Iglesia católica sino con la inspiración de cada una de las personas, no solamente se evoca a un Dios cristiano sino a la tierra, a las montañas, al agua, a la luna, al sol entre otros, cada quien hace su oración de acuerdo a sus marcos culturales.

La Iglesia autóctona no es posible aun, desde mi perspectiva, porque no ha logrado lo que la Iglesia en un inicio se propuso que era la encarnación del cristianismo en las culturas indígenas. No porque ella no haya querido sino porque aun los pueblos originarios no han logrado la aceptación plena de ella y no se sabe cómo incorporarla en su seno cultural sobre todo si tomamos en cuenta que por siglos se trató de eliminar sus estructuras culturales.

Si bien es cierto que el diaconado indígena fue el proyecto principal para forjar la encarnación del evangelio con ella la Iglesia autóctona, este proceso no hubiera sido posible, desde mi perspectiva, sin antes llevar a cabo el proyecto catequístico, este fue la primera experiencia de acercamiento de la Iglesia católica con los pueblos originarios.

Finalmente, parecía ser que, en el año 2000, fecha en que el obispo Samuel Ruiz García abandonó la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el proyecto que había iniciado cuatro décadas atrás llegaba a su fin, sin embargo, el obispo Felipe Arizmendi Esquivel anunció el seguimiento de aquella doctrina iniciada por el obispo Samuel Ruiz. En el año 2003 el papa Juan Pablo II nombró como obispo auxiliar a Monseñor Enrique Díaz Díaz y fue ordenado ese mismo año bajo la combinación de rituales purépechas y mayas, lo que indicaba la continuidad de la teología india. En el año 2014 fue nombrado obispo coadjutor.

El 24 de enero de 2011, Monseñor Samuel Ruiz García falleció, fue sepultado en la catedral de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas bajo la presencia de miles de indígenas llegados de diferentes partes del estado de Chiapas, por lo que aquel personaje acusado de rojillo, de guerrillero, defensor de los pueblos originarios llegaba a su fin. Con su muerte parecía ser que aquel proyecto iniciado a principios de la década de los setenta también llegaba a su fin. No obstante, el trabajo iniciado hace cuatro décadas sigue dando sus frutos en lo que se llama el pueblo creyente, en la Codimuj o en tantas otras organizaciones que surgieron por el trabajo pastoral emprendido por él.

Estoy consciente de la necesidad de desarrollar un trabajo de análisis desde la llegada del obispo Arizmendi hasta la actualidad en el área de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para conocer que ha pasado durante más de una década, cuál ha sido los mecanismos de seguimiento del trabajo de la teología india, como interpretan los pueblos originarios y hacia dónde se dirige

la política en un estado cuya participación de los protestantes es bastante alta. Para finalizar este escrito debo señalar que se trata de un acercamiento de lo que, a nivel institucional, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha atravesado en cuanto a sus transformaciones y no cómo los feligreses han vivido y adoptado este proceso, sus contradicciones y aciertos. Este será tema de otro análisis.

NOTAS

1. Parte de este texto fue presentado como ponencia bajo el nombre De la teología india a la construcción de la Iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en el “Segundo Congreso de Religiosidades y Ritualidades en el Sur de México y Centroamérica. Territorialidades Religiosas: Anclajes Ancestrales, Resignificaciones y Construcción de Nuevas Expresiones Religiosas en una región globalizada”, realizado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, del 28 al 30 de octubre de 2015 y forma parte de un capítulo de la tesis doctoral, presentado en la Universidad Autónoma de Madrid el 17 de diciembre de 2015 en Madrid, España.
2. Chiapas cuenta con tres diócesis para atender a la población católica, la de San Cristóbal de Las Casas fundada en 1538, la de Tapachula en 1957 y la de Tuxtla en 1965 Aubry (2000,1). El territorio de la diócesis de San Cristóbal comprende 36,821 km². Hasta mayo de 2017 contaba con 98 sacerdotes (42 diocesanos, 17 extradiocesanos, y 39 religiosos), 320 diáconos permanentes, 8,000 catequistas y 300 agentes de animación y coordinación pastoral, se atiende a 2.039,592 personas, que viven en 2,500 comunidades dispersas, en su mayoría rurales e indígenas. El 62.77% se declara indígena, de cinco etnias. Para su organización, la diócesis comprende siete zonas pastorales. Tomado de la página oficial de la diócesis (Consultado: 05 de mayo de 2017).
3. La Asamblea Diocesana fue la máxima autoridad dentro de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
4. Para una información amplia sobre el impacto a nivel institucional en las diversas zonas pastorales se puede ver el extenso trabajo de Morales Bermúdez (2005). El municipio de Ocosingo, entonces, era uno de los más grandes del estado de Chiapas y del país. En los setenta contó con una población de 34.356 y en 2010 de 198.877 habitantes. Este municipio en 1998 a raíz del levantamiento zapatista y a solicitud de éstos de formar municipios autónomos, el Estado procedió a dividir el municipio del que surgió Marqués de Comillas y Benemérito de Las

Américas.

5. Por asistencia social la Iglesia entendía servir a todos y a cada uno de los integrantes de la colectividad sin exigir de éstos una contribución específica para que acceda al beneficio, especialmente a las personas que no cuentan con recursos suficientes para satisfacer ciertas necesidades básicas, entre las más importantes estaban: salud, educación, alimentación y organización. Por caritativa, de ayuda; y el término sacramental como de transmisión del evangelio sin reflexión alguna.
6. La Iglesia entendía la modernidad en un sentido económico, es decir, la pobreza se manifestaba por falta de vestuario, alimentación, servicios de salud, educación, falta de insumos e instrumentos para cultivar la tierra, entre otros; esas carencias se debían por un lado a la falta de apoyo del Estado, y por el otro, en el caso chiapaneco, la orografía en la que se sitúan las poblaciones indígenas, lo que hacía y hace que los indígenas tuvieran y sigan teniendo acceso limitado a diversos recursos sean estos materiales o educativos.
7. Los teólogos califican de pobres a aquellos grupos de personas que son producto de relaciones desiguales en las estructuras sociales. Dussel (1995) señala que los pobres son las masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, explotados por el capitalismo nacional y transnacional.
Para la Diócesis los pobres son aquellos cuya posición económica, política y social es baja en relación con la población con mejor posición económica, como los artesanos, obreros e indígenas. El adjetivo de pobre es aplicable a personas marginadas de diversos subsistemas sociales, el económico, moral, educativo y conductual que en tanto atributo moralmente cargado se rechaza por aquellas personas que, si bien cuentan con escasos ingresos económicos, están integrados en el orden social. “Los juicios valorativos sobre la pobreza no deben corresponder con los juicios valorativos sobre la desigualdad. El pobre es un ser social, económico y cultural marginado de la mayor parte de los sistemas de integración de modo que llega a generar una identidad personal y cultural radicalmente distinta” (Del Pino y Alastuey 1998, 205). Según Pilar Monreal; pobre es todo aquel que no tiene los recursos necesarios para subsistir. La pobreza se “presenta en términos de relaciones sociales, de las relaciones entre la economía, el Estado y los sistemas ideológicos” (Monreal 1996, 113).
8. El diaconado indígena inicio en 1975 cuyo proyecto fue importante, sobre todo, en la región tzeltal. Meyer (2000) hace una reseña sobre este asunto y señala que no todos estuvieron de acuerdo: los jesuitas señalaron que este cargo era jerárquico, pues lo otorga directamente el obispo mientras que los dominicos lo pensaban como sujeto a la asamblea comunitaria. Se dijo que fue un sacerdocio indígena. Una información amplia sobre el proceso llevado en la diócesis puede leerse

en Morales Bermúdez (2005).

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE FRANCO, Felipe. 1997. "Dificultades de la teología india".
En: Simposio sobre la inculturación del evangelio y teología
india. Colombia, p. 12.
- AUBRY, Andrés. 2000. Memoria y caminar de la diócesis de Chia-
pas: Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas:
INAREMAC.
- BERRYMAN, Phillip. 1987. Teología de la liberación. México: Siglo
XXI.
- CARRASCO, Bartolomé. 1994. "Inculturación del evangelio". En:
Teología india. Segundo Encuentro-Taller de Teología India.
Ecuador: CENAMI, ABYA-YALA, pp. 51-62.
- DEL PINO, Juan y BERICAT, Eduardo. 1998. Valores sociales en la
cultura andaluza. Encuesta mundial de valores. Andalucía
1996. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid: Siglo
XXI Editores.
- DUSSEL, Enrique. 1995. Teología de la liberación: Un panorama de su
desarrollo. México: Potrerillos.
- _____ 2007. "Transformaciones de los supuestos episte-
mológicos de la teología de la liberación". En: Ferraro, José
(Coord.) Debate Actual sobre la teología de la liberación. ITA-
CA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo. México. pp. 37-
48
- ESCALANTE GONZALBO, Paloma. 1998. "Agentes de pastoral indí-
gena en la diócesis de Tehuantepec, Oaxaca y San Cristóbal de
Las Casas, Chiapas. Un recorrido desde adentro". En: Chiapas
el factor religioso, Revista académica para el estudio de las re-
ligiones. México: UNICACH, INI, pp. 131-148.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. 1991 "Teología india hoy". En: Me-
morias del Primer Encuentro-Taller de Teología India: CENA-
MI, ABYA-YALA, p. 12.
- _____ 1994. "Teologías indias hoy". En: Memorias del Se-
gundo Encuentro-Taller de Teología India. Ecuador: CENAMI,
ABYA-YALA. pp.5-26.

- MARCOS, Sylvia. 1998. "Teología india: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz." En: Chiapas el factor religioso, Revista académica para el estudio de las religiones. México: UNICACH, INI. pp. 33-59.
- MEYER, Jean. 2000. Samuel Ruiz en San Cristóbal de Las Casas, 1960-2000. México: Tusquets Editores.
- MONREAL, Pilar. 1996. Antropología y pobreza urbana. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús. 2005. Entre ásperos caminos llanos, La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995. México: UNICACH, CONECULTA.
- RUIZ GARCÍA, Samuel. 1975. "El diaconado". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 4, pp. 2-10.
- _____ 1976. "Informe de actividades episcopales". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 8 (febrero), pp. 6-8.
- _____ 1978a. "El espíritu del Señor sopla donde quiere y como quiere". En: Revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (noviembre), pp. 39-41.
- _____ 1978b. "Actitudes en tiempo de persecución". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (noviembre).
- _____ 1986. "Asamblea Diocesana 1986". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 41 (enero-febrero), pp. 30-33.
- _____ 1987. "Apertura al mundo". En: Revista Interna de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (enero-marzo), pp. 17-28.
- _____ 1991a. "Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India, México: CENAMI, ABYA-YALA. pp. 81-114.
- _____ 1991b. "La Biblia paradigma de la Teología India". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India, México: CENAMI, ABYA-YALA. 159-176.

- _____ 2014. "Introducción" En: Memoria del Tercer Encuentro-Taller de Teología India. Cochabamba: ABYA-YALA
Disponible en línea: http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/cochab97.htm
- SÁNCHEZ FRANCO, Irene. 2004. "Las Transformaciones de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas". En: Anuario 2003. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. México, pp. 42-68
- SILLER A. Clodomiro. 1991. "El punto de partida de la teología india". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India. CENAMI, ABYA-YALA. México, pp. 45-79.
- SUESS, Paulo. 1993. "Cuestionamiento y perspectivas a partir de la causa indígena". En: La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión? México: ABYA-YALA, pp. 45-60.
- TEHUINTLE J, Isidoro. 1971. "Indígenas mexicanos hablan sobre el sacerdocio". En: Estudios Indígenas CENAMI, Vol.1, año 1, pp. 1-10.

Boletín Antropológico

PUESTOS DE VENTA DE PLANTAS MEDICINALES EN LA CIUDAD DE MÉRIDA. ESPACIOS DE HISTORIA, COTIDIANIDAD, CONVERGENCIA Y RECLAMO CULTURAL*

SODJA VELA, IRAMA

Facultad de Humanidades y Educación, ULA, Mérida, Venezuela.

Correo electrónico: isodja@gmail.com

RESUMEN

Al analizar algunos de los aspectos que evidencian los puestos de venta de plantas medicinales, en los mercados tradicionales, como espacios de significancia cultural en la ciudad de Mérida, surgen dos aspectos importantes: 1.- Sus eventos cotidianos, como elementos históricos, que los califica como espacios de enseñanza – aprendizaje y convergencia cultural. 2.- Se observa su importancia como espacios de negociación, resistencia y reclamo cultural, a través de dos procesos diferentes, actividades cotidianas de la ciudadanía y actividades puntuales de negociación política y jurídica con el Estado.

PALABRAS CLAVE: Plantas medicinales, espacios de convergencia, espacios urbanos, Mérida

SALE PLACES OF MEDICINAL PLANTS AT THE MÉRIDA CITY. SPACES OF HISTORY, EVERYDAYNESS, CONVERGENCE AND CULTURAL CLAIM

ABSTRACT

When analyzing some of the aspects that show the sale places of medicinal plants, at the traditional markets in the Merida city, as space of cultural significance, two important aspects emerge: 1.- Everyday events, as historical elements, that qualifies them as spaces of teaching – learning and cultural convergence. 2.- It's importance as spaces of negotiation, resistance and cultural claim is observed, through two different processes, daily activities of the citizenship and specific activities of political and legal negotiation with the state.

KEY WORDS: Medicinal plants, convergence spaces, urban spaces, Mérida.

*Fecha de recepción: 04-04-2019. Fecha de aceptación: 30-09-2019.

1. INTRODUCCIÓN

En términos generales, cuando se habla de cualquier ciudad, ya sea grande o pequeña, uno de los aspectos resaltantes pareciera ser su individualidad, ‘cada una de ellas posee elementos propios que la definen, la identifican, la narran y la ayudan a permanecer en el tiempo’ (cfr. García Canclini, 1997, Auge, 1998). Elementos de definición que se encuentran por lo general unidos a sus espacios, sus diferentes modos de construcción y la relación que con estos mantiene su gente (Lefebvre, 1974; De Certeau, 1984).

Cuando nos referimos a la ciudad, pareciera existir un modo de relación compleja, donde la configuración espacial influye directamente en los modos culturales y sociales de sus habitantes, al tiempo que estos ejercen una influencia en la manera como se construyen, se perciben y se desarrollan los espacios ciudadanos (cfr. Lefebvre, 1974; De Certeau, 1984; García Canclini, 1997; Auge, 1998). En este sentido los puestos de venta de plantas medicinales en la ciudad de Mérida, analizados tanto desde su historia como cotidianidad, estarían resaltando como espacios indicados para observar estas correlaciones.

Puestos de venta que al encontrarse en los diferentes mercados permanentes, o desperdigados por las aceras, locales comerciales y estacionamientos de las diferentes avenidas de la ciudad, en especial de la avenida ‘2 – Lora’, van creando puntos de encuentro para las diferentes voces que hacen vida en la ciudad, permitiendo reconocerlos como verdaderos espacios de convergencia, donde a través de las plantas medicinales y los vendedores, como elementos mediadores, se establecen en grados variables, puntos de acuerdo y negociaciones culturales, actuando como espacios de empatía y compartir real, donde podrían difuminarse las diferencias por lo menos de manera parcial (cfr. Schepher – Hughes, 1992; García Canclini, 1997; Monge, 2007).

A través del tiempo, al hacer referencia a estos puestos de venta, casi de inmediato se hace una correlación con lo tradicional, puntos importantes para el encuentro de la ciudadanía con los diferentes grupos campesinos del estado, que han encontrado en estos puestos un modo de permanencia en la ciudad, dando validez a sus conocimientos y su trabajo con plantas medicinales (cfr. Clarac, 1982; López, 1990; García 2006; Rojas, 2000; Gil Otaiza, 2003; Sodja, 2016).

Se identifican como espacios cotidianos, donde la mayor parte de la ciudadanía puede adquirir plantas para sus prácticas de medicina natural, ubicándolos como lugares donde no sólo la ciudad, sino también, casi la totalidad del estado Mérida, concentra su conocimiento sobre plantas medicinales, construcción cultural sobre sistemas de salud y enfermedad, y diferentes modos de construcción cultural del cuerpo (cfr. Clarac, 1985; López, 1990; García, 2006; García et. al., 2007; Rojas; 2000; Gil Otaiza, 2003).

Por otro lado, al analizarlos desde su recorrido histórico, se evidencian estos lugares como verdaderos reservorios de la cultura tradicional merideña, los cuales a través del tiempo han comenzado a compartir con otros sistemas de salud provenientes de otros lugares, tales como la ayurveda y la medicina china entre otros (Sodja, 2016), lo cual permitiría identificarlos como espacios complejos, que bien podrían tomarse como punto de referencia de identidades parciales en la ciudad (cfr. Clarac 1982; García, 2006; Sodja, 2016).

Podría plantearse, por lo tanto, que la complejidad de estos espacios, desde su práctica a través del tiempo, (cfr. Lefebvre, 1974; De Certeau, 1984) se construye, modifica y re – estructura, a través de la manera como los diversos grupos culturales, que hacen vida en la ciudad, establecen en ellos, diferentes modos de relación y negociación, ya sea de manera objetiva o subjetiva, llegando a influir otros espacios y elementos importantes, entre los cuales sólo por mencionar algunos, se podrían citar elementos

históricos, de cotidianidad, económicos, religiosos y jurídicos.

Con base a esto, se propuso como objetivo “Analizar algunos de los aspectos que evidencian la importancia de los puestos de venta de plantas medicinales, en los mercados tradicionales, como espacios de significancia cultural en la ciudad de Mérida”.

2.ASPECTOS METODOLÓGICOS

Se realizó un primer acercamiento etnográfico, en los mercados ‘Principal’, ‘Periférico’ y ‘Tatuy’, donde se trabajó con un total de 54 personas de manera individual, mas algunas conversaciones grupales, donde se incluían clientes, vendedores y distribuidores de plantas, de diferentes edades, sexo, ocupaciones y lugares de origen. Con base a los datos generados aquí, se encontraron para su desarrollo dos categorías principales de análisis, las cuales permiten reconocer estos puestos de venta, como espacios culturales importantes, dentro de la ciudad:

1.- Los mercados y sus puestos de venta de plantas medicinales, como lugares cotidianos, unidos a la historia de la ciudad, donde destacan como espacios de enseñanza – aprendizaje, negociación y convergencia cultural.

2.- Importancia histórica de los puestos de venta de plantas medicinales, como espacios de reclamo y resistencia cultural, la cual puede evidenciarse a través de procesos diferentes, ya sea cotidianos, de apropiación cultural del espacio, y/o de sucesos puntuales, como los procesos de lucha y negociación política por la conservación y el control del espacio.

3. DISCUSIÓN

3.1. Historia y cotidianidad

A través de su historia, estos puestos de venta pueden reconocerse como cambiantes, en continuo proceso de producción (cfr. Lefebvre, 1974), sujetos a modificaciones y diferentes interpretaciones, influenciados no solo por los diferentes eventos históricos importantes dentro de la ciudad, sino también como resultado del acontecer cotidiano de los pobladores en las diferentes épocas.

Al igual que otros espacios importantes de la ciudad, podría decirse que los puestos de venta de plantas medicinales, han pasado a través del tiempo, a formar parte de las historias de vida de los habitantes, influenciando de diferentes maneras sus modos de interacción, maneras de establecer intercambios, negociaciones, decisiones sobre qué cambiar y qué conservar de sus propios imaginarios (Sodja, 2016). Se estaría hablando desde el momento mismo de su surgimiento, de su cualidad intrínseca como espacios de convergencia, idóneos para la manifestación de la diversidad cultural presente en la ciudad.

Pensar en estos como espacios producidos desde la cotidianidad, es quizás hacer referencia al surgimiento mismo del ‘mercado principal de Mérida’, encontrando que García (2006) y García, et.al (2007) hablan de la historia del mercado principal, desde el momento en que se establecía como mercado itinerante el día domingo, en ‘La Plaza Mayor’, al que asistían los ciudadanos, como parte de sus actividades dominicales, luego del servicio eclesiástico.

Podría decirse que, en este mercado dominical, la cultura campesina merideña de la época, encuentra un espacio relativamente formal, de contacto con la ciudad a través de la venta de sus productos agrícolas, lo cual estaría hablando de un espacio neutral de compra venta, a través del cual los habitantes de la ciudad y el campesinado merideño, pueden compartir algunos intereses comunes.

Un elemento importante surge a través del comercio de

plantas medicinales, el cual ya para ese momento recopila conocimiento importante tanto de la cultura indígena merideña, como del conocimiento popular de origen español. Para este momento tanto Febres Cordero (1991), como Chalbaud (2010), permiten observar claramente la importancia que presentó para los habitantes de la ciudad el conocimiento indígena sobre plantas medicinales, las cuales se vendían en el mercado del domingo, compartiendo su espacio con plantas y el conocimiento popular traído por los españoles.

Febres Cordero (1991), registra una lista de vocabularios indígenas, entre las que se pueden encontrar aproximadamente 52 palabras, con las que los indígenas nombraban diferentes plantas, reconoce utilidad para algunas de estas, registrando diferentes usos, como medicinales, alimento, construcción, condimento, tintóreas y fabricación de herramientas. Hace referencia aquí, a plantas que aún en la actualidad han conservado su nombre indígena como el “Tampaco” (*Macleanea* sp), y otras que sus nombres cambiaron a partir de la integración cultural como “Tifú” o “Chiruque”, dos diferentes maneras de nombrar el frailejón (diferentes especies de la sub tribu *Espeletinae*), destacando en ambos casos su cualidad de ser plantas medicinales.

Habla también este autor, del interés de los pobladores indígenas en conocer las plantas traídas por los españoles, las cuales analizan hasta aprender sus usos, esforzándose por comenzar a nombrar con sonidos, que para ellos, se hacían similares a los pronunciados por los españoles, llegando en algunos casos a crear sus propios nombres. Hace en este caso referencia específica al trigo (*Triticum* sp), al que, según el autor, los españoles mostraban a los indígenas utilizando la expresión “es trigo”, pasando a ser nombrada por los indígenas como “Istircú”.

Por su parte Chalbaud (2010), habla sobre la importancia que presentó el conocimiento medicinal indígena, y su modo de uso de plantas medicinales, para los colonizadores, quienes

para el momento del contacto, no poseían en realidad un sistema médico, con el que pudieran hacer frente a las diferentes plagas y enfermedades tropicales, convirtiéndose el temor a la muerte por enfermedad, en uno de los mayores miedos que estos colonizadores debieran confrontar, junto con el hambre y esporádicos ataques indígenas. Este autor, registra para el año 1700 el asentamiento permanente de un médico en la ciudad de Mérida, Don Martín de Urrutia, nacido en España, médico cirujano, procedente de Cartagena de Indias, quien reconocía el valor de la medicina indígena y sus modos de uso de plantas medicinales.

Por otra parte, se puede pensar, que mas tarde, para el año 1858 con la fundación de la Facultad de Medicina de la Universidad de Los Andes (Chalbaud, 2010), estos puestos de venta comienzan, lentamente, una nueva etapa de compartir y negociación cultural, con la formalidad de los estudios académicos occidentales, los cuales van a introducir nuevos conocimientos y de seguro diferencias, en la manera como se explica la cosmovisión popular, tanto indígena como española, en cuanto a la percepción cultural del cuerpo, las enfermedades y sus modos de sanación (cfr. Clarac, 1982, 1992; López, 1990; Rojas, 2000), aún cuando las tres coinciden en el uso de plantas medicinales, como elementos importantes en sus modos de sanación.

Con base a esto, se podría hacer referencia a la venta de plantas medicinales, en este primer mercado dominical, como un espacio donde el conocimiento de tradición indígena, popular español y médico académico, logran compartir y negociar, de una manera relativamente formal y a un mismo nivel de importancia, destacando que parte de este herbolario ha trascendido hasta la actualidad, dentro del herbolario tradicional de la cultura merideña.

Luego, durante el gobierno de Guzmán Blanco, García (2006) y García, et.al. (2007) hablan de como este primer mercado dominical, se muda y establece como mercado permanente,

en parte de las instalaciones del Convento de Santa Clara, dando como fecha oficial de este evento, el año 1880 y registrando como fecha oficial para su fundación el año 1886, después de que se realizaran una serie de modificaciones a dichas instalaciones.

Estos mismos autores hacen referencia, dentro de este mercado, a la existencia de varios puntos permanentes de venta de plantas medicinales, ubicados específicamente en ‘El Pasaje Tatuy’, donde compartían con otros vendedores itinerantes de plantas medicinales y la venta de otros productos, del rubro agrícola y artesanal, hasta el año 1987, cuando esta sede es quemada y el mercado se muda a un nuevo lugar en la avenida Las Américas.

Para el año 1884 se funda La Facultad de Farmacia, la cual, desde su fundación hasta la actualidad, ha mantenido un interés activo por las plantas medicinales, encontrando en estos puestos de venta un valioso lugar, de fácil acceso, donde pueden encontrarse plantas medicinales de las diferentes regiones del estado (cfr. Gil Otaiza, 1997, 2003).

A principios de siglo XX, se registran una serie de eventos de importancia nacional, como la aparición de la carretera Transandina, que une por vía terrestre, la región andina con el resto del país (Olivar, 2009), comenzando una nueva etapa que facilita el transporte de mayor cantidad y nuevos insumos al mercado, provenientes de otras regiones, tanto del estado como del país, entre los cuales comenzarían a llegar nuevas plantas y nuevos conocimientos sobre estas; se estaría dando inicio a un nuevo periodo de intercambio de plantas y conocimientos sobre estas, el cual podría pensarse, prevalece hasta la actualidad.

Imáginese, es que a Dominguito le llegan ‘ramas’ (modo común de nombrar las plantas medicinales) de todos la’os, de aquí de Mérida le llegan de todas partes, de abajo de tierra caliente, del páramo, de otros la’os del país y hasta de otros países, de Perú, de la India,... (Sr. José Olivo, distribuidor de plantas.)

Comienzan a partir de este periodo, una serie de cambios importantes en la infraestructura general del país, la aparición progresiva de carreteras pavimentadas, la introducción de nuevas tecnologías agrícolas, mayor cantidad y nuevos transportes de motor; reformas y cambios del sistema educativo, se oficializa de manera definitiva (a partir de los años 40) el sistema bio – médico occidental, como sistema estatal de salud. Situaciones que parecieran traer como consecuencias, un acelerado proceso de urbanismo y de cambios en el pensamiento de la ciudadanía, las cuales se ven reflejadas en las concepciones del cuerpo, así como en los sistemas de salud y enfermedad (cfr. Clarac, 1982; Rojas, 2000; Pedrique, 2000).

Reformas y cambios, que en principio estarían orientados a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos, así como a la creación de un imaginario que permitiera la consolidación de Venezuela como estado nación, basándose en la construcción de nuevos códigos, que trataban de crear una familiaridad implícita de normas, rutinas sociales y reglas de conducta que definirían y demarcarían los límites de la colectividad venezolana, pero que conllevan de manera implícita, a sufrir una re estructuración, que integrará los nuevos elementos adquiridos, con los elementos simbólicos y materiales tradicionales, ya permeados por un cúmulo de diversidades (cfr. García Gavidia, 2003).

La ciudad de Mérida, no escapa a estos procesos de reestructuración, como consecuencia de cambios, tantos simbólicos como materiales, sus habitantes se ven obligados a establecer luchas y modos de negociación cultural que les permita preservar tanto su identidad, como sus modos de subsistencia económica.

Clarac (1982) en su planteamiento sobre el re – estructuración que, dentro de esta serie de cambios, sufre la Cordillera de Mérida como consecuencia del capitalismo y los procesos acelerados de urbanismo, induce a pensar en el surgimiento de una situación compleja, donde los espacios de cultura campesina

tradicional, cercanos a la ciudad, se ven invadidos como consecuencia de un urbanismo creciente.

Esto conllevaría a un deterioro progresivo de su calidad de vida y sus valores simbólicos – culturales, pues sus espacios son invadidos y sus modos de producción, en muchos casos, eliminados, pero no se crean nuevas oportunidades aprehensibles para ellos, al mismo tiempo que se ven obligados a integrarse a nuevos modos de producción y escasas fuentes de empleo, además de cambios drásticos en sus modos culturales de percibir sus propios cuerpos y sus sistemas de salud – enfermedad, lo cual vendría hablando de una alteración importante en sus elementos de identidad, tanto individual como grupal.

Dentro de este contexto de cambios, las plantas medicinales y sus puestos de venta, se estarían conservando como un refugio cultural, un modo de conservar conocimientos tradicionales, sean biológicos o simbólicos, al mismo tiempo que permite satisfacer necesidades de diferente índole, a los distintos grupos tradicionales del estado, que de manera permanente o temporal hacen vida en la ciudad.

Podrían plantearse como centros de importancia económica, para todas las personas que comparten en ellos, donde los distribuidores y vendedores han conseguido un modo de sustento familiar, incluso por generaciones, mientras que los clientes consiguen allí una respuesta de salud (sea permanente o temporal), ante los tratamientos de los sistemas bio-médicos occidentales, los cuales para algunos clientes pueden resultar económicamente costosos (cfr. Clarac, 1982).

... Yo aprendí de mi abuela, ella era sobandera, y además era partera, después mi mamá también trabajó con esto, ellas estaban cuando era el merca' o viejo, ese yo también lo conocí, nosotras las tres hemos trabaja' o en esto ... pero sí, yo ya tengo más de 30 años en esto y es que la gente siempre me busca, entonces pa' qué me voy a poner a trabajar en otra cosa, si este trabajo siempre lo

están buscando... yo en mi vida nunca he sabido lo que es estar sin trabajar Jajajajaja ... (Sra. Julia Salcedo, Vendedora del Mercado Tatuy).

Es que yo trabajo con otras cosas, soy agricultor, siembro y vendo varias cosas, pero las ramas las he trabajado desde siempre, eso me da una entra'ita mas, además con eso trabajamos todos en la casa, mi esposa, mis hijos y hasta mi nieta ayuda ... (Sr. José Olivo, distribuidor de plantas).

... pero es que no para todo se tiene que estar comprando medicinas en la farmacia, que sale más caro, hay cosas que se pueden tratar con ramitas, que igual hace efecto y sale mucho mas barato, para dormir yo prefiero venir aquí y prepararme mi té de limoncillo [*Cimnopogon citratus L.*] y albahaca morada [*Ocimum cfr basilicum L.*] o valeriana [*Valeriana officinalis L.*] en lugar de estar comprando pastillas, eso me sale mucho más caro. (Sra. Carmen Rojas, maestra).

Se estarían conformando como puntos de encuentro cotidiano, donde se establecen conversaciones, discursos, modos de enseñanza – aprendizaje, que permiten, de modo variable, transmitir y compartir conocimientos, creando un modo de conservación y difusión de conocimiento cultural, ayudando a grupos e individuos a conservar, recuperar y algunas veces a crear una imagen de sí mismos, discursos particulares de identidad, que parecieran estar íntimamente relacionados a la población de la ciudad y en algunos casos a otros lugares del estado.

... La gente que viene aquí, nooo ... es más que todo de aquí, de la ciudad, también vienen de otros la'os del estado, sobre todo del vigía, de Tabay, de por aquí mismo... ¿De otras partes?, los turistas, esos vienen buscando vino artesanal, dulces, fresas, y algunas verduras, pero a este puesto cuando vienen es sobre todo por curiosidad, no porque les interese realmente. (Sr. Domingo León, ven-

dedor, Mercado Principal)

Pueden observarse como centros dinámicos de intercambio y actualización de conocimiento, no solo entre los diferentes grupos tradicionales, sino también con otros grupos que, a través del tiempo, se han integrado a la ciudad, además de otras fuentes documentales.

De mi abuela y de mi mamá, es mucho lo que yo aprendí, pero en este trabajo uno no puede pensar en queda'se solamente con lo que le enseñaron los abuelos, yo siempre estoy revisando, hay que revisar, imagínese, todos los trabajos que salen de la universidad y que a mi me gusta estar pendiente, y salen también otros en revistas de otras diferentes, libros, ¡mire!, yo aquí tengo uno, a veces por la televisión pasan programas muy buenos y uno aprende y, la gente que viene también enseña cosas, unos vienen preguntando y después uno también pregunta y se aprenden cosas nuevas Todo el tiempo uno aprende. (Sra. Julia Salcedo, Mercado Tatu).

Uno aquí aprende todo el tiempo y de diferentes maneras, hay médicos que vienen a comprar y enseñan cosas, hay gente que viene de otras partes y uno pregunta y aprende, ahí están los chinos, ellos vienen a comprar ramas y uno va aprendiendo, yo no sabía que ellos usaban el limoncillo pa'cocinar, hacen dulces y dicen que ayudan pa'varias cosas, pa'evitar la debilidad y pal' cerebro, así uno va aprendiendo. (Sr. Domingo León, vendedor, mercado Principal)

Se estaría hablando de espacios de compartir, que a través del tiempo estarían contribuyendo con la sobrevivencia económica y cultural, ante un mundo de cambios muchas veces rápidos y radicales. Importancia que podría verse reflejada en el espacio de la ciudad, si se toma en cuenta que, a través del tiempo, estos puestos de venta no se han visto disminuidos en número, sino por

lo contrario se han incrementado.

Para el año 1954 abre sus puertas el ‘mercado Periférico’, donde se establecen desde su fundación cuatro puestos de venta permanente de plantas medicinales, y se permite la venta itinerante a varias señoras. Para el año 1996, abre el ‘mercado Tatuy’, donde la venta de plantas medicinales, era su objetivo principal, aumentando el número de puestos de venta con respecto al antiguo mercado; mientras que el ‘mercado Jacinto Plaza’, que abre sus puertas los fines de semana, cuenta con cinco puestos de venta permanente y varios vendedores itinerantes; encontrando además vendedores ubicados en diferentes avenidas del centro de la ciudad, principalmente la avenida ‘2 – Lora’.

3.2. Reclamo cultural del espacio

La importancia de estos espacios, puede verse reflejada dentro de su labor cotidiana, donde estarían conformando a través de su uso y reconocimiento, un modo de apropiación del espacio ciudadano, actuando como intermediarios, entre las diferencias jurídicas y culturales que conviven en la ciudad, lo cual les daría importancia como espacios de negociación entre los discursos oficiales y no oficiales de poder, donde las políticas estatales y culturales, establecen límites, negociaciones y modos de convivencia.

Actuarían por lo tanto como espacios mediadores entre lo simbólico y lo jurídico, donde los diferentes conocimientos tradicionales sobre sistemas de salud – enfermedad, las plantas medicinales y los vendedores portadores de este conocimiento, se estarían reconociendo como elementos necesarios, que permiten el mantenimiento de un legado cultural – histórico dentro de la ciudad. En las maneras como se establecen estas negociaciones, se podría encontrar, que, como parte de los espacios de comercio de la ciudad, deben seguir la normativa de ley estatal para tal fin,

lo cual les confiere el valor jurídico – institucional, que los regula dentro del modo de ordenamiento y funcionalidad oficial (cfr. Sodja, 2016, 2018).

Por otro lado, al analizarlos dentro de la complejidad cotidiana, característica de estas mismas actividades comerciales, puede observarse como, a partir de una simple relación de compra – venta, se establecen con frecuencia, conversaciones e intercambios de conocimiento, entre diferentes grupos culturales, los cuales pueden o no establecer puntos de acuerdo, pero que de manera invariable, conservan las plantas y sus usos como elementos de interés común, dando verdadera importancia como espacios que permiten grados variables de cohesión social.

Se estarían planteando como espacios importantes dentro del imaginario ciudadano, al punto de establecerse diferentes modos de reclamo de los mismos, por parte de la ciudadanía, cuando se ven obligados a asumir cambios drásticos. Tal situación podría observarse, con los eventos que se generaron a partir del año 1987, luego de la quema de la primera sede del mercado principal, en la avenida ‘2 – Lora’ (cfr. García, 2006; García, et.al, 2007), que de alguna manera obliga a su mudanza a la actual sede en la avenida Las Américas.

A partir de este año, con la desaparición de la sede permanente en el centro de la ciudad, estaría comenzando una nueva etapa, un reajuste tanto conductual como espacial, donde ciertas reglas culturales, inician un proceso de lucha para lograr su permanencia en el casco histórico, donde el mercado principal pareciera negarse a desaparecer, al tiempo que comienzan la conquista de nuevos espacios en la sede de la avenida Las Américas. Se estaría hablando de un proceso de reconfiguración, tanto del espacio, como de la cotidianidad cultural de la ciudadanía.

En este proceso de reconfiguración, las plantas medicinales y sus puestos de venta, parecieran cobrar una importancia particular, encontrando, por un lado, que en la sede de la avenida Las

Américas, los puestos de venta de plantas medicinales, pasan por un complicado proceso de ajustes y reclamos por parte tanto de los vendedores, como de la ciudadanía. En un primer momento, podría pensarse en la desaparición progresiva de estos puestos de venta, debido a la inconformidad de los clientes, lo que estimula a algunos de estos vendedores a regresar al centro de la ciudad, permaneciendo solo dos de los puestos de venta.

... luego de la quema del mercado, varios vendedores de ramas se vinieron para acá (refiriendo la nueva sede del mercado principal en la avenida Las Américas), pero no les gustó, no vendían lo que ellos querían vender, y estaban perdiendo los clientes que los buscaban por el pasaje Tatuy, en el mercado viejo, la gente estaba acostumbrada al centro, era ahí donde siempre los buscaban, así que ellos decidieron regresar al centro de la ciudad y ubicarse en distintos lugares, entre ellos la avenida 2, para seguir con su negocio de ramas, parte de ellos o sus hijos que fueron los que quedaron ahora, son los que se encuentran hoy en día en el Mercado Tatuy y por las aceras y los estacionamientos de la avenida 2, de ahí han venido llegando otros que son nuevos, tienen menos tiempo, pero también venden ramas. (Sr. La Cruz, vendedor de verduras del Mercado Principal, antiguo vendedor en la sede original en el centro de la ciudad).

Sin embargo, lejos de una desaparición progresiva, surge poco a poco en esta nueva sede, un modo de reclamo pasivo y cotidiano por parte de la misma ciudadanía, que obliga a la aparición de nuevos puestos de venta de plantas medicinales, tal como se ve reflejado en el caso del señor Domingo León, quien comienza con la venta de plantas medicinales, como parte de la exigencia de la misma comunidad, lo cual podría considerarse un modo pasivo de reclamo, una dinámica de producción (cfr. Le Febvre, 1974; DeCerteau, 1984) a través de la conquista espacial, un modo de apropiación de los nuevos espacios del mercado principal, a través de la práctica cotidiana de ciertos patrones culturales

y dinámicas sociales.

Cuando yo empecé aquí trabajaba vendiendo verduras, pero poco a poco la gente siempre llegaba preguntando si tenía ramas, me preguntaban que por qué no las vendía, y los mismos compañeros del merca' o me decían que por qué no me ponía y vendía ramas, así que empecé a vender, y fue mucho lo que tuve que aprender, todavía estoy aprendiendo ... pero sí, la misma gente fue la que hizo que yo empezara a vender ramas y me interesara por este negocio, que pa' mí es más que un negocio, es una escuela ... (Sr. Domingo León, vendedor, Mercado Principal).

En el caso particular del casco histórico de la ciudad, García (2006) y García et.al (2007) estarían hablando de un modo de reclamo mucho más activo, cuando describen como, no todos los trabajadores del antiguo mercado se trasladaron a la nueva sede en la avenida Las Américas, por lo contrario, algunos deciden comenzar un proceso de recuperación espacial en el centro de la ciudad, situación que les lleva a organizarse a nivel legal, como "Asociación Civil Tatuy", lo cual les permite establecer negociaciones con las normativas legales, para ubicar sus puestos de venta en el centro de la ciudad.

Se ubican primero en La Plaza Colón, avenida 4, de donde fueron desalojados en el año 1993, para lograr, tiempo más tarde, un nuevo lugar en una casa antigua ubicada en la avenida '2 Lora', una cuadra arriba de la antigua sede del Mercado Principal, comenzando a partir de 1995, la construcción y establecimiento de un nuevo mercado, conocido como "Mercado Tatuy" (García, 2007).

Mercado que tiene el reconocimiento, por parte de la ciudadanía, como 'mercado tradicional', a pesar de ser el de más reciente construcción. Para algunos ciudadanos, este reconocimiento de tradicional, se genera a partir de dos aspectos importantes: primero su nombre, ya que conserva el nombre del 'pasaje Tatuy'

del antiguo mercado, el cual, al ser llevado a la categoría de mercado, no solo logra la recuperación de un espacio en el centro de la ciudad, sino que además lo revalora y reafirma como espacio tradicional que logra un estatus superior.

El segundo, es que conserva su importancia en la venta de plantas medicinales, las cuales, en el antiguo mercado, se encontraban principalmente en este ‘pasaje Tatuy’, reconociendo, además, parte de los vendedores que trabajan en este nuevo mercado, como vendedores provenientes de la antigua sede desaparecida, o descendientes de estos.

... es que este merca’ito tiene su historia, que comienza en el merca’o viejo, los vendedores de ramas del pasaje Tatuy en el merca’o viejo, ahora están aquí, la gente que sabía de ramas allá, ahora está aquí, no podemos decir que este merca’o es nuevo, porque antes ellos estaban en el merca’o viejo y algunos de ellos vienen de familia, años y años de trabajo con las ramas, ahí tiene usted a la señora Julia, ella estaba antes en el merca’o viejo con su abuela y su mamá y ahora está aquí. Además, esta gente fue mucho lo que tuvo que trabajar y luchar para conseguir esta casa, eso no fue fácil, pero es como si de alguna manera, el pasaje Tatuy hubiera crecido, para convertirse en un merca’o por sí solo, pero no podemos olvidar que este viene del merca’o viejo, así que es como si un pedacito del merca’o viejo hubiera sobrevivido aquí en este merca’o, entonces no es tan nuevo, es tradicional ... ¡bueno!, así lo veo yo”. Sra. María Ramírez, 62 años, ama de casa).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Con base a lo anterior, podría decirse que la permanencia histórica de los puestos de venta de plantas medicinales en la ciudad, desde su inicio hasta la actualidad, estaría sujeto a su condición de espacios de convergencia, donde los grupos tradicionales de la ciudad y algunos nuevos que se han integrado a través del

tiempo, participan en la producción de un espacio inconcluso de dimensiones complejas.

Se pueden hallar en estos puestos, valores objetivos y subjetivos diferentes, en torno a la construcción cultural de cuerpos y sistemas de salud – enfermedad; lo que permitiría observarlos, como lugares de compartir, que estimulan la interacción, el intercambio y en algunos casos la modificación, de las simbologías corporales particulares. Por lo que podrían considerarse como espacios importantes, que estarían contribuyendo en la construcción cultural de cuerpos urbanos, propios de la ciudad de Mérida.

Se hace evidente, la importancia que poseen estos puestos de venta dentro de la ciudad, como espacios que a través del tiempo se han re – estructurado, estableciéndose como espacios de negociación y convenimiento entre lo jurídico y lo cultural, logrando reconocimiento en la conservación de tradiciones y valores culturales propios de la ciudad, necesarios para su buen funcionamiento, permitiendo diferentes niveles de cohesión entre los diferentes grupos, así como entre estos y el sistema jurídico estatal.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc. 1998. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. GEDISA, Barcelona, España.
- CLARAC, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Consejo de Desarrollo Científico, Tecnológico y Humanístico (CDCHT). Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.
- CLARAC, Jacqueline. 1982. “Re – estructuración en La Cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente”. En: *Boletín Antropológico*. N°. 2. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de los Andes. Mérida. Pp. 43 – 49.
- CHALBAUD Z. Carlos. 2010. *Historia de Mérida*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.

Cap. 10.

- DE CERTEAU, Michel. 1984. *The practice of everyday life*. University of California Press. E.E.U.U.
- 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. 1997. *Imaginario Urbanos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2003. *Iconos y símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional*. En: Alés, Catherine & Jean Chiappino (Eds.). *Caminos cruzados. Ensayos de Antropología y Sociología, Etnoecología y Etnoeducación*. IRD. París – Francia. ULA – GRIAL. Mérida – Venezuela. pp. 293 – 325.
- GARCÍA R., Carmen T. 2006. “El Mercado principal (1886 – 1987), como expresión de la cultura merideña”. En: *Boletín Antropológico*. N° 66. Universidad de los Andes. Mérida. pp. 77 – 106.
- 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.
- GIL OTAIZA, Ricardo. 2003. “Estudio etnobotánico de algunas plantas medicinales expendidas 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. pp. 69 – 76.
- GIL OTAIZA., Ricardo. 1997. *Plantas usuales en la medicina popular venezolana*. Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Desarrollo de la Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.
- LEFEBVRE, Henri. 1974. *La producción del espacio social*. *Anthropos*. Barcelona. España.
- LÓPEZ, Eglee. 1990. *Etnobotánica de los páramos Venezolanos*. Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Msc. En *Biología mención Antropología*, ante el Cen-

- tro de Estudios Avanzados (CEA). Del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. (IVIC) Venezuela.
- MONGE, Fernando. 2007. “La ciudad desdibujada. Aproximaciones antropológicas para el estudio de la ciudad”. En: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, enero-junio, vol. LXII, N° 1. Madrid. España. pp. 15 – 31.
- OLIVAR, José A. 2009. “La carretera central del Táchira: primer eslabón de la rehabilitación gomecista (1910 – 1914)”. Pasado y Presente. Revista de Historia. 14 (28). Escuela de Historia. Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela. pp. 319 – 332.
- PEDRIQUE de, Luisa. 2000. Discurso e identidad. El rol del discurso oral en la relación médico – paciente. En: EL DISCURSO DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LA VENEZUELA DE FIN DE SIGLO. Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET). Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas. Universidad de los Andes. Mérida. PP. 25 – 44.
- ROJAS, Belkis. 2000. Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes (Mérida – Venezuela). Trabajo especial de grado para optar al título de Magíster Scientiae, en etnología mención ethnohistoria. Universidad de los Andes, facultad de humanidades y educación. Mérida.
- SCHEPER-HUGES, Nancy. 1992. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press. USA.
- SODJA VELA, Irama. 2018. “El ‘Yo’ etnográfico y la antropología urbana en los puestos de venta de plantas medicinales. Caso: Mercados tradicionales de la ciudad de Mérida, Venezuela”. En: Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología. N° 82. pp. 547 – 572.
- SODJA VELA, Irama. 2016. Plantas medicinales: Elementos de identidad en la ciudad de Mérida – Venezuela. Tesis de grado para optar al título de Doctor en Antropología. Facultad de Odontología. Universidad de los Andes. Mérida.

Boletín Antropológico

Recensión

Lidia Iris Rodríguez Rodríguez. 2017. *Tiwanaku, los rostros del Sol*. Coedición del Ministerio de Culturas y Turismo del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku-CIAAAT, Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH, Editorial Montea y Editorial Arkeopatias: México. 176 p.

Meneses Pacheco, Lino

Museo Arqueológico/ Doctorado en Antropología
Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela
Correo electrónico: linomeneses@gmail.com

Me ha tocado escribir la recensión de la obra de Lidia Rodríguez, “Tiwanaku, los rostros del Sol” (2017), en el contexto del golpe de estado liderado por una clase media blanca urbana que guarda terror y odia a los indios que son la mayoría en la Bolivia plurinacional. Abrumado por la información que circula en los pocos medios de comunicación —la mayoría han preferido callar y con esa posición avalar la represión feroz contra la población indígena que se opone al golpe—, se me vino a la mente todo el enfrentamiento político que se dio entre la elite blanca ilustrada de La Paz y el gobierno en los años 30 del siglo XX por la reubicación en capital boliviana del llamado “monolito Bennett” porque iba en contra de la modernización de la ciudad que había abrazado los valores arquitectónicos europeos que identificaban a la elite blanca paceña. Era una época donde el gobierno conservador de Daniel Salamanca, inmerso en la ideología colonial que promovía —y promueve en el presente— la supremacía blanca sobre la india, buscaba crear, a partir de objetos arqueológicos descontextualizados, una imagen para unificar el sentimiento nacional boliviano basada en un pasado glorioso que no

tenía nada que ver con el presente, en tanto que, los indígenas del presente representaban a la Bolivia atrasada y decadente.

En este contexto político coyuntural e histórico que vivimos, la obra “Tiwanaku, los rostros del Sol” (2017) de la colega Lidia Rodríguez, muestra desde la arqueología antropológica que desarrolla, según la propuesta del arqueólogo mexicano Carlos Navarrete, elementos sustantivos para comprender la dinámica política de la Bolivia plurinacional y las luchas de los pueblos nuestros americanos por la conquista del buen vivir.

A partir de los testimonios compilados por la autora y las vivencias de la misma con los ayllus originarios de Tiwanaku, organizados en el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT), durante sus estancias de investigación entre los años 2009 y 2013, sistematizados a partir de una etnografía solidaria enmarcada en una arqueología antropológica, la autora estructura la obra en seis partes: “Bolivia Plurinacional y Arqueología”, “La Plurinacionalidad significa tener muchas culturas, cierto...”, “Tiwanaku es la cara de Bolivia, ¡hay que darle vida al pueblo!”, “Desde aquí nacemos como cultura ayмара”, “Willka y Pacha mama en el Tiwanaku Plurinacional” y “Achachilan sarawipa (patrimonio cultural) en Tiwanaku”, para hacernos transitar un camino ameno y dinámico para conocer el comunitarismo en torno a la protección del patrimonio arqueológico y cultural en la Bolivia plurinacional, más específicamente en el valle de Tiwanaku, espacio geográfico en donde se ubica el complejo arqueológico político-ceremonial de la cultura Tiwanaku, declarado en el año 2000 por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad.

En la obra de Lidia Rodríguez, se toca un aspecto sustancial sobre la discusión contemporánea del patrimonio histórico (arqueológico)- cultural en la actualidad: los usos sociales del patrimonio. Muy a pesar de la enorme importancia que aún tiene en nuestras sociedades el problema de la protección y conservación

del patrimonio histórico-cultural, que en el caso de Tiwanaku, la autora lo anuncia como parte de la historia del sitio, el problema de los usos sociales es abordado por todas las corrientes de pensamiento, coincidiendo que *los usos sociales* del patrimonio histórico-cultural se pueden centrar en dos esferas fundamentales: la económica y la comunitaria, entendida esta última para nosotros, utilizando la metáfora del Héctor Díaz-Polanco (2016), como el jardín de la identidades.



Foto 1. La autora durante asamblea del Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku.

Los usos sociales del patrimonio histórico (arqueológico)-cultural es un tema muy debatido por la arqueología nuestra americana y ha de reconocerse que los/as arqueólogos/as sociales latinoamericanos/as —donde se adscribe la autora de la obra que tratamos— hemos jugado un papel fundamental en dicha discusión cuando introducimos en el debate la importancia del área ético-valorativa de las posiciones teóricas utilizadas en la arqueología y sus implicaciones inmediatas en los objetivos cognitivos de la ciencia arqueológica, donde hemos expresado que debe existir una necesaria y explícita vinculación en los objetivos cognitivos —el para qué, con qué fin investigamos y para quiénes investigamos— y los sujetos —nuestras comunidades—, que usan o podrían usar esos conocimientos que generamos con nuestras in-

vestigaciones (Bate, 1998; Gándara, 2008; Meneses y Gordones, 2012; Vargas, 1997). Es precisamente en el para quiénes investigamos y como nuestras comunidades pueden usar el conocimiento arqueológico que generamos donde la obra de nuestra colega Lidia Rodríguez se constituye en una lectura necesaria para los/as arqueólogos/as nuestros/as americanos/as.

A diferencia de los aymaras que conciben el patrimonio histórico (arqueológico)-cultural como “Achachilan sarawipa” o “el camino de los abuelos, el legado de los abuelos” que se plasma en todas las latitudes, objetos, elementos que constituyen el territorio que habitan las nacionalidades, pueblos y comunidades originarias a través de la memoria oral, en el Apu, las waqas, plantas, aves, la tierra, todo el territorio es legado ancestral, memoria colectiva (Rodríguez, 2017), para las clases sociales asociadas a las concepciones positivistas y los modelos económicos neoliberales, representados internacionalmente por organismos multilaterales como la UNESCO, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, entre otros, el patrimonio histórico (arqueológico)-cultural —e inclusive el llamado natural— se resume, en una cantidad de objetos muebles e inmuebles, manifestaciones culturales, ahora llamadas “patrimonios inmateriales y/o intangibles” y monumentos “naturales”, que en la mayoría de los casos son solamente ubicados por sus características tipológicas-culturales y ambientales en distintas etapas históricas de la sociedad y despojados de sus contenidos históricos-sociales esenciales que le han dado origen.

Para estas concepciones promovidas por las clases sociales dominantes, el patrimonio histórico-cultural-natural tiene, por un lado, una capacidad simbólica-ideológica para respaldar las identidades que la justifican y la afianzan en el control del Estado, y por el otro, un carácter mercantil en tanto que convierten al patrimonio en una mercancía susceptible a ser vendida en los mercados culturales y turísticos tan promovidos por las grandes

corporaciones del turismo en la actualidad (Meneses, et. al. 2012; Vargas, 1997).

En la sociedad capitalista-consumista en que vivimos, en donde todo se quiere vender y comprar, los patrimonios históricos-culturales, los llamados “patrimonios intangibles” y los “naturales”, se han convertido en segmentos del mercado capitalista propicios para recibir inversiones económicas para ser explotados por los capitales privados en los llamados circuitos económicos culturales y turísticos, tal como se encuentra planteado en las directrices emanadas por el Banco Mundial y el Banco Interamericano del Desarrollo (BID) cuando nos dicen que el Patrimonio histórico-cultural-natural tiene un valor implícito que impacta de manera positiva en el crecimiento económico, social y cultural de una Nación y es susceptible a formar parte de los programas de asistencia técnica-económica de estos organismos multilaterales (Meneses, et. al. 2012).

Contraria a la posición de los organismos multilaterales y sociedad capitalista-consumista, se encuentra la posición de los ayllus originarios de Tiwanaku, organizados en el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT), que desde la toma del sitio arqueológico por los ayllus en el año 2000, la elección del presidente indígena Evo Morales en el año 2005 y el establecimiento del Estado Plurinacional con la aprobación de la Constitución en 2009, han revertido la política mercantilista que se encontraba presente en el manejo del complejo político ceremonial de Tiwanaku que privilegiaba la ganancia controlada por el Estado y las empresas privadas del turismo sobre la investigación y la comunidad, para dar paso a una visión comunitarista que tomó en cuenta los beneficios económicos para la comunidad y la promoción del patrimonio histórico (arqueológico)/cultural como un “depósito de la memoria”, que vincula el pasado con lo contemporáneo para afianzar su pertenencia a un territorio y el reconocimiento de las formas culturales de una generación como

la concreción del proceso de herencia histórica y cultural de los antepasados comunes (Rodríguez 2017).

Sin embargo, no todas las formas culturales de una generación determinada pasan a las siguientes, cada generación hace una selección que se constituyen en la herencia histórica-cultural que caracterizan a una sociedad en particular en un momento histórico determinado (Vargas, 1997; Vargas y Sanoja, 1993).

La selección de las formas culturales que se expresan fenoméricamente en el patrimonio histórico (arqueológico)-cultural vienen dadas en última instancia por los procesos de transformación que hacen desde el presente las clases sociales sobre los acervos materiales e inmateriales que se convertirán en los referentes patrimoniales heredados culturalmente por la sociedad. Cada clase social utiliza, crea y recrea su patrimonio histórico (arqueológico)-cultural, que adquiere diversos usos sociales según los intereses de clases y los contextos políticos, económicos e ideológicos en la cual se encuentran insertos. Un ejemplo de ello, lo visibiliza Lidia Rodríguez cuando analiza la ceremonia del Año Nuevo aymara como una celebración andina contemporánea que busca mantener la cohesión comunitaria de los ayllus de Tiwanaku a partir de la continuidad histórica de los procesos vividos en las ruinas del complejo arqueológico político-ceremonial de Tiwanaku y el calendario aymara.

Otro elemento importante a destacar en la obra de Lidia Rodríguez es que en la sociedad capitalista la clase social dominante ha utilizado de manera eficiente diversos mecanismos —escuelas, museos, revistas, libros e internet, entre otros— para la transmisión de los conocimientos de la historia y de los procesos que le han dado contenido a la herencia histórico-cultural que son normados y manejados en función de la cohesión social, cultural y el ejercicio de la dominación sobre las clases sociales dominadas, en consecuencia, las clases sociales dominantes, en cada momento de su historia, otorgan al patrimonio los significa-

dos histórico-sociales que consideran estratégicos para el afianzamiento de la misma (Vargas y Sanoja, 1993). En este contexto, habría que agregar el trabajo contundente que vienen realizando ayllus originarios de Tiwanaku en la Bolivia plurinacional en función afianzamiento de la identidad aymara:

El trabajo rotativo, la difusión de los avances de las investigaciones en las radios comunitarias, junto con los noticieros culturales, sociales y políticos, y las discusiones durante los descansos en el trabajo de campo, han contribuido a que los trabajadores y pobladores se mantengan informados sobre su desarrollo histórico. Los trabajadores se conocen y reconocen a través de los trabajos arqueológicos, cuestionan su historia y reconocen en ésta la dimensión de sus prácticas culturales (Rodríguez, 2017: 138).

Para culminar, el trabajo de la colega Lidia Rodríguez visibiliza el comunitarismo como un elemento trascendental e importante relacionado con los usos sociales del patrimonio y la vida misma:

La cultura de la vida toca todas las esferas sociales y a toda la humanidad en tanto propone la visión de colectividad en cada individuo, oposición tajante al esquema de vida capitalista que promueve el consumo rapaz de la naturaleza, el desarraigo cultural, histórico, identitario, la deshumanización. La cultura de la vida promueve el comunitarismo en oposición al individualismo, la liberación de un sistema injusto, opresivo inicia con la idea de estrategias para a todo el género humano, en buscar el punto de encuentro -Inach o inaj en aymara- para entender que en “la complementariedad comunitaria lo individual no desaparece, sino que emerge en su capacidad natural dentro la comunidad (Rodríguez, 2017: 160-161).

El comunitarismo de los ayllus de Tiwanaku es la comunidad abrazada al espacio común —la tierra— y al tiempo histórico

determinado que crea y afianza los vínculos de la identidad cultural como proceso y espacio emancipador del mundo globalizado que promueve la “comunidad” del no lugar, de lo efímero y lo individualizado (Díaz-Polanco, 2016).



Foto 2. Actividades comunitarias en el sitio arqueológico de Tiwanaku. (Foto: Lidia Rodríguez)

NOTAS

1. Wendell Bennett, arqueólogo del Museum of Natural History de Nueva York, también realizó excavaciones arqueológicas en la cuenca del Lago de Valencia, Venezuela, hacia finales del año de 1932, entregándole el testigo de las investigaciones a los arqueólogos estadounidenses Cornelius Osgood y George Howard, de Yale University. El permiso otorgado por el gobierno boliviano en el año de 1932 a Wendell Bennett para excavar las ruinas de Tiwanaku, se enmarca históricamente en el desarrollo de la política del Buen Vecino desarrollada, a partir de la crisis económica del año 1928, por el Departamento de Estado de los Estados Unidos de América hacia nuestros países con la finalidad de promover la ideología del panamericanismo y hacerse del control los recursos mineros y petrolíferos de continente americano, para tal fin, el Consejo de Defensa Nacional de los Estados Unidos de América destinó 100.000

dólares USD para cofinanciar, conjuntamente con las empresas petroleras y mineras estadounidenses, los proyectos de investigación arqueológica (Meneses y Gordones, 2009; Society for Science & The Public, 1941).

BIBLIOGRAFÍA

- BATE, Felipe. 1998. El proceso de investigación en arqueología. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. 2016. El jardín de las identidades. La comunidad y el poder. Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas.
- GÁNDARA, Manuel. 2008. El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica. (tesis doctoral). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MENESES, Lino y GORDONES, Gladys. 2009. De la arqueología en Venezuela y de las colecciones arqueológicas venezolanas. Colección Bicentenario. Centro Nacional de la Historia, Caracas.
- MENESES, Lino et. al. 2012. "El uso social del patrimonio histórico-cultural-natural: El parque Paleoarqueológico del Llano del Anís, Mérida-Venezuela". En: Jacqueline Clarac (Ed.) Llano del Anís: Una visión pluridisciplinaria del cuaternario de la Cordillera de Mérida. Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- SOCIETY FOR SCIENCE & THE PUBLIC. 1941. "U. S. Launches 10 archaeology expeditions in Latin America". En: The science News-Letter, Vol. 40, N° 5, USA. pp 67-68.
- VARGAS, Iraida. 1997. La identidad cultural y uso social del patrimonio histórico. Caso Venezuela. PH, 20, 82-86. Recuperado de: <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/534#.WzA5UCDB-UkMario>
- VARGAS, Iraida y SANOJA, Mario. 1993. Historia, identidad y poder. Caracas: Fondo editorial Tropykos.

Boletín Antropológico

Instrucciones para los árbitros

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje exigidos por el Boletín y las pautas para la elaboración de los artículos.

El proceso de arbitraje se realizará bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los autores del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores del artículo.

Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. Título: Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
3. Los artículos no puede ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
4. Estilo: Debe haber claridad, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
5. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
6. Organización del artículo: Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de éstos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos).

7. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).
8. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.
9. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.
10. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.

Pautas para la elaboración de artículos

1. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, mapas y fotografías. Deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, con márgenes de 3,5 cms. (izquierdo) y 3 cms. (derecho), en formato: RTF, ODT y/o DOC.

2. El título debe ser preciso y con un máximo de doce (12) palabras. Si el artículo está escrito en español, el título debe traducirse al inglés.

3. Después del título se debe especificar -centrado- primero los apellidos y luego los nombres de los/las autores/as sin títulos profesionales; sólo se reflejará la institución de adscripción, su correo electrónico y la fecha de culminación del artículo.

4. Después de la identificación de los/as autores/as, debe agregarse un resumen en español y en inglés de ocho (8) líneas, con tres o cuatro palabras clave del texto.

5. El artículo debe tener subdivisiones (subtítulos) claras, numeradas (en número arábigo) en orden continuo. Se debe indicar la metodología empleada, los resultados obtenidos y la discusión de los mismos.

6. Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA. Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido del/los autores y año de la publicación entre paréntesis, por ejemplo: Salas (1995). Si la cita es textual se debe incluir el número de página, la cual se colocará después del año, por ejemplo: (Salas, 1995: 15).

Cuando la cita textual no excede de las tres (3) líneas se debe incorporar al texto principal entre comillas. Si la cita textual excede de las tres (3) líneas debe separarse del texto principal colocándola con un espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto citado.

7. Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

8. La bibliografía final deberá presentarse de la siguiente manera:

A. Si es un libro: ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1954. Estudios de etnología antigua de Venezuela. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

B. Si es una revista: FOUNIER, Patricia 1999. “La arqueología del colonialismo”. En: Boletín de Antropología Americana. N° 34, México. Pp.75-87.

C. Si es un artículo de periódico: FRAGUI, Gonzalo. 2001. “Alfredo, las noches y las calles”. Frontera, Mérida, Venezuela: 9 de mayo, cuerpo A, p. 5a.

D. Si es una publicación electrónica: Sanoja Mario e Irida Vargas, Visión histórica de la gastronomía y la culinaria en Venezuela. Boletín Antropológico [en línea] 2002, 56 (septiembre-diciembre): [Fecha de consulta: 8 de marzo de 2017] Disponible en: [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18434/1/mario_sanoja .pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18434/1/mario_sanoja.pdf)> ISSN 2542-3304.

9. Los gráficos, mapas y fotografías deben estar numerados, con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su ubicación en el texto. Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser entregados aparte del texto en formato electrónico con una resolución de 300 DPI.

10. El artículo no puede estar postulado de forma simultánea para publicarse en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben entregar una carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo (formato disponible en la web de la revista).

11. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad doble ciego (double-blind peer review). En función de ello, se le puede solicitar a los/as autores/as cambios o sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo.

12. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su publicación— no serán devueltos a sus autores.

14. Los artículos deben ser enviados a:

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL, MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LA UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES. AVDA. 3, EDIF. DEL RECTORADO, MÉRIDA, VENEZUELA.

TLF.: +58-274-2402344

E-MAIL: museogrg@ula.ve o boletinantropologicoula@gmail.com