



ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 3, Año 2
Enero-Junio, 2020

Red de Antropologías del Sur

[illegible][illegible]

insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
InSURGentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes
insurgentes-red de antropolgías del sur-insurgentes



In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur

Publicación periódica semestral, electrónica, arbitrada
y de acceso abierto, de la Red de Antropologías del Sur

Directora

Prof. Dra. Carmen Teresa García (ULA). Correo: ctgarcia@ula.ve

Comité Editorial

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Venezuela). Correo: jcmartinica@gmail.com

Dr. Esteban Mosonyi (UCV, Venezuela). Correo: eemosonyi@gmail.com

Dra. Carmen Teresa García Ramírez (ULA, Venezuela). Correo: ctgarcia@ula.ve

Dr. Eduardo Restrepo (PUJ, Colombia). Correo: eduardoa.restrepo@gmail.com

Dr. Miguel Mugueta (UNICEN, Argentina). Correo: miguelmugueta@yahoo.com.ar

Dra. Rosa Iraima Sulbarán UNEARTE, Venezuela). Correo: iraimasulbaran89@gmail.com

Mag. Carmen Mambel (UC, Venezuela). Correo: caromam06@hotmail.com

M.Sc. Annel Mejías Guiza (ULA, Venezuela). Correo: annelmejias@gmail.com

Dra. Janise Hurtig (DePaul University, Chicago, EEUU). Correo: jdhurtig@gmail.com

Comité de Asesores/as

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Laura Zapata (Universidad Nacional de José C. Paz-UNPAZ / Centro de Antropología Social-CAS, del Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

Dra. Xochitl Leiva Solano (Colegio de Michoacán, CIESAS-Sureste, México)

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres (IFCS – UFRJ, Brasil)

Dr. Danilo Assis Climaco (PUCP, Brasil-Perú)

Dra. Andrea Lisset Pérez (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dra. María Elvira Díaz Benítez (Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Mariano Ramos (Universidad Nacional de Luján, Argentina)

Dra. Dinorah Castro de Guerra (UCV/IVIC, Venezuela)

Dr. Jacinto Pineda (Instituto Anatomopatológico de la UCV/SOVENAF, Venezuela)

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Rosa E. Acevedo Marín (Universidad de Belem do Pará, Brasil)

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur asegura que los editores, autores y árbitros cumplen con las normas éticas internacionales durante el proceso de arbitraje y publicación. Del mismo modo aplica los principios establecidos por el Comité de Ética en Publicaciones Científicas (COPE).

Igualmente todos los trabajos están sometidos a un proceso de arbitraje y de verificación por plagio.

ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. N° 3, Año 2

Enero-Junio, 2020



Red de Antropologías del Sur - Grupo de Investigación en
Socioantropologías del Sur (GISS), Universidad de Los Andes (ULA)

Comité de Arbitraje

Dra. María Angela Petrizzo (UNETUR,
Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos, Venezuela)
Dr. Emanuel Emilio Valera (MP/SOVENAF, UCV, Venezuela)
M.Sc. Anderson Jaimes (Museo del Táchira, Venezuela)
M.Sc. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Venezuela)
M.Sc. Nelson Montiel (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Yarisma Unda (UNELLEZ, Venezuela)
M.Sc. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela)
M.Sc. Domingo Briceño (Documentalista audiovisual, Venezuela)
M.Sc. Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Venezuela)
M.Sc. MariCarmen Pérez (ULA, Venezuela)
Lcdo. Andrés Agustí (ULA, Venezuela)
Lcdo. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)
Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)
Traducción al portugués: Máquina Crísica-Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC).

DEPÓSITO LEGAL:

ME2018000135

ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

Fotografías:

Portada: Autor: Henry Moncrieff Zabaleta (antropólogo UCV), Venezuela. Foto: "Joven warao con un walkman" (San Félix, Bolívar, Venezuela, 2017).

Equipo de traducción:

Francés: Cristina Fustec-Briceño / Portugués: Alex Moraes & Juliana Messomo / Inglés: Janise Hurtig

Contacto institucional:

Dirección institucional: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA).

Contactos: Teléfonos: +58-416-671.67.16 / +58-426-557.77.94.

Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com

Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://revistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes>

Redes sociales de la Red de Antropologías del Sur:

Twitter: AntropoDelSur

Página de Facebook: Red de Antropologías del Sur o @AntropologiasDelSur

Patrocinio de la revista:

Red de Antropologías del Sur

Grupo de Investigación sobre Socioantropologías del Sur (GISS)-ULA

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur posee acreditación del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes. Universidad de Los Andes (CDCHTA-ULA).



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.



Contenido



DOSSIER

Siglo XXI: colonización y antropología
Esbozo para una crítica desde Bolivia
21st century: colonization and anthropology.
Outline for a critique from Bolivia
Romero Flores, Javier Reynaldo

pp. 15-57

Un antropólogo novel en Caracas (2005-2011).
Primeros pasos de una ética etnográfica
A novel anthropologist in Caracas (2005-2011).
First steps towards an ethnographic ethic
Moncrieff Zabaleta, Henry

pp. 59-83

ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

Por un *Derecho autóctono*: aproximación arqueológica
al pensamiento jurídico venezolano,
desde una perspectiva decolonial

pp. 87-109

*For an autochthonous law: an archaeological approach
to Venezuelan juridical thought, from
a decolonial perspective
Gutiérrez García, Erick L.*



Ley de semillas, ley de todos y todas.
Difracción antropológica sobre un imaginario
territorial cristalizado

pp. 111-152

Law of seeds, law for all. Anthropological diffraction
on a crystallized territorial imaginary
Medina, Yoandy

Espinal, Catalá y Fuentes:
aportes para un catálogo del siglo XX
venezolano

pp. 153-176

Espinal, Catalá, and Fuentes: contributions
to a catalog of the Venezuelan 20th century
Labrador, Elis

Madres-virgenes y santos en la conformación
de las identidades colectivas zulianas

pp. 177-207

Virgin mothers and saints in the formation
of Zulian collective identities

García Gavidia, Nelly E.

REFLEXIONES

Radiografía de la Vida Urbana:
apuntes metodológicos para su aproximación

Ontiveros Acosta, Teresa

pp. 211-230



red.antropologiasdelsur.org.ve

InSurGentes

InSurGentes

red.antropologiasdelsur.org.ve



InSURGentes



InSurGentes

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur tiene como objetivo construir colectivamente un espacio de divulgación académico-político de las ciencias sociales del Sur y en particular de las antropologías del Sur. Es un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico desde el sur (geográfico, epistemológico y político) y para el debate sobre la descolonización epistemológica surgido en el seno de las ciencias sociales del Sur, bajo una mirada pluri-inter y transdisciplinaria en la medida en que hoy la complejidad se hace presente en el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño. Buscamos una ventana para la divulgación de las Ciencias Sociales, especialmente las antropologías (así en plural), de los países considerados subalternizados en el sistema-mundo. Nuestra revista se convierte en un espacio en el que se expresen los/as investigadores/as de todas las tendencias teóricas-metodológicas y éticas, sobre temas determinados y de interés para el sur y los sures.

Autor: Henry Moncrieff Zabaleta (antropólogo UCV), Venezuela. Foto: "Joven warao con un walkman" (San Félix, Bolívar, Venezuela, 2017).

Descripción de la foto: la debacle económica en Venezuela ha tenido efectos en el acceso a bienes de consumo, asimismo ha implicado "salirse" del tiempo contemporáneo a nivel tecnológico. Por ello un joven warao resignifica lo actual, puede estar a la moda con un walkman reproductor de casetes, lo fotografié mientras escuchaba música de los noventa.



DOSSIER

InsurGentes

InSurGentes

InSurGentes

Foto PÁG. 13 Y 15: Autora: Zuleika Romero. Título: Anata 2013, Oruro, Bolivia.

Foto PÁG. 59: Autor: Henry Moncrieff Zabaleta.



DOSSIER

SIGLO XXI: COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA ESBOZO PARA UNA CRÍTICA DESDE BOLIVIA

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

Programa en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba, Bolivia

Correo electrónico: warikato@gmail.com



Fecha de envío: 25-03-2020 / Fecha de aceptación: 10-06-2020

Resumen

A partir de un esquema que articula modernidad, colonización y subjetividad, mostramos el contexto en el cual se produce la relación entre antropología y colonización. Estos componentes, que hacen a un proyecto político específico, ayudan a comprender el objetivo encubierto de aquella relación. A través de algunos datos de organizaciones internacionales y políticas internas de Estados hegemónicos, que imponen proyectos a gobiernos de países subordinados, se pone en evidencia aquel objetivo. Finalmente, tomando en cuenta una promesa para la preservación de formas cultura-

les de vida, remarcada por algunos/as antropólogos/as, se reflexiona sobre el sentido colonial encubierto de la antropología, en su aplicación a la dinámica entre las culturas existentes en Bolivia y las premisas de “desarrollo” y “progreso” de la modernidad.

Palabras clave: colonización; antropología; Bolivia; modernidad; colonialidad del poder; colonialidad del saber

21E SIÈCLE: COLONISATION ET ANTHROPOLOGIE. APERÇU POUR UN EXAMEN DE LA BOLIVIE

Résumé

Partant d'un schéma qui articule modernité, colonisation et subjectivité, nous montrons le contexte dans lequel se produit la relation entre l'anthropologie et la colonisation. Ces éléments, qui constituent un projet politique spécifique, aident à comprendre l'objectif caché de cette relation. À travers certaines données d'organisations internationales et les politiques internes des États hégémoniques, qui imposent des projets aux gouvernements des pays subordonnés, cet objectif est évident. Enfin, prenant en compte une promesse de préservation des formes culturelles de vie, soulignée par certains anthropologues, nous réfléchissons au sens colonial caché de l'anthropologie, dans son application aux dynamiques entre les cultures existantes en Bolivie et les prémisses du « développement » et « progrès » de la modernité.

Mots-clés : colonisation ; anthropologie ; Bolivie ; la modernité ; colonialité du pouvoir ; colonialité du savoir

SÉCULO XXI: COLONIZAÇÃO E ANTHROPOLOGIA. ESBOÇO PARA UMA CRÍTICA A PARTIR DA BOLÍVIA

Resumo

Partindo de um esquema de articula modernidade, colonização e subjetividade, mostramos o contexto no qual se produz a relação entre antropologia e colonização. Es-



tes componentes, que dizem respeito a um projeto político específico, ajudam a compreender o objetivo encoberto da relação que nos ocupa. Através de alguns dados produzidos por organizações políticas internacionais ou internas a certos estados hegemônicos, que impõem projetos aos governos dos países subordinados, colocamos em evidência tal objetivo. Por fim, levando em consideração a promessa de preservação das formas culturais de vida, sublinhada por alguns/algumas antropólogos/as, refletimos sobre o sentido colonial encoberto da antropologia, principalmente quando aplicada às dinâmicas que se estabelecem entre as culturas existentes na Bolívia e as premissas de “desenvolvimento” e “progresso” inerentes à modernidade.

Palavras-chave: colonização; antropologia; Bolívia; modernidade; colonialidade do poder; colonialidade do conhecimento

21ST CENTURY: COLONIZATION AND ANTHROPOLOGY. OUTLINE FOR A CRITIQUE FROM BOLIVIA

Abstract

Drawing on an outline that articulates modernity, colonization, and subjectivity, we present the context in which the relationship between anthropology and colonization is produced. These elements, which generate a specific political project, help to illuminate the concealed purpose of that relationship. That aim is illuminated using data from international organizations and hegemonic state policies which impose projects on governments in subordinate countries. Finally, taking into account a commitment to the preservation of cultural forms of life as emphasized by certain anthropologists, we reflect on the concealed colonial sense of anthropology in its application to the dynamics between existing cultures in Bolivia and modernity's premises of “development” and “progress”.

Keywords: colonization; anthropology; Bolivia; modernity; coloniality of power; coloniality of knowledge



INTRODUCCIÓN

En este ensayo, al igual que en otros anteriores, hacemos referencia al momento de crisis civilizatoria global. Esta vez mostramos¹ la incidencia de la política global de la modernidad sobre la antropología. Para entrar en tema, es importante tomar en cuenta que Bolivia, como “comunidad imaginada” (Anderson 1993), es el resultado de diversos procesos: históricos, políticos y sociales, entre otros, que se han desarrollado conectados con otras dinámicas más allá de sus fronteras y junto a sus diferencias y similitudes han servido para configurar el actual estado de realidad que estamos viviendo en este país.

Actualmente, y de manera extremadamente notoria desde fines del siglo XX, Bolivia enfrenta consecuencias de tales procesos, por los cuales el territorio se ha convertido en un escenario de violencia por la disputa del poder político. Esto ha puesto en evidencia una serie de tensiones encubiertas que, desde



¹ La siguiente aclaración nos parece relevante y la estamos haciendo en varias de nuestras publicaciones. La utilización de la primera persona del plural del español en la redacción del presente trabajo la justificamos por dos circunstancias que, desde nuestra perspectiva, se relacionan y tienen sentido. La primera: en las lenguas *aymara* y *quechua*, que predominan en los Andes centrales en Bolivia y son parte de nuestro lugar de enunciación, existen dos posibilidades de enunciar el “nosotros” (*aymara*: *Naanakay jiwasa*, y *quechua*: *Noqanchejy noqayku*), una que incluye a un grupo pequeño, como una comunidad o un grupo determinado reducido, diferenciándose del resto del universo, y la otra que generaliza una idea de “nosotros” como universal. La segunda circunstancia es que nuestro argumento se ha ido construyendo en procesos intersubjetivos en diferentes contextos; en algún caso el énfasis ha sido festivo y en otros se ha construido con la participación de lo que Apel (1985, 1994) llama una “comunidad científica de comunicación”. Si bien yo soy el responsable del presente argumento, en ningún caso es resultado de un ejercicio racional individual. Este argumento ha sido construido como parte de una pequeña comunidad argumentativa y de comunicación intersubjetiva.

la narrativa de “desarrollo” y “progreso”, matizadas con las ideas de “igualdad”, “libertad” y “fraternidad”, resurgen incluso desde el cinismo, incrustadas en la palabra “democracia”.

Esta narrativa se contradice con una serie de enfrentamientos entre bolivianos a través de agresiones violentas en las calles, que desnudan la presencia contundente de una subjetividad clasista, racista, machista, patriarcal y homofóbica que, por una parte, desdice los postulados de aquel “desarrollo” y por otra, refleja altos niveles de intolerancia hacia la co-existencia pacífica entre diferentes.

Este problema, evidente en Bolivia a partir de la “Guerra del Agua”², ha estado presente de distintos modos en estas tierras a lo largo de los regímenes colonial y republicano, manifestándose con los mismos niveles de violencia en coyunturas actuales³. Lamentablemente, aquellas tensiones que a lo largo de



² La “Guerra del agua” ha sido un acontecimiento desarrollado en el año 2000 en Bolivia, en la ciudad de Cochabamba, cuando la población enfrentó al ejército, porque salió a defender a las calles su derecho al agua y, con este, a la vida. Una multinacional española, Bechtel, con el respaldo del Banco Mundial, instó a Hugo Bánzer, presidente en ejercicio que implementaba una política neoliberal en aquellos años, a privatizar el servicio de agua. Como consecuencia de aquello, las facturas de los usuarios se incrementaron entre un 50% y un 300%. En algunas zonas de monocultivos pequeños, también se tenía que pagar, como servicio público, por el agua de lluvia. Se había digitado una nueva ley en la que los pobladores de aquella ciudad deberían pagar cierto monto de dinero, incluso por el agua que recibían por las precipitaciones atmosféricas.

³ La “Guerra del gas” en el año 2003, la posesión de Evo Morales como presidente en 2006, la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009, procesos de separatismo en 2010, 2011 y 2012, que culminaron con movilizaciones de las clases medias racistas acusando a Morales de dictador e imponiendo una idea de fraude en disputa con otra idea de golpe de Estado. Esto terminó con un acto de autoproclamación de la diputada Jeani-

la historia han cobrado miles de muertes, parecen estar lejos de ser superadas. Contrariamente se ven más acrecentadas y ponen en evidencia aquella subjetividad intolerante producida a partir del proceso de conquista, iniciado en 1492, reproducida y actualizada en nuestros días. Todo esto, pensamos, tiene al proceso colonial como uno de sus elementos fundantes⁴ y nos parece que la antropología no se ha ocupado en profundidad de la comprensión de este problema en América Latina. Pensamos que una tarea importante de la antropología actual es hacer visible aquella subjetividad.

La presente reflexión intenta ponerla en evidencia, en el modo en el que la antropología ha sido construida y desplegada desde Inglaterra, Estados Unidos e inmediatamente Francia, como el estudio de las “similitudes y diferencias de las sociedades no occidentales”, obviando las propias. A partir de estas referencias se ha producido *una antropología en Bolivia* que no se ha ocupado de aproximarse a la racionalidad moderna, individualista, de la competencia, para el “desarrollo” y el “progreso”⁵. Por esta razón, pensamos que es importante primero develar la lógica colonial con la que se ha producido aquella antropología y el conocimiento científico que la ha hecho posible para, posteriormente, desarrollar su crítica.

La antropología, como parte componente del conocimiento científico y del modo en el que fue formulada, desde la ontología de la modernidad, ha

ne Áñez, posesionada como presidenta por el Comandante del Ejército de Bolivia que, en las primeras semanas de gobierno, protagonizó las masacres de Senkata en La Paz y Sacaba en Cochabamba.

⁴ Dussel (1994, 2008), Bautista (2010), Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Castro-Gómez (2005, 2009), Mignolo (2003, 2007), entre otros.

⁵ Los detalles de contenido de estas dos premisas de la modernidad no son parte del desarrollo del presente trabajo.



estado orientada al conocimiento de la realidad cultural. Desde nuestro lugar de enunciación, ubicado en el sur del mundo y en el extremo occidente de occidente, estamos elaborando nuestra propia traducción de lo que pensamos debería ser la antropología. Esta, como herramienta para aproximarse a la dinámica cultural, tendría que estar organizada para la comprensión del campo en el que se despliegan las formas de vida diferentes, que los humanos hemos venido produciendo a lo largo de nuestras historias y postular posibilidades de transformación, tomando como criterio la convivencia pacífica de los humanos, cuyo objetivo es la producción y reproducción de la vida.

Desde esta traducción, que visualiza *una antropología para la re-existencia*, futura, queremos poner en evidencia algunas de las contradicciones de la *antropología para la colonización*, que se han hecho visibles en: 1) su orientación hacia la universalización de la modernidad a costa de la inferiorización de otros proyectos civilizatorios; 2) el abordaje de problemas de poblaciones con subjetividades no-modernas, producidos por poblaciones con subjetividad moderna; 3) su dedicación por encubrir la política exterior como política para la dominación colonial en el sur del mundo, extremo oriente y extremo occidente; y 4) la injerencia de políticas externas orientadas a la reproducción de la modernidad, generadas desde especialistas con racionalidad moderna, para ser aplicadas en las políticas internas de países con poblaciones con racionalidades no-modernas.

Estas contradicciones contenidas en los proyectos ejecutados en nuestros países y liderados por antropólogos/as, en la mayoría de los casos extranjeros/as, pero también nacionales, ha servido para la producción de *una antropología para la colonización*. Parte de la presencia de esta antropología desplegada en Bolivia la estamos caracterizando como: *una antropología en Bolivia*.



El artículo está organizado en tres subtítulos. En el primero, a partir de un esquema que relaciona modernidad, colonización y subjetividad, como componentes centrales e interdependientes de un proceso constituido para la dominación, explicamos de manera sintética el contexto a partir del cual ha surgido y se ha ido transformando la antropología. Esta transformación no solo ha afectado la antropología desarrollada a lo largo del siglo XX, sino que se ha dado en función de un proyecto político como modernidad, una estrategia de dominación como colonización y un sujeto político como productor de subjetividad. Todo esto ha incidido en los procesos políticos y culturales en Bolivia.



Este primer subtítulo merece una aclaración especial, en relación con la pertinencia de la categoría *subjetividad* para la antropología, originalmente surgida en la filosofía y trabajada posteriormente por la psicología. En antropología la “identidad cultural” es un tema siempre actual, que muchas veces ha recaído en procesos de esencialización, este problema tiene que ver con la influencia de las ciencias naturales y el positivismo en la antropología. En nuestro trabajo, aquella “identidad” la hemos desarrollado a partir de la comprensión de *sistemas de representación* desde los cuales reproducimos las prácticas culturales. En este contexto nos ha parecido muy esclarecedor y de mucha utilidad tomar en cuenta los últimos trabajos de Gonzales Rey (2008), que relaciona *subjetividad social, sujeto y representaciones sociales*.

En el segundo subtítulo, abordamos el objetivo, encubierto, contenido en la relación entre la estrategia de dominación producida por la modernidad, la colonización, y la antropología. Para ello diferenciamos entre colonialidad del poder y colonialidad del saber. La primera es explicada a partir de la creación de algunos organismos internacionales, sus resoluciones y la política interna-

cional, que sirven para regular la dominación de los países hegemónicos y la sumisión de los países subordinados. Mientras que la segunda, colonialidad del saber, la hacemos evidente a través del rol subordinado de la antropología, en su trabajo para la generación de cambios culturales orientados hacia las premisas del proyecto de la modernidad: “desarrollo” y “progreso”⁶.

Para finalizar esta reflexión, en el tercer subtítulo nos hemos ocupado del sentido de *la antropología en Bolivia* y su importancia para superar los problemas de co-existencia pacífica. Tomando en cuenta que a nuestro país le ha tocado vivir 293 años de instalación del Estado colonial y su cristianización y 195 años del Estado Moderno y su civilización (republicano primero y plurinacional en los últimos quince años). A partir de alrededor de cien años de existencia de la antropología y de sus promesas, además, pensando en el estado de realidad de las prácticas de co-existencia pacífica en Bolivia, afirmamos que el sentido de aquella antropología es, como lo fue en el siglo XIX, orientada al ejercicio político de la dominación colonial de los pueblos no-modernos. Esta es la hipótesis que estamos sustentando en este artículo.



⁶ Si bien las contradicciones entre “desarrollo” y “progreso” con la antropología ya suscitaron un crisis disciplinar entre las décadas de los sesenta y setenta en México (García Mora y Medina 1986) y una crítica a la antropología aplicada y al concepto de cambio cultural, aquel contexto no había vivido el giro lingüístico, el giro pragmático y el giro descolonizador, además, aquella crítica fue desplegada al interior de la ontología moderna. Nuestra crítica, además de tomar en cuenta aquellos giros, intenta delinear un itinerario trans-ontológico, que, así como enfrenta al liberalismo, lo debe hacer con el marxismo, ambos componentes de un mismo Sistema Mundo Moderno Colonial.

1. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL CONTEXTO

La colonización, como expropiación y vaciamiento, es un proceso complejo que se despliega también en el espacio de las representaciones sociales y como tal, circula en el ámbito de lo inmaterial, de las ideas, y es esta la razón por la que existen dificultades para ponerla en evidencia. Se ubica en una dimensión que está más allá de lo evidente y por ello no es fácil caracterizar este tipo de procesos, que son consecuencia y resultado de proyectos para la dominación.

El proceso de colonización, al que haremos referencia más adelante, ha sido producido a partir del proyecto civilizatorio de la modernidad y se ha manifestado en nuestro continente, inicialmente, a partir de las acciones del *ser conquistador*⁷ y posteriormente desde el despliegue del sujeto racional. Esto último ha servido para construir la subjetividad moderna, manifestada también como una subjetividad colonizadora, como el modo de *ser* dominante de los últimos siglos en el mundo. Estos tres componentes: modernidad, colonización y subjetividad, los explicaremos de manera sintética en lo que sigue.

La modernidad, como se ha venido argumentando en las últimas décadas⁸, es un proyecto civilizatorio que se originó en el contexto del Mediterrá-



⁷ Dussel desarrolla, en el contexto de la conquista de América, el despliegue del *ego conquiro*, a partir de la figura de Hernán Cortés (ver: Dussel 2008). Diferenciando este proceso, a partir de Francisco Pizarro y la dinámica que le tocó vivir desde su rol adolescente en el ejército español contra los moros, hasta la derrota de Atahualpa en Cajamarca, para el caso de los Andes, nosotros hemos diferenciado un primer momento como *ego conquiro* y un segundo momento como *ser conquistador* (ver: Romero 2017).

⁸ Ver: Dussel (2000, 2001, 2003, 2012), Escobar (1998, 2007), Mignolo (2003, 2007, 2016).

neo y se consolidó, como dominante, con la conquista de Abya-Yala/América⁹ en 1492. Aquel acontecimiento fue parte del despliegue de conquista inaugurado con la participación del *yo conquisto* (*ego conquiro*). Se trató de un primer momento en el que se desplegó una colectividad para la guerra, la violación y el saqueo y desde la sobrevivencia del conquistador a costa de la muerte del otro. Este sentido común generalizado en los españoles, en un siguiente momento fue encubierto por el *yo pienso* (*ego cogito*).

Para comprender mejor este proceso haremos referencia a tres momentos distintos (Dussel 2007). La primera modernidad, que se inició con la exploración del Atlántico y la conquista en 1492, fue extendida hasta 1630. Aquella conquista inició una transformación en la que la geopolítica global transitó de varios sistemas interregionales hacia el despliegue de un solo sistema mundo.

Esta época de la primera Modernidad europea, la Modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla solo gracias a la apertura hacia el Atlántico, que no es todavía “centro” geopolítico del sistema-mundo (mientras que lo sigue siendo el mar de la China en el sudeste asiático, con el Indostán y la misma China por fronteras) (Dussel 2007, 149).

En esta etapa el debate entre Las Casas y Sepúlveda le dio sentido al discurso de aquella primera modernidad.

⁹ Al sentido colonial de nombrar América a nuestro continente, oponemos un sentido descolonizador. Primero como las poblaciones insurgentes no-modernas lo vienen haciendo desde hace varias décadas, Abya-Yala (en lengua cuna de Panamá significa “tierra en plena madurez”; esta denominación fue sugerida por el líder aymara Takir mamani en el año 1975) y después, luego de la barra, como gran parte de la población del continente lo identifica, América.



La segunda modernidad (1630-1789) se inició con la producción de un nuevo discurso. Durante las primeras décadas del siglo XVII, fueron varios factores los que produjeron un tiempo de decadencia en España y se fue dando cierta hegemonía de Ámsterdam y Holanda, en el nuevo “sistema mundo” (Dussel 2007). En los primeros años de la década de 1630, Descartes escribió y publicó *El discurso del método* (1637), donde se desarrolló el primer argumento filosófico para la constitución del sujeto racional, desde la idea de *ego cogito*.

La tercera modernidad, que todavía tiene vigencia en nuestros días, se inició con la revolución francesa y con esta se consolidó la transformación iniciada casi tres siglos atrás en 1492. Este fue el momento a partir del cual se iniciaron una serie de transformaciones que tendrían repercusión global. Aquella coyuntura que dio lugar a que, de varios sistemas interconectados, se transite hacia un solo sistema mundo, inició un cambio de *era* que se consolidaría en el siglo XVIII. Con la revolución francesa se marcó la consolidación de aquel proyecto civilizatorio que se convertirá en hegemónico.

Sin embargo, todos esos acontecimientos, que pueden ser comprendidos como grandes logros, han sido producidos a costa de otro tipo de hechos nefastos para los territorios y las poblaciones no europeas. El excedente económico que impulsó la naciente producción industrial en Europa y la consolidación de la modernidad como proyecto civilizatorio dominante, se produjo gracias al trabajo esclavizado en centros mineros de Bolivia y otros países. Pero aquellos logros no solo se sustentan en el saqueo de materias primas y el trabajo esclavizado de población africana y originaria de nuestro continente, también se produjo otro tipo de acciones.



La comprensión de los múltiples procesos desarrollados después de la colonización de España, tiene todavía ciertas limitaciones¹⁰ que impiden dar cuenta de la magnitud del problema. Este ha sido parte de un debate surgido recién hace algunos años y parecería que ha sido mejor entendido en algunos países y poblaciones europeas, subordinadas a los poderes coloniales de los centros de poder¹¹.

En Bolivia, luego de casi doscientos años de ver el hecho colonial como algo *dado*¹² y parte del pasado, la alerta surgió en poblaciones aymaras y quechuas¹³ (en el sur marginado del mundo y al extremo de occidente). Se decantó en aquellos que sentían y sufrían los efectos del proceso colonial en su corporalidad, percibieron que aquel se seguía transformando y acomodándose a las diferentes coyunturas, sin que sus vidas recuperaran algo de dignidad; como



¹⁰ Primero: el abordaje del problema de la colonización como colonialidad es entendido como una moda intelectual, consecuentemente corre peligro de ser algo pasajero. Segundo: la novedad de su argumentación se ha disputado como un trofeo en función de los réditos que ello pueda tener. Tercero: se ha generalizado un léxico “decolonial” que permite ser parte de ciertos círculos, en muchos casos elitistas y desconectados de procesos de descolonización. Cuarto: peligrosamente se ha asumido también como una opción entre muchas, en la misma lógica mercantil de oferta y demanda.

¹¹ Los temas de colonialidad del ser, del poder y del saber, actualmente son recibidos con mayor amplitud en espacios de poblaciones europeas que son dominadas y están subordinadas a los centros de sus mismos países o de otros países europeos. Europa del Este y comunidades disidentes con el Estado español, por ejemplo.

¹² Hugo Zemelman (1992), en su propuesta epistemológica, utiliza las categorías *dado* y *dándose*, para denotar un sentido de objetualización, lo *dado*, que desvincula a cualquier proceso del movimiento con el que se manifiesta en la realidad como un *dándose*.

¹³ La sublevación indígena de Pablo Zárate Wilka, a fines del siglo XIX y posteriores levantamientos que se desarrollaron a lo largo del siglo XX lograron para la primera década del siglo XXI, aunque todavía nominalmente, la constitución de un Estado Plurinacional en Bolivia.

sucedió durante los casi tres siglos de presencia política de España y, al contrario de cómo se pensaba, este era y es un tema del presente¹⁴.

Posteriormente, en la década de los ochenta en Bolivia se hará mención al concepto “colonialismo interno” (González Casanova 1963) en relación con la insurgencia del movimiento katarista-indianista (Rivera Cusicanqui 1984). Este problema, que cobró una dimensión continental, fue preliminarmente sugerido a fines de la década de los sesenta con Raúl Previsch en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, de las Naciones Unidas) y la teoría de la dependencia, aunque sin referirse literalmente al colonialismo, posibilitó su futura argumentación.

Anibal Quijano (1999), luego de su paso por la CEPAL, argumentó el concepto de *colonialidad* orientado a discutir, en los espacios académicos, la diferencia entre colonización, entendida como un proceso material y visible de enajenación de los recursos a partir de la instalación de un gobierno ajeno a las poblaciones locales, y colonialidad, referida a procesos de dominación mental, simbólica, intelectual, representacional, que eximen la presencia física del dominador o sus representantes.



¹⁴ En Bolivia, durante la década de los setenta, en el siglo XX, en diferentes espacios de reunión de aymaras y quechuas se mencionaba que los colonizadores habían afectado sus prácticas y su forma de ser. Con esto se referían a sus prácticas festivas, rituales, uso de su lengua, de su ropa. En general expresaban que su vida en todas las dimensiones había sido afectada. Como acciones en contra de aquella colonización desplegaron una serie de acciones que tenían la “identidad” como centro de sus luchas, esto significaba asumirse como “indios” en la dimensión material y dimensión no material. Todo este proceso culminará con la creación, en 1979, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que será la que lidere aquellas luchas. La denominación de “campesinos” es resultado de procesos de sindicalización de los espacios de los indígenas que realizaban trabajo agrícola.

Desde nuestra perspectiva, aquello que Quijano había propuesto para los espacios académicos, logrando abrir el debate y produciendo la introducción del problema colonial como parte del presente, las poblaciones de aymaras en Bolivia lo habían hecho dos décadas antes. La insurgencia aymara había puesto el problema de la colonización en el debate político en la década de los setenta. Con esto se habían movilizado procesos de recuperación de su identidad cultural en los que sus sistemas de representaciones relacionados con su cosmovisión y sistemas de creencias, además de sus formas de pensamiento, junto a su autodeterminación, fueron fundamentales. Si bien a fines de los noventa Quijano introdujo estos temas con la denominación decolonialidad, en el debate académico, es importante mencionar que este tipo de reivindicaciones, de recuperación de la forma de vida como dignidad y autodeterminación, han estado presentes en nuestro continente desde el mismo momento de la derrota de Atahualpa en Cajamarca en 1532 (Romero 2017).

A partir de esta reflexión y, para mayor precisión, estamos subsumiendo la colonialidad a un concepto más amplio: la colonización, como fue la comprensión orientada desde aymaras bolivianos. Esta última, colonización, incluye los dispositivos que se instalan en los procesos mentales, enajenan ciertas representaciones, las modifican o las anulan y producen prácticas coloniales, como el racismo, machismo, homofobia, por una parte, y el sometimiento, adulación y complicidad con los procesos de dominación colonial y sus detentores, por otra. Como hacen los intelectuales y gobernantes de nuestros países con los de las potencias globales. Nuestra reflexión sobre el concepto va más allá de algunas discusiones que remiten a temas sobre: “quién merece el trofeo”, o si “le falta o le sobra la ‘s’ a la palabra”, como ha sucedido en algunos espacios académicos.



Por lo anterior, pensamos que este universo de mecanismos, herramientas y dispositivos para la colonización, ha sido explorado recién por la superficie y en una porción muy pequeña, además, de forma muy preliminar. Nosotros, por ejemplo, en nuestra investigación sobre la dinámica festiva en Bolivia hemos detectado solo cuatro dispositivos para la colonialidad festiva: la *demonización*, la *folklorización*, la *mercantilización* y la *patrimonialización* (Romero 2015, 2017) y pensamos que existen muchos más. Pero este pequeño universo y su configuración para reproducir la globalización, nos ha permitido transitar hacia otro proceso y otro concepto que pensamos es central para comprender la colonización. El proceso es la enajenación del sujeto dominado y la posterior manipulación de sus acciones y el concepto es *subjetividad*, que explicamos en lo que sigue.



Entonces, si decimos que la modernidad en su despliegue paralelo, como colonización, ha instalado una serie de dispositivos que han servido para que algunas ideas, desde una clara intención política de manipulación, sean modificadas desde su sentido y este produce una modificación en las prácticas, lo que estamos haciendo es explicar un proceso que modifica el sentido de un determinado acto o proceso y lo transforma. Entender esto nos ayuda a comprender por qué ciertos rasgos de ciertas personas, por ejemplo, son rechazados por las mismas personas.

Explicamos esto con relación a temas de la vida cotidiana. En varios de los países con población afro, un buen número de mujeres se planchan (alisan) el pelo, mientras que en países con población indígena, como Bolivia, otro importante porcentaje de personas, incluso hombres, se lo enrulan. Pasa que durante siglos los sistemas de relaciones sociales han sido alimentados con sentidos subjetivos orientados a la reproducción de la subjetividad dominante,

en este caso desde la modernidad. Entonces las representaciones sociales de la población han sido actualizadas desde los patrones y los sentidos subjetivos de la subjetividad dominante, es decir de la cultura hegemónica. Esto significa que el patrón estético dominante de belleza en países con población afro ha producido un sentido de rechazo al pelo rizado y en Bolivia ha producido un sentido de rechazo al pelo lacio.

Para el problema de la colonización, la forma del pelo no es lo relevante, lo que sí tiene relevancia es el sentido de negación de lo propio y este sentido inunda las acciones de la vida cotidiana en Bolivia, y otros países del continente y del mundo, puede ser el pelo, el color de piel, la cosmovisión o la subjetividad no-moderna. Entonces, una subjetividad colonizada que reproduce la subjetividad dominante de la modernidad colonial, produce el rechazo de sus propias formas de *ser*.

La modernidad, como proyecto civilizatorio, es también un proyecto político, que se constituye como tal junto a la colonización, es decir, junto a las formas de negación de lo propio. Así, la modernidad colonial es una *subjetividad social*, es decir, “un sistema de sentidos subjetivos y configuraciones subjetivas que se instala en el sistema de relaciones sociales y se actualiza en los patrones y sentidos subjetivos que caracterizan las relaciones entre personas que comparten un mismo espacio social” (González Rey 2008, 235) que, como parte de la reproducción de la vida humana, además, está orientada a reproducirse.

De este modo, la modernidad, como *subjetividad social*, orienta su reproducción desde su propia *producción subjetiva*, que se da a través de un sistema de conocimiento, el conocimiento científico, que incide en el sistema de relaciones sociales, entendido como el espacio en el que se actualizan los *patrones* y los *sentidos subjetivos*. Estos retornan a los *sistemas de relaciones* a través



de las relaciones interpersonales. De este modo las ideas, es decir, las representaciones sociales, reafirman o modifican, cada vez, una modernidad siempre renovada en función de la dinámica de las relaciones interpersonales. En este contexto, podemos decir que son los espacios sociales los canalizadores para la reproducción de una determinada subjetividad, que en la actualidad se amplifica con los medios de comunicación y las redes sociales. Entonces, esta subjetividad se reproduce a partir de la negación de lo propio y la afirmación de lo que se reproduce en los sistemas de relaciones, como la moda y, junto con estas, las ideas de “desarrollo” y “progreso”.

La modernidad, al haberse producido como una subjetividad social, ha logrado constituir a la subjetividad moderna colonial, como modo de *ser* y de actuar. Al mismo tiempo ha sido instalada en la complejidad de los sistemas de representación, que son parte de las otras culturas. Entonces, la modernidad se materializa, es decir, se reproduce a través de prácticas identificadas con aquel modo de ser y estar en el mundo. En muchos casos estas prácticas son negadoras de lo propio y producen un sinnúmero de contradicciones que pueden ser superadas a partir de un trabajo de reflexión autoconsciente. Este proceso de superación de aquellas contradicciones es lo que deberá denominarse descolonización.

2. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL OBJETIVO

El proyecto de la modernidad colonial, como subjetividad social, ha producido un sujeto, que se reproduce junto a la dinámica instalada en el sistema de relaciones. Estos, *proyecto* y *sujeto*, se articulan de distintos modos en los diferentes campos de la realidad y de acuerdo con sus propios participantes.



Es decir, por ejemplo, el sistema de relaciones en el campo político no tiene la misma dinámica que en el campo del conocimiento. Así, la producción subjetiva tendrá ciertos niveles de diferenciación, en función del campo en el que interviene.

Este detalle ha hecho que se diferencie, por ejemplo la colonialidad del poder de la colonialidad del saber. En ambos casos el proyecto es el mismo, la modernidad, el sujeto es el mismo, el sujeto racional moderno. Pero las dinámicas de reproducción y actuación en el campo político no son las mismas que en el campo cultural, aunque ambas sean interdependientes. Esto es importante tomar en cuenta para comprender las diferentes formas en las que la colonización es orientada, en función del lugar en el que se quiere tener incidencia.

Aquí haremos referencia a dos dimensiones de la colonización: la colonialidad del poder y la colonialidad del saber que, para lograr la reproducción del proyecto de la modernidad en contextos no occidentales, ambas se complementan y logran instalar sentidos subjetivos, estos resultan de la producción de patrones subjetivos y serán instalados como representaciones sociales. Dos de estas representaciones, instaladas como patrones subjetivos, son las ideas de “desarrollo” y “progreso” que, al mismo tiempo, se vuelven premisas fundamentales para la activación de la modernidad colonial.

En el primer caso, la colonialidad del poder asume la necesidad de instalación de aquellas ideas de “desarrollo” y “progreso”, como prioridad, en el campo político. Para esto se recurre a la articulación de: 1) las resoluciones de instancias internacionales como la OEA (Organización de Estados Americanos) y la ONU (Organización de Naciones Unidas), por ejemplo, a partir de las cuales se concretan; 2) convenios internacionales entre países, los mismos que sirven para; 3) delinear políticas para la “cooperación” de los países “desarro-



llados”, hacia los países “subdesarrollados” a través de; 4) instituciones internacionales creadas para fortalecer las economías de los países “desarrollados” y endeudar a los países “subdesarrollados”, como son el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el BM (Banco Mundial) y el FMI (Fondo Monetario Internacional), finalmente; 5) todo lo anterior sirve para establecer los lineamientos a partir de los cuales se organizan planifican y ejecutan los programas de gobierno de nuestros países. De este modo la colonialidad del poder será consolidada con éxito.

En el segundo caso, la colonialidad del saber organiza, delimita, suprime, modifica y argumenta las representaciones de “verdad”. Como producción subjetiva, el conocimiento, moviliza y modifica el sistema de sentidos y configuraciones subjetivas, para que estas sean instaladas en los sistemas de relaciones sociales y se actualicen los patrones subjetivos, modificando los sistemas de representación de las poblaciones. En este contexto, el espacio académico cumple un rol decisivo en la producción de conceptos y categorías de análisis, que sirven para orientar las configuraciones subjetivas y consolidarse como sentidos subjetivos. De este modo, la argumentación científica para consolidar las ideas de “desarrollo” y “progreso”, por ejemplo, ha aportado y ha logrado convertir a estas en determinantes e ineludibles para las políticas actuales de nuestros países, pero también en los ámbitos de salud, educación, entre otros.

Dicho esto, realizaremos un esbozo inicial del despliegue de la antropología en el proceso de consolidación de la modernidad colonial en el siglo XX. Un acontecimiento que marca su especificidad es la denominada “segunda guerra mundial” (1939-1945). Si bien los Estados Unidos habían asumido el liderazgo global a principios de aquel siglo, no fue sino después de la finalización de



aquella guerra que se consolidó como primera potencia global. Aquel tiempo fue marcado por la doctrina Truman.

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (Escobar 2007, 20).

Harry Truman, quien en enero de 1949 fue posesionado como presidente de los Estados Unidos, anunció su concepto de “trato justo”, este cobró sentido en todo el mundo a través de la política global liderizada por aquel país. A partir de aquel momento, las relaciones internacionales y los programas de gobierno fueron regulados desde los patrones subjetivos contenidos como premisas en aquella doctrina. Para estas ideas de “progreso” y “desarrollo” tenían particular relevancia.

Este liderazgo global se dio luego de la firma de las actas de capitulación por Alemania, el 7 y 8 de mayo de 1945, y por Japón, el 2 de septiembre del mismo año. A partir de este y otros acuerdos anteriores, que suponían la superación de aquel conflicto bélico, fue creada la Organización de Naciones Unidas (ONU) el 25 de octubre de 1945 en San Francisco, California. Esta organización serviría para dar sentido al proyecto de aquella modernidad en el siglo XX. Como se expresa en un documento elaborado por expertos de las Naciones Unidas, que fue uno de los más influyentes de aquella época y tenía “el objeto



de diseñar políticas y medidas concretas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados” (Escobar 2007, 20).

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations 1951, I, citado en Escobar 2007, 20).



En la cita se menciona tres veces la palabra “progreso” como parte del horizonte de sentido real de la modernidad. Aquella resolución había allanado el camino para que el proyecto de consolidación de la modernidad sea ejecutado a partir de las políticas internas de los países de todo el mundo. Entonces, no solo Estados Unidos y Europa como países dominantes y hegemónicos reproducirían su proyecto civilizatorio, sino que, gracias a aquella coyuntura de colonialidad del poder, los gobiernos de todos los países del mundo, la gran mayoría con poblaciones que todavía reproducían, en gran parte, subjetividades sociales no-modernas, no-occidentales, se harán responsables de la aplicación de políticas para la reproducción de la modernidad y para ello solicitarán ayuda a los centros de poder.

De esta manera, la negación de lo propio como colonialidad terminó instalándose como forma de vida, gracias a las élites políticas de los propios Estados subordinados al patrón colonial de poder dominante en todo el mundo. Así, mientras la política exterior de los Estados Unidos había consolidado su hegemonía a través de una guerra fuera de su territorio y posteriormente con

la constitución de organismos internacionales, desde su política interna, años antes de aquella guerra, había logrado establecer una serie de mecanismos, normativas e instituciones para consolidar su liderazgo en Norte, Centro y Suramérica.

En Bolivia, durante el gobierno de Enrique Peñaranda (1941-1943), se logró un acuerdo con los Estados Unidos, gestionado por Luis Fernando Guachalla, embajador boliviano en aquel país. El acuerdo posibilitó la presencia de una comisión técnica estadounidense que analizaría la situación de la economía nacional. “La misión, presidida por Mervin Bohan, luego de estudiar la economía boliviana, presentó un informe en agosto de 1942 en el que se planteaban los fundamentos de una estrategia de desarrollo orientada hacia el mercado interno, mediante la diversificación económica” (Morales y Pacheco 1999, 172).

Aquel informe actualmente es conocido como el “Plan Bohan” y ha sido la única estrategia de desarrollo aplicada en Bolivia durante el siglo XX¹⁵, que fue retomada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) a partir de 1952. Como parte de aquel plan se crearon: la Corporación Boliviana de Fomento (CBF), para impulsar el desarrollo agroindustrial del país; el Banco Agrícola; y el proyecto para la carretera Cochabamba-Santa Cruz, que se inició en 1942 y concluyó en 1952, entre los más importantes.

Pero este contexto de colonialidad del poder no se estaba desplegando de manera aislada, la importancia de la consolidación de los sentidos subje-



¹⁵ El otro “plan” en el siglo XX, como estrategia de dominación política, también monitoreado desde los Estados Unidos, fue el “Plan Cóndor”. A partir de este se instalaron varias dictaduras militares en el continente: Bánzer, Videla, Pinochet, son algunos de los apellidos de militares que masacraron a sus pueblos.

tivos estaba siendo trabajada desde los espacios académicos, así, la colonialidad del saber también se estaba desplegando. En el año 1946, Julian Steward (1902-1972), quien fue discípulo de Boas y es considerado el fundador de lo que llamó “ecología cultural”, junto a Gordon Childe (1892-1957) y Leslie White (1900-1975), culminó su trabajo de edición del *Handbook of South American Indians*, en el cual consolidó su perspectiva multilineal de la antropología y le dio un nuevo “tono” al enfoque particularista boasiano.



Los clásicos volúmenes del *Handbook of South American Indians* fueron organizados de acuerdo con un esquema que, al tiempo que proponía una división en áreas, indicaba cuáles eran más relevantes y cuáles podían considerarse marginales. En su trabajo de 1949, “South American Cultures: An Interpretative Summary”, Steward publicó un mapa que reactualizaba la división del *Handbook* [...] Allí puede apreciarse cómo fue instalada la idea de marginalidad para las áreas periféricas en torno a los Andes centrales y, además, cómo los límites quedaron definidos siguiendo las fronteras nacionales. Como veremos, la discusión acerca del lugar de los actuales límites internacionales en el establecimiento de áreas geográficas, culturales e históricas atraviesa los debates académicos a lo largo del todo el siglo XX (Ramos 2018, 15-16).

Aquel despliegue de investigación continental sucedió luego de una serie de reflexiones teóricas en contextos universitarios y congresos¹⁶, sumados a gestiones políticas en instancias privadas y del gobierno de los Estados Unidos. Ya en 1930, el concepto de *cambio cultural*, orientado hacia las ideas de civilización, desarrollo y progreso, lo llevó a pensar en América Latina. Coinciden-

¹⁶ Contexto en el que se destaca la presencia de Radcliffe-Brown en los Estados Unidos por varios años.

temente, otro tipo de circunstancias favorecerían la posibilidad de sus nuevos proyectos.

Ello coincidió con un enfoque estratégico de las agencias oficiales norteamericanas hacia América Latina, lo cual también fue acompañado por el interés de las fundaciones filantrópicas. De hecho, en ese mismo período (poco antes de iniciarse la década de 1940) comenzaron a ser financiadas de manera sistemática toda una serie de actividades orientadas hacia América Latina, tanto por organismos oficiales como el *Social Science Research Council* como por las fundaciones Guggenheim, Carnegie y Rockefeller (Gil 2015, 135).

Aquello, junto con la coyuntura de la denominada “segunda guerra mundial” (1939-1945), produjo también la creación de una serie de organizaciones entre las que figuran algunas relacionadas con temas indígenas, mencionamos algunas de ellas: Indian New Deal (IND), Interamerican Indigenous Institute (InInIn), Office of Indian Affairs (OIA) (Gil 2015). La participación del Departamento de Estado de los Estados Unidos en la creación de varias de ellas, evidencia la intención y el sentido político contenido en aquellas organizaciones con las que Stewart tendrá que negociar en distintos momentos.

Steward consiguió el puesto de editor del *Handbook* en 1939, luego de sus problemáticas experiencias en la OIA. Para obtener esa posición, emprendió un exitoso lobby en el que capitalizó la política del “buen vecino” llevada adelante por el Departamento de Estado, que tuvo su correlato en el campo académico con el envío de antropólogos para llevar a cabo tareas de investigación y docencia en diversos países latinoamericanos (Faulhaber 2012, citado en Gil 2015, 137).

Como podemos ver, el antes, durante y después de la elaboración del *Handbook* ha estado marcado por una serie de gestiones y proyectos que tenían



como referencia la doctrina Truman, para materializarla en acciones concretas en los países de América Latina. La siguiente cita pone en evidencia la subordinación, en su sentido colonial profundo y su orientación desde los sentidos subjetivos que la modernidad ha venido instalando, sobre las poblaciones indígenas a los proyectos de nación.

Patterson & Lauria-Perricelli (1999: 227) sostienen que “...si bien los proyectos de investigación se focalizaron en temas que eran de interés práctico para los países receptores –tales como economía, patrones de uso y posesión de la tierra– colocarían las bases para estudiar los procesos mediante los cuales las distintas comunidades habían sido incorporadas o estaban siendo incorporadas a sus respectivos estados-nación” (citados en Gil 2015, 138).



Aquellos procesos de incorporación al interior de los Estados nación eran, en realidad, procesos de modernización de poblaciones no-modernas. En estos los gobernantes de nuestros países cumplían el rol de facilitadores para que aquello se consolidara. Así, la articulación entre colonialidad del poder y colonialidad del saber intervino de manera complementaria en la consolidación del proyecto de la modernidad colonial. Esta fue la misión de la nación moderna y su narrativa que, orientada hacia el desarrollo y progreso, estaba consolidando el despliegue de la modernidad. Este proyecto necesitaba ordenar y delimitar el espacio geográfico, conocer y clasificar sus “recursos” naturales y transformar el rol productivo de sus poblaciones. Para ello, las ciencias sociales y la antropología aportaron en la transformación de las poblaciones locales no-modernas y un nuevo léxico se había puesto en funcionamiento y, desde este, se había cumplido el objetivo de la antropología: se instalaron procesos de ciudadanización, campesinización y proletarización.

3. COLONIZACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: EL SENTIDO

Desde hace algún tiempo estamos construyendo un argumento que, quiéramos, pueda sustentar *una antropología para la re-existencia*. Esta, pensamos, deberá lograr una comprensión de las contradicciones que producen los altos niveles de intolerancia en la co-existencia en Bolivia. A partir de esta primera tarea, creemos que se deberá trabajar en la producción de posibilidades de un horizonte de sentido político, distinto al producido por la subjetividad de la modernidad colonial.

Entonces, tomando en cuenta que las grandes contradicciones en Bolivia tienen como problema fundante al proceso colonial y su reproducción en la actualidad, pensamos que detectar el sentido colonial contenido en *la antropología en Bolivia*, es decir, en aquella que se ha aplicado a Bolivia, ayudará a desarrollar *una antropología desde Bolivia* que pueda lograr la comprensión de aquellas contradicciones y poder trascenderlas. Pero aquí solo realizamos un corto esbozo acerca del sentido colonial en la antropología, el trabajo analítico más detallado lo dejamos pendiente.

Aunque son muchas las evaluaciones que se han hecho sobre la antropología, por la coherencia en su periodización hacemos referencia a Marcus y Fischer (2000). En el año 1986, ellos hicieron referencia a una promesa que la antropología social y cultural hizo en el siglo XX para el esclarecimiento de algunos temas, en dos frentes. El primero orientado a las poblaciones no modernas y el segundo dirigido a la población moderna de los países occidentales y occidentalizados.

La antropología social y cultural del siglo XX prometió a su público lector, que era aún en gran medida occidental, esclarecimiento en dos frentes. Prometió



enseñar a preservar distintas formas culturales de vida amenazadas por un proceso de evidente occidentalización global. Con su atractivo romántico y sus intenciones científicas, la antropología se negaba a aceptar la visión corriente de una homogeneización favorable a un modelo occidental dominante. La otra promesa de la antropología, menos discernible y escuchada que la primera, fue la de servirnos como forma de crítica de nuestra propia cultura (Marcus y Fischer 2000, 19).

Y fueron ellos mismos, con dos ejemplos muy claros, quienes mostraron que aquella promesa nunca se cumplió. Por una parte, con el trabajo de Edward Said ([1979]1990) se puso en evidencia la manipulación de la información de pueblos no-modernos para la construcción de un “occidentalismo válido” y un “orientalismo criticable” y, por otra parte, con la revisión del trabajo de Margaret Mead (1949), por parte de Freeman (1983), se mostró que aquella antropología no tenía la capacidad de producir crítica y reformar el modo de vida occidental moderno (Marcus y Fischer 2000).

Además, en el mismo texto se hace referencia a dos momentos en la antropología, el “realismo etnográfico”, de los primeros sesenta años del siglo XX, y la “antropología comprensiva”. Esta última

se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó poco a poco de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos (Marcus y Fischer 2000, 39).

El primer momento ayudará a situar algunas características de la antropología en su despliegue en Bolivia. El “realismo etnográfico” está relacionado con el inicio de la hegemonía de los Estados Unidos y la creación de un



contexto administrativo y de gestión política, que tuvo el objetivo de incidir en los procesos internos de los países en América Latina, promocionando el “desarrollo” y “progreso”. Como vimos, es este el contexto en el que en Bolivia se gestiona y se consolida el “Plan Boham”. Luego, junto a la implementación de la doctrina Truman, se materializa el *Handbook of South American Indians*, que será el referente antropológico para las políticas de “cambio cultural” en el siglo XX, en todo el continente. Además, esta circunstancia fue hábilmente aprovechada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que, en el marco de aquella doctrina y con el conocimiento experto de las lenguas locales, se ocuparon de cristianizar a aquellas poblaciones.

En relación con el segundo momento, el de la “antropología comprensiva”, que:

Se desarrolló a partir de la antropología cultural de la década de 1960, y pasó poco a poco de hacer hincapié en el intento por construir una teoría general de la cultura a destacar una reflexión sobre el trabajo de campo y la escritura etnográficos (Marcus y Fischer 2000, 39).

Este no alcanzó a desarrollarse en Bolivia, ni siquiera en las últimas décadas del siglo XX. La producción antropológica que circuló en aquel tiempo en Bolivia¹⁷ guardaba relación con lo que se ha denominado “realismo etnográfico”.

¹⁷ Nos referimos a antropólogos como Tristan Platt (1976, 1996, 1999, 2006), Olivia Harris (1983, 1987, 1989), Nathan Whachtel (1976), entre otros/as, que venían con una importante influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss; otros, como Jhon Murra (1975, 1987), fueron parte más bien del período clásico, la del realismo etnográfico, lo mismo que Xavier Albó (1974a, 1974b, 1978, 1981, 1987), dedicado enteramente a la lingüística en sus primeros trabajos. Este último el único que tenía residencia permanente en Bolivia.





Por ello, a fines del siglo XX en Bolivia todavía circulaba el sentido del “realismo etnográfico” y, en algunos casos, aquella promesa para la “preservación cultural” empezó a trascender de los antropólogos que la traían hacia sectores de la población que la demandaban. Sin embargo, el discurso antropológico y su “promesa” como retórica, a partir de la noción de cambio cultural, sirvieron sobre todo para encubrir la ejecución de políticas orientadas a civilizar a los denominados “grupos étnicos” y transformarlos en campesinos, obreros, u otro tipo de conglomerados urbanos, para que aportasen al desarrollo y progreso de las naciones. Todo esto fue posible con fondos que, en el contexto de implementación de la doctrina Truman, se viabilizaban desde los Estados Unidos y también desde Europa. Parte de las políticas de interculturalidad en la educación, en las que intervinieron antropólogos y lingüistas, desarrolladas desde el Banco Mundial son parte de aquel discurso y su promesa.

En esta dinámica de dominación colonial, materializada como colonialidad del poder, conectada con la colonialidad del saber, nos parece importante situar dos dimensiones del problema. La primera se refiere al corpus teórico analítico construido como antropología. Este corpus se desprende del proyecto político de la modernidad colonial, de la que los Estados Unidos se han convertido en líder global y, como antropología, es un componente del sistema de conocimiento moderno occidental conocido como ciencia. Este sistema tiene el objetivo de consolidar aquel proyecto, es decir, consolidar el “desarrollo” y “progreso” de las naciones, a costa de la transformación de las prácticas y representaciones con las que reproducen su vida las poblaciones no-modernas, desde la idea de “cambio cultural”. En este contexto no tiene ninguna validez la promesa que hizo la antropología: “enseñar a preservar distintas formas culturales de vida amenazadas por un proceso de evidente occidentalización global” (Marcus y Fischer 2000).

La segunda dimensión del problema tiene que ver con los/as antropólogos/as que llegaron a hacer antropología en Bolivia. Se trataba de personas que encarnaban a aquellos/as antropólogos/as. El tipo de personas que eran tenía que ver también con sus propias historias de marginalidad o no, de discriminación o no, de militancia política o no, entre otros factores¹⁸. De aquellos/as¹⁹, varios/as –pensamos– estaban convencidos/as de aquella promesa de la antropología, a pesar de estar conscientes que su propio trabajo, debería responder a los lineamientos de la colonialidad del poder.

En la década de los setenta, cuando se dio la llegada de aquellos/as investigadores/as a Bolivia, la antropología había superado la disputa de: si era social (inglesa) o cultural (estadounidense) y ya, por convención, se la denominaba antropología social y cultural. Paul Mercier (1995) se da a la tarea de explicar este proceso con bastante detalle en 1966. Fue en este contexto, de acuerdo con ciertas convenciones, que antropólogos franceses (Salazar-Soler 2007), ingleses y estadounidenses se enfrascaron en discusiones en congresos para dar cuerpo a una antropología para los Andes, región de la que Bolivia forma parte. De este modo se dejó de hablar de antropología andina y se generalizó la idea de “etnohistoria andina” (Ramos 2018).

Pero ¿cómo fue que se materializó la idea de etnohistoria en Bolivia? En nuestro país, más allá de entrar en un debate al interior de la antropología, que nunca existió, lo que sucedió fue una asimilación potenciadora de algunos resultados de investigación específicos, es decir, no se cuestionó si era etnohis-



¹⁸ Solo por citar dos ejemplos, Jhon Murra y Tristan Platt mostraron un compromiso genuino con las poblaciones quechuas y aymaras de Bolivia y, en ambos casos, existen antecedentes de militancia política.

¹⁹ Ver pie de página No 16.

toria, antropología o lingüística, sobre todo era información que conectaba con horizontes de sentido locales. A diferencia de lo que sucedió en el Perú, país en el que aquellos resultados también hacían incidencia, en Bolivia las mayores repercusiones no se dieron en congresos y tampoco en el nivel de las estructuras formales o de contenidos académicos de las universidades en Bolivia, sino en espacios de movilización política.

En un artículo de fines del siglo XX se hace referencia a la ya existente tradición antropológica peruana²⁰, en el contexto de las ciencias sociales y de los movimientos de “izquierda” de aquel país. Pero se remarca el divorcio entre la reflexión teórica y la práctica de aquella izquierda, que mostraba una tendencia a subordinar los problemas “étnicos” a los análisis de clase.



La dominancia de la ciudad capital y su distancia física de la realidad andina afectaron también a buena parte de la reflexión político-académica, puesto que lo ‘andino’ no pasó de ser un elemento retórico de las tesis y ‘caracterizaciones’ del país, y fue sometido a interminables discusiones en torno a su ‘correcta’ interpretación marxista (Rivera Cusicanqui 1992, 88).

Aunque Rivera Cusicanqui no entra en el tema, pensamos que el ambiente intelectual y la “izquierda” en Bolivia no diferían mucho con lo que sucedía en el Perú. En nuestro país, con un desarrollo de las humanidades y ciencias sociales desde la década de los cuarenta, que se inicia con una escuela de filosofía para convertirse luego en facultad y las carreras de historia y de sociología, que inician actividades en los sesenta²¹; la población pensante tampoco tenía los

²⁰ Esta se inicia en la década de los cuarenta, con la presencia de antropólogos franceses (Salar-Soler 2007) y estadounidenses (Ramos 2018).

²¹ En Bolivia, las humanidades y las ciencias sociales se institucionalizaron a partir de la segun-

pies en los problemas de Bolivia, menos sus ideas. La élite ilustrada boliviana también estaba subordinando los problemas de las poblaciones no-modernas a temas de clase, en la lógica de la implementación del “Plan Boham”, para el “desarrollo” y “progreso” de Bolivia.

Lo que sí nos parece importante destacar es el sentido político que, a diferencia del Perú, es potenciado en Bolivia por cierto segmento minoritario de población universitaria, que guardaba lazos cercanos con procesos políticos de liberación gestados en comunidades aymaras de Bolivia. Se trataba de

...emergentes organizaciones culturales y sindicales del campesinado aymara [que] incorporaron el sentido histórico de las luchas anticoloniales de los Katari a su plataforma de demandas hacia la sociedad, de tal suerte que la ideología oficial del Estado, el ‘nacionalismo revolucionario’ fue sometida a una aguda crítica práctica (Rivera Cusicanqui 1992, 92-93).



Aquella minoritaria población universitaria, a partir de su propio compromiso político, tuvo la posibilidad de recibir de primera mano, incluso por “tradición oral”, los resultados de investigación de antropólogos y antropólogas comprometidas con los procesos de liberación. En La Paz y en Sucre se hicieron posibles dos espacios importantes de investigación, ambos a través de archivos históricos. De este modo, la tendencia historicista de la antropología cultural de Estados Unidos cobrará sentido desde aquellos espacios.

En su “Estudio Introductorio” para “Estado boliviano y ayllu andino”, Silvia Rivera Cusicanqui (2016) nos cuenta parte de este proceso en el que, invi-

da mitad del siglo XX. En 1944, la universidad del Estado fundó en La Paz (UMSA) la escuela de filosofía, que se convirtió en facultad recién en 1954. Casi una década después, en la misma ciudad, se crearon las carreras de: historia (1966) y sociología (1967).

tados/as por René Arze Aguirre, un grupo de estudiantes de sociología e historia de la UMSA²² conocieron a Tristan Platt, todavía activo, y a Olivia Harris (†), e iniciaron un intercambio productivo con intelectuales de otros países. Aquellos encuentros dinamizaron de otro modo las investigaciones antropológicas, los resultados de investigación fueron potenciados en sujetos que, en muchos casos, fueron protagonistas o recibieron de primera mano, a través de sus padres o abuelos, la información que aquellos investigadores traían.

Pensamos que para muchos de aquellos sujetos políticos, que actuaban desde una subjetividad social, predominantemente no-moderna, lo académico tenía relevancia en la medida en que pudiese potenciar el proyecto político de liberación en el que se encontraban inmersos. De este modo el indianismo katarista empezó a ser potenciado desde la influencia de los espacios académicos, produciendo un proceso de insurgencia política que, con los años, de algún modo favoreció la victoria electoral de Evo Morales con el Movimiento al Socialismo (MAS), en 2006.

Pero también, junto con la dinámica de aquellas décadas, aquel indianismo-katarista, en algunas de sus vertientes, se transformó en un katarismo que poco a poco fue vaciando su indianismo. Fernando Untoja y Víctor Hugo Cárdenas, entre otros, son un ejemplo de este proceso que, como colonialidad



²² Un buen número de aquellos estudiantes optaron por la formación de posgrado en historia o antropología y han aportado a la construcción de conocimiento desde su compromiso político. Roberto Choque (†), maestría y doctorado en Historia; Tomás Huanca, maestría en antropología lingüística y doctorado en antropología ecológica; Esteban Ticona, maestría en antropología y doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos; y la misma Silvia Rivera, quien también hizo un curso de maestría en Antropología en el Perú. Mientras que otros de ellos continuaron con la militancia y lograron llegar a espacios de gobierno, Simón Yampara como ministro de Asuntos Campesinos y Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente.

del poder y colonialidad del saber, se hizo evidente. Militantes aparentemente indianistas o kataristas, que participaron en pactos y acuerdos con el neoliberalismo extremo, o con cúpulas militares, desde un evidente interés de poder, vaciado de contenidos políticos liberadores²³, estaban poniendo en evidencia la dificultad de la antropología para distinguir la diferencia entre subjetividades distintas. El “ser aymara” se asociaba con el uso de la lengua, el origen de la familia y el lugar de nacimiento, no con el modo de *ser*, de reproducir la vida y la subjetividad contenida en las prácticas y representaciones.

Actualmente, luego de fugaces y confusos catorce años de un denominado “gobierno indígena”²⁴, que administró Bolivia desde un “proyecto kelseniano de Estado”, que tuvo algunos logros, pero también una serie de momentos de crisis por corrupción y otros que desencadenaron en enfrentamientos violentos, hemos detectado dos componentes problemáticos que son recurrentes.

El primero de ellos está relacionado con aquellos enfrentamientos violentos²⁵ en los que se han hecho evidentes altos niveles de racismo de poblaciones urbanas de clase media identificadas como “mestizos”, hacia la población



²³ Actualmente Cárdenas es ministro de Educación en el gobierno de facto de Áñez y Fernando Untoja fue candidato a vicepresidente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido de extrema derecha, en octubre de 2019.

²⁴ El gobierno de Evo Morales no fue un “gobierno indígena”, fue un gobierno progresista que tuvo como presidente al hijo de un “campesino” aymara, que se asentó en una región limítrofe con la Amazonía y se relacionó con conglomerados de campesinos de habla quechua con los que hizo carrera sindical. Él nunca militó o fue parte de movimientos campesinos o indígenas, sí liderizó un movimiento sindical. Como tal, para gobernar hizo alianza con otras organizaciones sindicales, de naciones originarias y pueblos indígenas, y con organizaciones políticas de “izquierda”.

²⁵ Aunque parte de la violencia patriarcal colonial son también la violencia intrafamiliar y la violencia contra la mujer, en este ensayo no estamos realizando la caracterización de estas.

considerada parte de las “naciones originarias” y “pueblos indígenas”. Dejando evidencia del rechazo de las primeras a la posibilidad de co-existencia pacífica.

El segundo tiene que ver con la “eficiente” labor del pensamiento posmoderno en las ciencias sociales, para diluir el sentido de verdad y realidad. La combinación de ambos ha logrado que, actualmente, no exista una antropología que aborde estos problemas y ayude a entender qué es lo que está pasando en relación con los altos niveles de violencia, que impiden la co-existencia pacífica entre bolivianos y qué podemos hacer para revertirlo.

Octubre de 2019, en Bolivia, terminó de decantar el ímpetu de la subjetividad moderna colonial contenida en un segmento de la población boliviana. Esta se resistía a aceptar a su albañil, a su empleada del hogar o a la vendedora del mercado como su igual, y así como Evo Morales fue acusado de propiciar un fraude electoral (no probado), fue desconocido como presidente y comandante del Ejército y, con aquel pretexto, fue expulsado del gobierno y de Bolivia por las clases medias fundamentalistas de “extrema derecha”, con un golpe de Estado. Aquellas poblaciones de albañiles, comerciantes de mercados, empleadas de hogares, entre otras, volvieron a ser golpeadas a plena luz del día en las ciudades y expulsadas de los centros urbanos y barrios habitados por las clases medias-altas.

Esto nos lleva a afirmar que el sentido colonial de la antropología se ha renovado en las prácticas de violencia y en su rechazo a la co-existencia pacífica en Bolivia. Este es el tiempo en el que volvió el Estado colonial del siglo XVII, matizado como “democracia para patriarcas cristianos”, sustentada por la nueva narrativa del siglo XXI, desde la “doctrina Trump” y reproducida en la mayoría de los países de América Latina. La pregunta para la antropología de este tiempo es: ¿qué podemos decir los antropólogos y las antropólogas frente



a esto?, ¿cómo abordamos, cómo enfrentamos y cómo trascendemos el estado de realidad que tenemos delante y detrás de nuestras corporalidades?

CONCLUSIONES

Para cerrar esta reflexión, nos parece importante puntualizar un hecho que debe incidir en nuestro propio proceso de auto-conciencia. Se trata de asumir la modernidad, la colonización y la subjetividad como tres componentes articulados que, a través de dinámicas de producción subjetiva, actualizan los patrones y los sentidos subjetivos en nuestros sistemas de relaciones y, a partir de estos, afirman o modifican nuestras representaciones de la realidad.

Asumir esto significa tomar en cuenta que cada uno de nosotros y nosotras es, en parte, un actor que reproduce, en cada una de sus acciones cotidianas, prácticas coloniales o que están siendo colonizadas. A partir de asumir este hecho nos preguntamos ¿qué debemos y qué podemos hacer para cambiar aquello? Pensamos que la respuesta a esta pregunta será siempre distinta, dependiendo del contexto en el que cada uno de nosotros y de nosotras reproduce sus prácticas cotidianas y también en función de la diversidad de sistemas de relaciones en los que cada uno de nosotros y nosotras interactúa.

Este contexto, el de la vida cotidiana y la posibilidad de su transformación a partir de procesos de autoconciencia, pensamos, deberían ser la base para asumir una ética descolonizadora. Sin embargo, en el momento de enfrentarnos a la práctica antropológica, esta ética descolonizadora no es suficiente. Junto, con y desde esta, es necesario encarar un trabajo de producción argumentativa que modifique sus postulados epistémicos y teórico-metodológicos y libere de la colonialidad del saber a las antropologías localizadas en



la *exterioridad*, es decir, más allá de la modernidad colonial. La producción y la reproducción de la vida en nuestro planeta y el estado terminal en el que este se encuentra, nos exigen este tipo de coherencia y dependen de nuestras acciones, presentes y futuras.

Por todo lo anterior, estamos convencidos que *una antropología para la re-existencia* orientada a la reproducción de la vida y a la co-existencia pacífica es fundamental. Porque se trata de poner en evidencia la manipulación del poder, enunciada con el nombre de democracia burguesa y liberal y asumida como el resultado exitoso de la aplicación de la colonialidad del poder, que no solo atenta contra las normas básicas de convivencia entre humanos, sino que impide las prácticas fundamentales para la reproducción de la vida en comunidad.

Además, en una circunstancia en que la “verdad” ha dejado de existir, o tiene dudosa existencia²⁶ y el conocimiento ha sido orientado a la manipulación de la subjetividad de las personas, desde un uso exitoso de la colonialidad del saber, no solo es fundamental que cambie el sentido de la antropología como colonización, en todo caso es urgente y vital y esta no es una tarea individual ni de iluminados, es un trabajo que, en primer término, involucra a personas comprometidas con la vida y con la co-existencia pacífica entre humanos y de humanos con la naturaleza.



²⁶ Esta afirmación se refiere a la presencia y reducida crítica al pensamiento posmoderno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier. 1974a. *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- _____. 1974b. *Los mil rostros del quechua*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1978. *Lengua y sociedad en Bolivia 1976*. La Paz, Bolivia: Instituto Nacional de Estadística y Naciones Unidas.
- _____. 1981. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Sucre, Bolivia: ACLO y UNITAS.
- _____. 1987. Problemática lingüística y meta-lingüística de un alfabeto quechua. *Allpanchis*, 431-467.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Apel, Karl Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid, España: Taurus.
- _____. 1994. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.
- Bautista, Juan Jose. 2010. *Crítica de la Razón Boliviana*. La Paz, Bolivia: 3° edición, Rincón Ediciones.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2009. *Tejidos oníricos : movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural.





- _____. 2000. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, España: Desclee.
- _____. 2003. Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lan-der, 41-54. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- _____. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, España: Trotta
- _____. 2008. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2012. Meditaciones Anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En *Lugares Decoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, eds. Ramón Grosfoguel y Roberto Alamán Hernández, 11-58. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del desarrollo*. Bogotá, Colombia: Norma S.A.
- _____. 2007. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass, EEUU: Harvard University Press.
- García Mora, Carlos, y Andrés Medina. 1986. *La quiebra política de la antropología social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gil, Julián. 2015. Centros y periferias antropológicas. Julian Steward y el Handbook of South American Indians. *Avá. Revista de antropología*, (26): 127-153.
- González Casanova, Pablo. 1963. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, (3): 15-32.
- González Rey, Fernando. 2008. Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Revista Diversitas. Perspectivas en psicología*, vol. 4, no. 2: 225-243.

- Harris, Olivia. 1983. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungará*, no. 11: 135-152.
- _____. 1987. El trabajo y el producto de una economía étnica en el Norte de Potosí. En *Economía étnica*, esc. Olivia Harris, 7-49. La Paz, Bolivia: HISBOL.
- _____. 1989. El Tiempo en la Religiosidad Aymara: Dios y el Inka. En *Actas del Congreso VIII de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, Iglesia religión y sociedad en la historia latinoamericana*, 205-230). Arica, Chile: Universidad Jozsef Attila.
- Marcus, George, y Fischer, Michael. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Mead, Margaret. 1949. *Coming of Age in Samoa*. Nueva York, EEUU: Mentor Books.
- Mercier, Paul. 1995. *Historia de la antropología*. Barcelona, España: Península
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Akal.
- _____. 2007. *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. 2016. *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Morales, Juan Antonio, y Pacheco, Mario N. 1999. Economía. El retorno de los liberales. En *Bolivia en el siglo XX*, ed. Fernando Campero Prudencio, 155-194). La Paz, Bolivia: Harvard Club de Bolivia.
- Murra, Jhon. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: IEP.
- _____. 1987. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *La teoría de la complementariedad eco-simbiótica*, esc. Ramiro Condarco y John Murra, 29-85. La Paz, Bolivia: HISBOL.



- Platt, Tristan. 1976. *Especjos y Maiz: Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz, Bolivia: CIPCA.
- _____. 1996. *Los guerreros de Cristo*. La Paz, Bolivia: ASUR, Plural.
- _____. 1999. *La persistencia de los Ayllus en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Fundación Diálogo.
- _____. 2016. *Estado boliviano y Ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: 2° edición, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Quijano, Aníbal. 1999. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, eds. Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola-Rivera, 117-131. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar.
- Ramos, Alejandra. 2018. El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras de la historia*, vol. 23, no. 2: 8-43.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje.
- _____. 1992. Sendas y senderos de la ciencia social andina. *Autodeterminación*, no. 10: 83-108.
- _____. 2016. Estado boliviano y ayllu andino, 30 años después. En *Estado Boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, ed. Tristan Platt, 15-34. La Paz, Bolivia: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Romero, Javier. 2015. *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, "diables", morenos y otros "demonios"*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2017. *Potencial político de lo festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.



- Said, Edward. 1990[1979]. *Orientalismo*. Madrid, España: Al Quibla.
- Salazar-Soler, Carmen. 2007. La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 31, no. 1: 93-107.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 - 1570)*. Madrid, España: Alianza.
- Zemelman, Hugo. 1992. *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría*. México/ Barcelona, España: Colegio de México.







DOSSIER

UN ANTROPÓLOGO NOVEL EN CARACAS (2005-2011). PRIMEROS PASOS DE UNA ÉTICA ETNOGRÁFICA

MONCRIEFF ZABALETA, HENRY

Doctorado en Sociología, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Centro de Investigación Social (CISOR)

Ciudad de México, México / Caracas, Venezuela

Correo electrónico: henrymoncrieff@gmail.com



Fecha de envío: 25-03-2020 / Fecha de aceptación: 10-06-2020

Resumen

El presente ensayo pondera los aspectos éticos de la práctica etnográfica. Desde una narración personal, se ilustran las primeras experiencias del oficio de etnógrafo en Caracas, Venezuela, haciendo énfasis en el aprendizaje profesional y las responsabilidades de quienes se hacen como etnógrafos. No es simple metodología en ciencias sociales, es una práctica intersubjetiva en la cual lo personal y lo profesional se complementan y se juntan. El ensayo, escrito inicialmente para un curso sobre ética et-

nográfica en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (en el año 2010), problematiza el reto de encaminar lo personal y lo profesional hacia el compromiso con los sujetos etnográficos. La etnografía es así una ética profesional para autocuestionarse en función de cómo se mira al *otro*.

Palabras clave: etnografía; trabajo de campo; ética; antropología; Venezuela

UN ANTHROPOLOGUE DÉBUTANT À CARACAS (2005-2011). REMIERS PAS D'UNE ÉTHIQUE ETHNOGRAPHIQUE

Résumé

Cet essai examine les aspects éthiques de la pratique ethnographique. À partir d'un récit personnel, les premières expériences du métier d'ethnographe à Caracas sont illustrées, mettant l'accent sur l'apprentissage professionnel et les responsabilités de ceux qui deviennent ethnographes. Ce n'est pas une simple méthodologie en sciences sociales, c'est une pratique intersubjective dans laquelle le personnel et le professionnel se complètent. L'essai, initialement rédigé pour un cours d'éthique ethnographique à l'École d'anthropologie de l'Université centrale du Venezuela (en 2010), problématise le défi d'orienter le personnel et le professionnel vers l'engagement avec des sujets ethnographiques. L'ethnographie est donc une éthique professionnelle de se remettre en question en fonction du regard de l'un sur l'autre.

Mots-clés : ethnographie ; travail sur le terrain ; éthique ; anthropologie ; Venezuela

UM APRENDIZ DE ANTROPÓLOGO EM CARACAS (2005-2011). PRIMEIROS PASSOS DE UMA ÉTICA ETNOGRÁFICA

Resumo

Este ensaio reflete sobre os aspectos éticos da prática etnográfica. A partir de uma narrativa pessoal, são ilustradas as primeiras experiências do ofício de etnógrafo em



Caracas, Venezuela, com especial ênfase no aprendizado profissional e nas responsabilidades daqueles que se constituem enquanto etnógrafos. Não se trata, aqui, de uma simples metodologia no âmbito das ciências sociais, mas sim de uma prática intersubjetiva na qual o pessoal e o profissional se complementam e se articulam. Escrito inicialmente em 2010, para um curso sobre ética etnográfica na Escola de Antropologia da Universidade Central da Venezuela, o presente ensaio problematiza o desafio de encaminhar o pessoal e o profissional no sentido de um compromisso com os sujeitos etnográficos. Assim, a etnografia aparece como uma ética profissional orientada ao auto-questionamento em função de como se olha para o outro.

Palavras-chave: etnografia; trabalho de campo; ética; antropologia; Venezuela

A NOVEL ANTHROPOLOGIST IN CARACAS (2005-2011). FIRST STEPS TOWARDS AN ETHNOGRAPHIC ETHIC

Abstract

This essay considers the ethical aspects of ethnographic practice. Based in personal narrative, the essay illustrates initial experiences of the ethnographer's work in Caracas, emphasizing professional learning and the responsibilities of those who become ethnographers. This is not a simple social science methodology; it is an intersubjective practice in which the personal and the professional come together to complement each other. The essay was initially written for a course on ethnographic ethics in the School of Anthropology at the Central University of Venezuela in 2010. It problematizes the challenge of orienting the personal and the professional towards a commitment to ethnographic subjects. Ethnography is thus a professional ethic that entails interrogating oneself based on how one views "the other".

Keywords: ethnography; field work; ethics; anthropology; Venezuela



¿LA ÉTICA EN LA ETNOGRAFÍA?¹*

Las metodologías cualitativas están en boga en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y el estudiante en ciencias sociales debe tener un manejo mínimo de ellas. Esta reorientación metodológica implica una posición propensa a la dimensión etnográfica. Pero esta expansión de “lo cualitativo” como forma de investigar ha reducido la etnografía como “técnica cualitativa”; así ha sido extendida a las escuelas de sociología en el país (UCV, Universidad del Zulia/LUZ, Universidad Católica Andrés Bello/UCAB, Universidad de Oriente/UDO, Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora”/UNELLEZ) y, en menor medida, a las aéreas del conocimiento ligadas a la psicología y al trabajo social. La presente reflexión se enmarca, justamente, en esta circunstancia, en la que se difunde una etnografía tecnificada, que busca contestar estas nociones a través del relato en pretérito de un estudiante de la Escuela de Antropología en la UCV, yo hace más de diez años frente a mis notas de campo y los materiales que leía. Esto da cuenta de mi formación, que puede hoy día compararse con la que reciben los



¹ Este texto se alimenta de la experiencia en trabajo de campo que me brindó el Centro de Investigación Social CISOR y de la discusión cotidiana con su presidente, el sociólogo Albert Gruson (UCAB). Entre las referencias más importantes puede nombrarse el texto de Orobitg y Larrea (2002) sobre la ética intersubjetiva en la práctica etnográfica; la contribución de Escobar (1999) sobre los nuevos retos y responsabilidades en la antropología latinoamericana; y la crítica de Reynoso (2008) de la “descripción densa” (en referencia a Geertz). Como fuentes complementarias se puede nombrar la investigación-acción de Desroche (1993) y las reflexiones de Guille-Escuret (1996) sobre ética antropológica. Para el año 2020 un borrador fue revisado por mi amigo y compañero etnográfico en toda Venezuela, Fernando Blanco (UCV), sociólogo e investigador de CISOR.

científicos sociales en Venezuela en la actualidad, considerando la crisis política y económica del país.

Mi caso es un tanto extraño. Hablo desde una posición paradójica para quien se imagina el oficio de etnógrafo internado en una comunidad indígena, campesina, “no moderna”. Aunque tesista del Departamento de Antropología Social y Etnología, en la actualidad soy asistente de sociólogos en la institución donde laboro, el Centro de Investigación Social (CISOR). Esto, sin querer, ha creado una especie de identidad bifurcada en mi formación profesional. Comprendo el lenguaje de los sociólogos y aprendí el oficio etnográfico como antropólogo social. Yo confieso que sentí un gran impacto subjetivo al hacer etnografía por primera vez. Los/as antiguos/as maestros/as de antropología en la UCV hacían enfrentar a sus alumnos al trabajo de campo sin ningún prerrequisito metodológico. La etnografía era palabras más, palabras menos, el *rito de paso* para cualquier antropólogo (Guber 2005); uno simplemente debe sentir la pregunta –quizás muy existencial–: “*¿Cómo observar, describir y apreciar un mundo social y cultural que no es propio?*”. Interrogante que se habrán planteado mucho de quienes queremos o creemos ser etnógrafos. Es una respuesta que debe hallar cada quien, no hay manual definitivo. Pero en mi caso, ha sido una experiencia obliterada del que aprende “sociología” y “antropología” como si fueran áreas distintas *per se* en la UCV y en el orden institucional del país. La exposición de ideas, a continuación, es producto de esta forma bifurcada de hacer y pensar la etnografía.

Como decía al comienzo, ahora que el trabajo etnográfico se discute arduamente en las escuelas nacionales de ciencias sociales, creo firmemente que la antropología es la que más tiene que decir al respecto. Puede verse además la cantidad de empresas consultoras y organismos multilaterales que emplean



la “observación participante” para recabar información de campo, como otra metodología sin más, siendo una idea ejecutada y a veces “comercializada”, principalmente por sociólogos y psicólogos sociales, eventualmente, también por antropólogos, son todos mis amigos y colegas. Con esta inquietud, el presente texto trata sobre las condiciones éticas del trabajo de campo etnográfico. Las respuestas a estas interrogantes corresponden a una corta y particular formación profesional entre los años 2005-2011, una ínfima experiencia de campo (dos años) y el aprendizaje de muchas ignorancias e impertinencias en esta trayectoria. El borrador de este texto fue escrito en esa época, en medio de un convulsionado país petrolero, con la “inocencia” del estudiante y aprendiz.

El texto en su versión final se divide en dos apartados. En el primero narro experiencias y reflexiones personales que tratan de (re)constituir una práctica etnográfica asociada a una ética; mientras que en el segundo me dedico a plantear esta ética al contexto venezolano donde se lleva a cabo la etnografía, expresando por ello las consideraciones sobre lo ideológico y las relaciones de poder que he advertido en breves trabajos etnográficos, cuestiones que valoro como *ética etnográfica*. El cometido final es que no se considere la etnografía como una resumida técnica cualitativa en las ciencias sociales del país del pasado y mucho menos en el presente de la conflictiva República Bolivariana de Venezuela.

PRÁCTICAS, SITUACIONES, REFLEXIONES

La forma en que miro la etnografía no me permite entenderla solo como metodología u “observación participante” (así como muchos colegas sociólogos); la considero un tipo de trabajo de campo. La etnografía para mí es el trabajo de campo para producir conceptos antropológicos o sociológicos. Asi-



mismo, el alcance epistemológico del etnógrafo, a mi modo de ver, no debería ser divorciado de la disciplina que le dio origen; no puede ser reducida a una técnica (como muchos hacen), sino que es el *modo* de hacer antropología y de pensar la alteridad. Como decía Geertz (1987): “los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas” (p. 33). La idea “localista” de la observación participante tampoco tiene que ser reducida, no hay que confundir el lugar de estudio, con los objetivos de investigación. El trabajo de campo de un antropólogo es, de hecho, una construcción social; el antropólogo *mira* en el campo y cuando produce conocimiento lo hace desde su punto de vista teórico, subjetivo y político (Hammersley y Atkinson 1994, p. 57), así que termina por reducir la alteridad cultural con su mirada. Bourdieu (2003) llamó a esta circunstancia reflexiva, la *objetivación participante*. No debería confundirse con una cuestión egocéntrica en el etnógrafo, una introspección filosófica, o, en su defecto una “novela”, sino que debe ser un cuestionamiento objetivo en la forma de ver al *otro* (Ghasarian 2002). En otras palabras, una especie de vigilancia sobre la autoridad (autoría) del etnógrafo como escritor de “otras culturas” y/o de “otras personas” distintas a él (Clifford 2003).

La etnografía es un proceso, no técnica de campo. La etnografía comienza en el diseño de la investigación, luego pasa por el estilo de monografía escogido para su presentación y contempla el público lector de la misma. Por todo esto, es un proceso reflexivo largo y difícil que el antropólogo debe poner en consideración cuando hace etnografía. Este tipo de investigación complica éticamente la mirada, debe deconstruirse la narración de la otredad. Así las cuestiones éticas deben aparecer en todo el proceso, todo el diseño de la investigación, desde la recolección y producción de datos, la escritura, la publicación, el contacto institucional y hasta la difusión académica (Orobítz y Larrea 2002).





Ahora mi experiencia. Lo primero que tuve que hacer en mi formación como antropólogo fue deslastrarme de ideologías sobre “el salvaje”, “lo bárbaro”, “lo primitivo”. Esto no lo comprendí en *carne propia* (ya que es algo muy discutido en los salones de clase) sino cuando tuve mi primera práctica de campo. Fue una tarea ardua comprenderlo, tenía que reacomodar de principio a fin el sistema clasificador clasista y racista que el mundo venezolano de clase media caraqueña me heredaba. En principio, no podía volver “no contemporáneo” a lo contemporáneo (Koselleck 1985); de allí tuve que aprender a no reducir la multiplicidad de mundos y la existencia de otras nociones de tiempo diferentes a la mía (Lévi-Strauss 1987), las cuales también debía aprender a reconocer en una negociación con la alteridad y conmigo mismo (Laplantine 2002). Esto es el trabajo básico de cualquier antropólogo, él mismo, como persona y sujeto cultural, es una herramienta o medio de investigación de “otra cultura” (o, más bien, otra posición, otro mundo, otra vida, y así el largo etcétera de lo que construimos como “otredad”, muchas veces, desde una posición de privilegio, visión profundamente etnocentrista y digamos también egocentrista).

Poner en entredicho la noción modernista de progreso fue clave en este proceso, esta ideología se alimenta de una narrativa economicista del desarrollo (Lins Ribeiro 2007). “Pobre es bruto” es la metáfora de las clases medias en Caracas; ideología para mantener privilegios materiales y simbólicos. Meterse en una zona popular urbana me cambió los tiempos y la vida, uno se empieza a percatar que “la pobreza” es un producto y discurso de una circunstancia social, más que atributo de “personas pobres”. Ciertamente, hay universos de significados creados por las condiciones de pobreza y carencias materiales, una subcultura diría, pero en todo caso es consecuencia dinámica de una posición social producto de la desigualdad y recursos desigualmente distribuidos.

Comencé a entrar en zonas populares cumpliendo con algunos ejercicios etnográficos para la universidad; iba allí en busca de “*otros urbanos*” que yo confundía con un “un relato espectacular”, pero luego comprendí que me interesaban los tipos de familia que habitaban el barrio popular. Mi primer contacto fue jerárquico, asimétrico; yo tenía el poder como “sujeto del saber”, era el experto y, honestamente, al principio acepté gustoso la posición. Poco reflexivo de esta violencia decía todo lo que estaba bien y mal, construía la “verdad” y la manipulaba construyendo el “dato”. Fue tiempo después, cuando trabajaba en un proyecto sociológico sobre el impacto de una ONG en los microempresarios populares, que me di cuenta de mi cualidad de *outsider* y todo lo que eso implicó. Veía las cosas desde la clase media y “abrir los ojos” fue una tarea ardua. Los sociólogos y los economistas, en primer lugar, hablaban de lo que “debería ser” la economía popular. Los instrumentos que construían no recogían datos del emprendimiento popular sino de lo que ellos creían que debía ser un “empresario popular” (con todo el cariz neoliberal del término). Llené muchos cuestionarios, pero la información solo tenía como objetivo satisfacer a los interventores (no a los intervenidos), quedando sin registro aquellas aspiraciones, inspiraciones y disposiciones de esta subjetividad popular. Por otro lado, mi mirada estaba empeorada y maltrecha, ya que me “entrenaron” en antropología con toda la *ideología del rapport* (modos de preguntas, momentos para preguntar, postura corporal, tono de voz, patrones de lenguaje visual, gestual, kinestésico, etcétera) para obtener “mejores” y más “confiables” resultados. Honestamente, ese *rapport* era parte de una violencia de cortesía, una mentira. Lo cual volví a sentir cuando hacía fotos y encuestas sobre refugiados en la frontera colombo-venezolana para un proyecto de las Naciones Unidas. La violencia de la encuesta se materializaba por este “maldito” *rapport* obligatorio, a



fin de cuentas era una encuesta de la “condición” construida e imaginada sobre los refugiados. Comenzar a negar estas ideas me carcomía por dentro, porque sabía en el fondo que eran condicionantes como las encuestas que pretenden; así avancé en mi experiencia etnográfica y en la ética que esta necesita; algo parecido a una ética comunicacional o del discurso (Habermas 2000).

Pero volvamos a los “empresarios populares”. Todo comenzó cuando entablé amistad con uno de los “encuestados”; un líder comunitario en un cerro caraqueño ubicado en Petare. Un señor con el que aprendí mucho, con el que cultivé mi vocación de antropólogo. Su nombre era León (omito el real, para protegerlo). Trabajaba como representante comunitario en varios “proyectos de desarrollo”, tanto del sector privado como del Estado que impulsaba el chavismo bolivariano y la élite militar en el país. Desde su punto de vista, los planificadores consideraban a la gente del sector como “bruta”; con palabras simples me explicó mejor que nadie que el sentido es estructurado socialmente y que asigna por eso una posición superior (el planificador) y otra inferior (la barriada donde habita). León denunciaba la expansión de una forma dependiente de establecer las relaciones con la sociedad debido a las redes burocráticas del desarrollo (Lins Ribeiro 2007). Subrayaba también un paternalismo de la comunidad que no llegaba a buen puerto. El resultado era que los proyectos de desarrollo no toman en cuenta a sus propios habitantes, puesto que se encuentra estructurada por una planificación de arriba hacia abajo, en la que se considera a la comunidad como un sujeto pasivo del Estado bolivariano o de organismos multilaterales. León, por ejemplo, era un maestro de obra con mucha experiencia en construcción y también emprendedor popular; su conocimiento pudo ser aprovechado en proyectos de mejora de vivienda social y autoconstrucción popular. Pero no fue así, porque él debía aprender un



manual para ser un empresario exitoso. Estos proyectos fueron percibidos por los habitantes de la comunidad (mesas de trabajo donde participé, así como en conversación informal) como un fracaso o algo enajenante, debido al poco conocimiento previo de planificadores, arquitectos y economistas sobre sus formas de habitar el territorio y de “rebuscarse” económicamente. León no clamaba por un planificador externo, sino que él se reconocía planificador de su propia realidad, solo necesitaba un “mensajero”, el etnógrafo.

Mi relación con León traspasó los límites del simple informante; hoy por hoy es un amigo importante. Nuestro vínculo desmiente en gran medida la ideología del *rapport* de los investigadores “cualitativos” y antropólogos sin campo. Aunque no niego que quizás funcione para una comunicación efectiva, el proceso de acercarnos al mundo de otra persona tiene que ver más con el *acompañamiento* (ajuste interpersonal) y no tanto con las “simpatías forzadas”. León y yo tardamos tiempo en conocernos, en fijar “nuestro contrato”; se podría hablar de un pacto etnográfico (*Abélès 2002*). *Un arreglo que el etnógrafo y el etnografiado hacen y que se imbrica simbióticamente, de acuerdo con sus intereses particulares*. León quería que lo ayudara con la comunidad, como puente comunicacional, con mis conocimientos en fotografía y procesamiento de información cualitativa; por mi parte, quería saber más de él, de su vida, de su cultura, que me presentara a algunas personas, que fuese mi intermediario. De una forma u otra, el trabajo etnográfico necesita ser consciente de esta contractualidad para no caer en las siguientes ingenuidades: “la gente me recibió muy bien”, “fueron muy amables”, “la gente es muy solidaria”, “¡que hospitalidad!”, entre otras expresiones inocentes. Es de gran utilidad concientizar el circuito de intereses en las relaciones interpersonales dentro de la ética etnográfica.



Evitar la reducción de etiquetas como “los venezolanos”, “los caraqueños”, “los pobres”, etcétera, es algo que también aprendí. Ahora pienso que las relaciones que establece el etnógrafo, supongo, deberían ser discriminadas por cada individuo antes de ser asumidas colectivamente. Especificar el “yo-etnógrafo” y “yo-etnografiado”, y así los diferentes “yo-tú” en el trabajo de campo, en vez de resumir todo arbitrariamente en un “yo-otros”. Así se puede reconstruir la polifonía inscrita en aquellos discursos y clasificaciones sociales que buscamos desnaturalizar. Es muy distinto un “yo-comerciante”, un “yo-líder local” que un “yo-León”. Decir que la comunidad quiere una reivindicación es muy diferente a decir que un jefe de tal localidad desea tal reivindicación y tiene un grupo que lo apoya. El discurso colectivista en la etnografía puede ser perjudicial en sí mismo, tendencioso ideológicamente. Cuando no tiene el mencionado cariz personal es que justamente no hay etnografía, un proceso previo para luego imprimir cualidades sociales y relacionales, es decir, sociológicas.



Por otro lado, el panorama del yo-etnógrafo es complicado, solitario y lleno de mixturas. Yo por desconocimiento me ubiqué en un discurso intervencionista, sin quererlo o por mi propia clasificación en el mundo social, apoyaba la “modernización-tecnificación” de los microempresarios populares. Después de esta novatada etnográfica, me desplazé poco a poco hacia un modelo más crítico. Desde la *antropología aplicada* de Bastide (1972) podía entender las intervenciones del Estado bolivariano y de otras organizaciones populares en el barrio de León. De hecho, el poder del etnógrafo, como productor de un conocimiento específico sobre los “etnografiados”, es otro elemento importante a tomar en cuenta. Hace falta embarcarse en la lectura de la antropología posmoderna (Reynoso 2003) con el fin de conseguir herramientas para contrarrestar

las estructuras de poder, en las que se inscribe el discurso antropológico más hegemónico: el universalismo moderno, el colonialismo, el imperialismo. Esto sostuvo mi primer intento de desenredar mi conducta como investigador en campo y desmitificar mi propio trabajo etnográfico, un esfuerzo de antropologizar a mi yo-antropólogo como productor de un discurso etnográfico. Desmontar mi propia autoridad de etnógrafo tampoco fue sencillo, básicamente es ver en todo momento el poco cuidado que tenemos al “representar” a los etnografiados (ya ni siquiera me gusta esa palabra). Mi finalidad era comprender cómo hacer notar *la voz al otro* en mis textos; lo mismo que establecer una ética en mi práctica etnográfica. Debido a lo cual empecé a escuchar más y preguntar menos, ser “alumno” de mis etnografiados, aprender que son ellos los que tienen la última palabra en el texto etnográfico (Lévi-Strauss 1987). Sino la etnografía no tendría sentido.

Ahora quiero presentar a mi otro yo, el de sociólogo. Reconozco que mi lado antropólogo a veces descarría. Me refiero a esa idea de creerse el *otro*, la supuesta capacidad de “penetrar” su mente por tanta convivencia. Los sociólogos (acostumbrados a una posición *etic* y no *emic* como la del antropólogo), miran un poco de reojo lo que hacen los antropólogos, a veces se ríen de este “romanticismo”. Esto tiene solución salomónica. Yo, particularmente, me inclino a pensar, tal y como lo hizo Geertz (1987), que mis interpretaciones (más en el caso de la entrevista que en el de la observación) son interpretaciones de segundo orden, ya que la primera interpretación la hace el informante cuando se autocuestiona sobre su propia cultura. Así, el mítico “punto de vista del nativo” se hace menos utópico y, por lo tanto, más sincero. Sin embargo, muchos/as antropólogos/as siguen escribiendo como casi nativos/as por haber convivido largos periodos de tiempo con comunidades indígenas, lo que afirma



el discurso del sociólogo/a que remite al pensamiento del antropólogo como algo romántico. Hay que cuidarse de la *ilusión etnológica* (Bueno 1971), borrar la *voz del otro* en la xenofilia y en las añoranzas “bien intencionadas” del antropólogo o antropóloga.

Conseguí muchas respuestas sobre cómo salir de esta ilusión en Todorov (1988): “la etnología no es la sociología de los primitivos, ni la sociología de lo cotidiano, sino la sociología hecha desde afuera” (p. 29). Aprendí esta frase de memoria. En el trabajo de campo y, sobre todo, en mi trato cotidiano con León aprehendí este pensamiento de Todorov; aprendí a no tachar al *otro* y a no deshacerme en él; me instruí en el arte de presentar mi oficio a los *otros*, de mi modo de verlos y hasta mi modo de “ayudarlos”. Un cometido ético fundamental es que la gente, la aldea, la comunidad, el vecindario, sepa bien cuál es la labor del antropólogo con ellos. De esta manera, empecé a entender que el ejercicio etnográfico produce sus datos en la tensión sinérgica entre el etnógrafo y el etnografiado; por ende, tiene sentido la afirmación de que “los datos etnográficos son siempre interculturales”, como dijo Rabinow (1992).

“Adentro” como antropólogo y “afuera” como sociólogo, entendí la etnografía según la franja liminal entre dos mundos. En lo que me decían León y otros líderes comunitarios, así como algunos miembros de una familia con la que tuve la oportunidad de simpatizar en el proyecto de “empresarios populares”, el proceso hermenéutico se convirtió en algo más real y corpóreo; dejé escuchar su voz mediante citas textuales cuando redactaba las monografías y luego pasaba a interpretar con su ayuda. Esta materialización textual de sus discursos se alinea, por supuesto, con una forma ética de presentación etnográfica, de dejar también imaginación al lector/a para que recree otra interpretación, es decir, dejar abierta la posibilidad de varias interpretaciones.



Aprendí de los sociólogos otra cosa, una lección fruto de la crítica convencional a los antropólogos: su falta de metodología. Más allá del metodologismo, rescato el talante ético de la metodología: aprender a explayar interrogantes, ¿qué se pregunta y por qué? Cuando se es sensato y se sabe el porqué de las preguntas, efectivamente, se reduce la realidad; pero se sabe qué fue preguntado, y en contraparte, también lo que fue dejado a un lado, lo olvidado. El etnógrafo es humano y por esto debe vigilar su condición de intérprete de un ambiente cultural, puesto que lo mira de una forma determinada; en el fondo se cartografía la realidad y esta se comprime en su representación abstracta del terreno. Otro logro ético de este proceder es que así se establecen los criterios en los que el antropólogo debe ser juzgado y, desde luego, cómo debe ser comprendido. Por eso, al momento de realizar mis ensayos etnográficos intento resaltar los “yo-tú” sobre el modo en que he construido mi interpretación (imaginación) de un mundo que no es el mío. Por cierto, y en enlace con lo que he expuesto, esto es útil en beneficio de abrir la confrontación entre interpretaciones (del mismo antropólogo, de colegas, del etnografiado, del público lector); un acto esencial que debe tener todo hermenauta (Ricœur 2003). De esta manera una ética etnográfica comenzaba a ser posible para el estudiante de antropología, mi yo del pasado, el antropólogo novel. Son mis propios *tips* para el presente, cada vez que me pierdo en mis trabajos etnográficos y visuales en la periferia oriente de la Ciudad de México. Ahora sé que soy yo, no una cámara, no el cuaderno de campo, y debo vigilar mi propia relación con “los otros”; esta relación son los famosos “datos”.

Con lo anterior en mente, leía una noche, por allá en 2010, “El lado oscuro de la descripción densa” de Reynoso (2008), quien critica la insuficiente rigurosidad metodológica de Geertz (su idea de “descripción densa” en etno-





grafía), basándose en lo siguiente: los significados no proliferan a menos que actué sobre ellos un método interpretante (coordinado por una teoría). Así, este método debe ser siempre expresable, comunicable y también criticable para el buen proceder de una derivación interpretativa o de las valoraciones etnográficas. Con el tiempo, he interiorizado en CISO el sentido de expresar lo metodológico. De mi formación como antropólogo saco coadyuvantes de mi socialización como sociólogo. Aprendí que un comportamiento ético no se configura hablando del *otro* desde “afuera” o paroxísticamente desde “adentro”, sino que debe hacerse desde ambos polos sin contentarse irreflexivamente con alguno de los dos. El investigador nunca es el *otro* y tampoco se puede desprender de todo etnocentrismo; lo que sí es posible es controlarse a sí mismo a través de una concienzación de la mirada, de evitar el prejuicio sobre los *otros* y la fundamentación siempre autocrítica de la interpretación. Igualmente, hay que tener en cuenta que el *otro* es un sujeto que puede contestar, refutar y hasta utilizarnos como recurso, según su interés particular. En cualquiera de estos casos cada quien debe tomar la ruta que desee, sin olvidar que lo ético en etnografía es madurar y detenerse a comentar con la mayor sinceridad todo el proceder etnográfico, político e ideológico sobre los *otros*.

EL CONTEXTO POLÍTICO DE LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA

Busco ahora discutir la interpretación, porque el “interpretacionismo” en etnografía es anestesia política de la dominación del etnógrafo sobre el etnografiado. Entender “la cultura” –quien sabe que signifique esta palabra– como un conjunto de hebras de significado es, además, tomarla como “magia significativa” ajena a los procesos históricos, económicos y/o políticos y, en conse-

cuencia, situada en el reino de lo ideológico, la ilusión, lo romántico. Mi experiencia con una familia en Petare me llevó a tomar en cuenta lo político-social para interpretarla. En esta familia, como en otras a las que pude conocer, “manda el padre” y así parece en un primer momento con la figura del “proveedor” (en crisis económica esto es cuesta arriba, menos aún con la consciencia que ha expandido el movimiento feminista en la actualidad). Pero si miramos con detalle, pareciera solo manda el machismo tradicional y no hay más que eso, pura violencia e imposición. Pronto me percaté de que la madre en esa familia tiene otro poder, un contrapoder, de hecho más legítimo. Resulta que ella, en el orden sexista, pone el orden en la casa, gerencia y ordena todo lo doméstico. Así el mundo femenino en la cultura popular me arrojaba muchos sentidos. La “mujer buena” se asemeja al arquetipo de “madre abnegada” y en ello radica lo performativo del poder materno, en resistencia frontal al machismo, al patriarcado que se pretende universal. Los hijos en esta familia desestimaban al padre por “pela bola” (sin dinero) y la legitimidad de los actos cotidianos pasaba por las enseñanzas de la madre y la gran madre, la abuela.

En Venezuela, es conocido el trabajo de Hurtado (1998), inspirado por otros antropólogos del Caribe y la etnopsiquiatría de Devereux. Su teoría sobre *la matrisocialidad* explica que la socialidad se establece con el predominio simbólico de la madre, lo cual expande *la casa en la calle*. Lo matrisocial se porta en el cuerpo con naturalidad para sobrellevar la pertenencia al mundo social, como si se estuviera en casa, en familia. Esto crea la disposición de avasallar al todo social con “sentidos familiares”. La idea patriarcal en el Código Civil Venezolano, por tanto, es ideológica y a su vez modernista, pone la familia al revés, con el apellido del padre. La herencia y colonización del Estado liberal-democrático-moderno (ahora en un proyecto socialista que fue comandado por Chá-



vez), es un discurso que penetra la cultura política venezolana. Lo importante de todo esto no es una elevada discusión en materia de parentesco y familia, sino dar relevancia a las estructuras históricas de poder en la interpretación etnográfica. Esta reflexión resalta que la ética etnográfica no termina sin tomar en cuenta la dominación social y consecuentemente de lo ideológico. El caso presentado es el de una guerra entre símbolos exógenos y endógenos en esa familia caraqueña y de extracción popular.

Ahora quiero reorientar la discusión sobre otros ejemplos etnográficos en Petare y, especialmente, hacia eso que Escobar llama *El final del salvaje* (1999). La naturaleza actual del trabajo de campo no puede partir del “lugar antropológico”, en otras palabras, no es “necesario viajar” con el fin de encontrar a los “sujetos ideales” para la antropología; no hay lugar antropológico fijo como sugiere Augé (1993). Creo, inspirado en un libro compilado por Gupta y Fergurson (1997), en la necesidad de abandonar la noción espacializante de cultura y entender el peso del poder y el espacio en la construcción cultural e identitaria. En el contexto globalizado contemporáneo no hay un “nosotros uniforme” ni un “otro cerrado”, dicotomía que solo funciona para crear fronteras ilusorias entre culturas. Micaela di Leonado (1998) subraya que el “aquí” y el “allá” están envueltos en procesos económicos, en contingencias históricas, en imaginarios cotidianos comunes (medios de comunicación funcionan en este sentido); el “nosotros” y “los otros” se encuentran conectados por largas historias de flujos culturales, de capitales económicos dominantes, de políticas del Estado y del poder de una sociedad sobre otra.

Mis compañeros/as que ensamblan tesis de grado sobre pueblos amazónicos lo saben mejor que yo. Lo primero que piensa “el indígena” del antropólogo/as que los visita es que representa el “mundo blanco”, es decir, un mundo



política y económicamente dominante; el antropólogo/a se confunde con el funcionario de Estado (si es que ya en la definición de estudiante no lo es), con el médico/a, etcétera. Puedo decir que, dado lo anterior, en mi caso no trabajo con “salvajes”, con la “sociedad tribal” o con gente completamente ajena a mí. Lo único que soportaba la diferencia (o más bien la distinción) era el clasismo y el racismo que imperaba en mi construcción cultural clasemediera y nuestras posiciones económicas en la estructura social. De hecho, a veces me cuesta llamarme “antropólogo urbano”, aunque en cierta forma lo soy, pues hago una “antropología cercana”, del “aquí mismo”, a diferencia de mis colegas que estudian a los pumes, los waraos, los pemones, los guajiros.

La relación con mi amigo León y con la familia que me ha acompañado en mi investigación de tesis para licenciatura, no equivale a los epítetos de la antropología clásica, científica o neutral. Vivimos en el mismo mundo, la misma Caracas pero con diferentes posiciones y lugares de enunciación, lo sabemos directa e indirectamente, dado que muchas veces podemos hablar de lo mismo pero con diferentes problemas y puntos de vista. Entiendo que ellos, además de sentirse identificados conmigo, me ven como “recurso” por mis privilegios sociales. En algunos episodios me han pedido ayuda para ser profesor de fotografía en un centro de educación no convencional, o que los ayude durante la expropiación de terrenos, o que busque información sobre becas del Estado o que haga gestiones en la alcaldía. En efecto, para el servicio comunitario obligatorio en la UCV, trabajé sobre la memoria colectiva del barrio, así sin quererlo me convertí en *activador* de nuevas situaciones sociales a raíz de mis entrevistas sobre el recuerdo, sobre la animación de solidaridades, sobre la identidad necesaria para una acción resistente de la expropiación debido a la expansión del Metro de Caracas.



Estos eventos me volvieron próximo ideológicamente a la comunidad, convirtiéndome en articulador político de la misma.

El antropólogo/a con la misma nacionalidad “del otro”, al convertirse en un actor o actriz social, tiene cierta influencia en la comunidad que estudia y debería tomarla en cuenta, como otro ciudadano/a más. Es por eso que planteo que la relación antropólogo/a y comunidad política no se puede obviar; corresponde a la posición ciudadana del etnógrafo/a, la cual es también un dato etnográfico y es en este encuadre ideológico-nacional donde se representan a los *otros*. En el contexto político que vivimos hoy día, se vuelve crucial esta aseveración. Venezuela vive una fuerte transformación de su estructura política, societal, económica e ideológica, producto del horizonte de la democracia participativa estipulada en el “Socialismo del Siglo XXI” o “Socialismo Bolivariano”. Esta conformación socio-histórica se efectúa también localmente. Los vecinos/as de El Samán (sector de Petare, Área Metropolitana de Caracas) se encuentran angustiados/as por la futura expropiación de algunas viviendas; y este problema está siendo parte de la estructura política local, a través de la figura institucional de los consejos comunales financiados por el Estado.

El empoderamiento popular en la democracia participativa, bajo el modelo del chavismo, ha favorecido una situación competitiva en la comunidad, sobre todo, en cuanto a la administración de recursos, la evaluación de políticas públicas y, particularmente, el contacto con los expropiadores (la empresa estatal del Metro de Caracas). La nueva situación plantea un problema comunicativo entre vecinos/as y de representación política del vecindario. En los dos años que estuve ahí se multiplicó la figura del consejo comunal: de dos (2) consejos comunales se pasó a ocho (8) en la localidad. León, en consecuencia, se ha retirado un poco del panorama político, aunque mantiene considerable



liderazgo. Mi cercanía a él y a sus líderes “satélites” ha permeado mi discurso etnográfico respecto al contexto situado y local de esta política socialista. Probablemente, sería diferente si consiguiera el discurso de los líderes de los consejos comunales. En una oportunidad, le planteé esta inquietud a León y se fragilizó nuestra empatía, para él sería vil “traición” de mi parte. En mi experiencia, lo ético es que lo político en las subjetividades venezolanas es fundamental como estructurador del significado y lenguaje. El contexto polarizado de la adscripción al chavismo o a la oposición es una frontera discursiva fundamental y es un riesgo etnográfico en sí mismo, que se debe tomar y explayar con ética. No se trata de “etnografías políticas” cercenadas, incompletas, a medias, sino que el etnógrafo/a debería estar consciente de la importancia de esta división que atraviesa todo el tejido comunitario en la República Bolivariana de Venezuela.

Otra cuestión que destaco es la estructura institucional en la que se inserta el oficio etnográfico. Para la fecha, yo siempre he trabajado de asistente y bajo ese rotulo, pero esta posición no me impide ser conciente de los apremios que genera la sociedad venezolana en el campo de la investigación social. El mercado de trabajo del etnógrafo/a es ciertamente limitado en el país y se estructura de forma dependiente al Estado, ONG's, instituciones de promoción científica, sector privado o multilaterales. La misma terminología de los proyectos que impulsan estos sectores sociales, tiene un cariz que no permite un papel importante para el antropólogo/a o al menos configurarse de una manera ideal como etnógrafo/a (sobre todo, por el tipo de trabajo de campo). Por este motivo, el antropólogo/a venezolano/a, “comercialmente hablando”, no tiene campo de trabajo. Más allá de la precariedad económica y el valor de la dignidad, el entramado ético de la práctica etnográfica puede complicarse al



buscar empleo. La razón es sencilla: las directrices de los financistas implican un margen y límite de acción para los etnógrafos/as. En mi caso particular de aprendiz he hecho “antropología al margen” de ser encuestador y mi practica se ha convertido en una actividad cercana al humanismo. Mientras pueda comer como sociólogo puedo ser antropólogo, a duras penas.

Por otro lado, la esperanza de hacer una etnografía “responsable” con la ciudadanía se complica aún más cuando se observan los medios académicos y políticos para difundir trabajos. Hay sociedades, la de los académicos, por ejemplo, que no discuten los resultados y hallazgos de los estudios, sino que los politiza irreflexivamente en los bandos del partidismo. Otra, la de los no académicos y especialmente el Estado, se tapa los oídos o solo quiere escuchar alabanzas; la voz *del otro* puede ser asimilada sin más en el “nosotros nacional” hasta anular su diferencia. El antropólogo/a en mi tiempo, por allá en 2010, era una suerte de “guerrillero/a etnográfico/a”. Así era uno de mis profesores más emblemáticos en la UCV, quien a falta de una buena plataforma política para expresar la problemática indígena, quedó marginado pero fue siempre voz contestaria. No estaba subsumido por completo al Estado bolivariano, sino que utiliza sus redes en la izquierda venezolana y su influencia política para comunicar las voces civiles alternas que encontraba en su etnografía.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Ahora cuando el paradigma etnográfico empieza a explotarse ideológicamente como “técnica cualitativa” en muchos campos, académicos o no, la pregunta sobre lo ético se manifiesta en quiénes entienden la etnografía como trabajo profesional. Recordemos que la tarea de representar la alteridad es



propia del oficio del antropólogo/a. De allí que la inquietud sobre lo ético y la voz *del otro* debe estar presente en todo el proceso etnográfico (en antropólogos/as y en los que no lo son, pero lo practican). El cuidado que se tenga de esta labor, bien sea para el diseño de investigación, para la práctica de campo, para las relaciones intersubjetivas con los/as informantes y para el contexto político-nacional, es la brújula de la ética etnográfica en Venezuela. Esa es la conclusión de mi experiencia por diez años o como la mira en retrospectiva. De todo lo anterior resalto que lo ético no se trata de detener el pensamiento en la relación afectiva por los sujetos etnográficos y hacer militancia por ello, sino de un trabajo reflexivo y sinérgico con los *otros* para hacer antropología con miras a la acción social, como ha sido el lema de CISOR desde hace varias décadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, Marc. 2002. Le terrain et le sous-terrain. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Christian Ghasarian, 35-42. París, Francia: Armand Colin.
- Augé, Marc. 2003. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bastide, Roger. 1972. *Antropologie appliquée*. París, Francia: Payot.
- Bourdieu, Pierre. 2003. L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 150: 43.
- Bueno, Gustavo. 1971. *Etnología y utopía*. Valencia, España: Azanca.
- Clifford, James. 2003. Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, comp. Carlos Reynoso, 141-170. Barcelona, España: Gedisa.



- Desroche, Henri. 1993. Los autores y los actores. La investigación cooperativa como investigación-acción. *SOCIOSCOPIO: Revista del Centro de Investigación Social CISOR*: 1-30.
- di Leonardo, Micaela. 1998. *Exotics at home. Anthropologies, others, american modernity*. Chicago/London, EEUU/Inglaterra: The University of Chicago Press.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Colombia: Cerec/Instituto Colombiano de Antropología.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ghasarian, Christian. 2002. Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Christian Ghasarian, pp. 5-33. París: Armand Colin.
- Guber, Rosana. 1995. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Guille-Escuret, Georges. 1996. *L'anthropologie, à quoi bon ? Chercheurs, techniciens, intellectuels et militants*. París, Francia : L'Harmattan.
- Gupta, Akhil, y James Fergurson, eds. 1997. *Antropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, EEUU: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, España: Trotta.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- Hurtado, Samuel. 1998. *Matrisocialidad: exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*. Caracas, Venezuela: EBUC/FACES.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures past: On the semantics of historical time*. Cambridge, EEUU: MIT Press.



- Laplantine, Francois. 2002. L'anthropologie genre métis. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Armand Colin Ghasarian, 143-152. París, Francia: Armand Colin.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Barcelona, España: Paidós.
- Orobitg, Gemma y Cristina Larrea. 2002. Planteamientos para una ética intersubjetiva: el trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica. *Antropologando: revista venezolana de antropología crítica*, no. 6: 4-30.
- Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, España: Júcar.
- Reynoso, Carlos (comp.). 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. 2008. El lado oscuro de la descripción densa: doce años después. En *Corrientes teóricas en antropología*, 163-216. Buenos Aires, Argentina; Editorial SB.
- Ribeiro, G.L. 2007. Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa*, no. 6: 173-193.
- Ricœur, Paul. 2003. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Todorov, Tzvetan. 1988. El cruzamiento entre culturas. En *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, escr. Tzvetan Todorov et al., 9-31. Madrid, España: Júcar.







ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

Insurgentes

InSurGentes

InSurGentes

FOTO PÁG. 85, 111, 153 Y 177: Tomadas de pixabay.com

FOTO PÁG. 87: Foto de Annel Mejías. Laguna de Urao. Lagunillas, Mérida, Venezuela.



POR UN *DERECHO AUTÓCTONO*: APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA AL PENSAMIENTO JURÍDICO VENEZOLANO, DESDE UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL

GUTIÉRREZ GARCÍA, ERICK L.

Instituto de Investigación y Postgrado, Escuela Nacional de la Magistratura, Tribunal Supremo de Justicia

Caracas, Venezuela

Correo electrónico: adecolonizarnos@gmail.com

Fecha de envío: 28-01-2020 / Fecha de aceptación: 15-05-2020

Resumen

Desde un enfoque arqueológico se busca desenterrar la ideología subyacente en el pensamiento jurídico venezolano mediante la develación del lugar de enunciación del discurso jurídico hegemónico, obtenido genealógicamente mediante un preliminar rastreo de la “herencia” filosófica existente en la formación jurídica universitaria. Se



finaliza planteando la necesidad de arraigar filosóficamente el pensamiento jurídico autóctono en una ecología de saberes que genere una justicia cognitiva y una ética transformadora, desde el pluralismo jurídico y cultural.

Palabras clave: arqueología; derecho; discurso; decolonialidad; universidad

POUR UN DROIT AUTOCHTONE : APPROCHE ARCHÉOLOGIQUE DE LA PENSÉE JURIDIQUE VÉNÉZUÉLIENNE, DANS UNE PERSPECTIVE DÉCOLONIALE

Résumé

A partir d'une approche archéologique, il cherche à dénicher l'idéologie sous-jacente pensée juridique vénézuélienne à travers le dévoilement du lieu d'énonciation du discours juridique hégémonique, obtenu généalogiquement par traçage préalable du "patrimoine" philosophique existant dans l'enseignement juridique universitaire. Ça se termine soulevant la nécessité d'enraciner philosophiquement la pensée juridique autochtone dans une écologie de la connaissance qui génère une justice cognitive et une éthique transformatrice, à partir pluralisme juridique et culturel.

Mots-clés : archeology ; droit ; discours ; décolonialité ; université

POR UM DIREITO AUTÓCTONE: APROXIMAÇÃO ARQUEOLÓGICA AO PENSAMENTO JURÍDICO VENEZUELANO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Resumo

A partir de um enfoque arqueológico, este artigo busca desenterrar a ideologia subjacente ao pensamento jurídico venezuelano mediante um desvelamento do lugar de enunciação do discurso jurídico hegemônico, obtido, genealogicamente, através de uma sondagem da "herança" filosófica existente na formação jurídica universitária.



A modo de conclusão, aponta-se a necessidade de enraizar filosoficamente o pensamento jurídico autóctone em uma ecologia de saberes que seja capaz de gerar justiça cognitiva e uma ética transformadora, ancorada no pluralismo jurídico e cultural

Palavras chave: arqueologia; direito; discurso; decolonialidade; universidade

*FOR AN AUTOCHTHONOUS LAW: AN ARCHAEOLOGICAL
APPROACH TO VENEZUELAN JURIDICAL THOUGHT, FROM
A DECOLONIAL PERSPECTIVE*

Abstract

Taking an archaeological approach, the essay seeks to unearth the ideology underlying Venezuelan juridical thought, by revealing the place of enunciation hegemonic legal discourse. This is obtained genealogically through a preliminary tracing of the existing philosophical “heritage” of this discourse in university legal education. It concludes by articulating the necessity of philosophically situating indigenous legal thought in an ecology of knowledge which generates cognitive justice and a transforming ethic, through legal and cultural pluralism.

Keywords: archeology; law; discourse; decoloniality; university

Las reflexiones siguientes son el producto de una investigación apenas en desarrollo, de lo cual se desea exponer sus iniciales hallazgos. El punto de partida de la inquietud personal respecto al tema fue la disonancia que se percibe y siente cada vez que se lee el artículo 119 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, el cual señala que: “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas y sus **usos y costumbres**”. La utilización de estos últimos términos –“usos y costumbres”– rebasa su sola enunciación constitucional y es convencional en los *discursos jurídicos* frecuentemente empleados hasta por el funcionariado y juristas indígenas en nuestro país.



Sin embargo, la inquietud aparece cuando –refiriéndose al mismo *objeto jurídico de análisis*– se contrata el artículo precedente con otras dos leyes: los artículos 130 y 131 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, los cuales señalan los términos ***derecho propio*** y ***derecho indígena***; y los artículos 34 y 40 de la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ley interna desde 2007, en los que se les denomina ***sistemas jurídicos***. En virtud de aquella, se elaboraron varias preguntas –cuyas tentativas respuestas son resultado de nuestra pesquisa preliminar– que dan sucesivamente contenido a este texto.

A. ¿En virtud de cuál *razón* tanto el *discurso del derecho* como los *discursos jurídicos*¹ son recurrentes en enunciar clasificando como “usos y costumbres” a ordenes normativos que constituyen verdaderos sistemas jurídicos?;

B. ¿Cuál es el origen y devenir teórico de tal forma de pensamiento?; y

C. ¿Qué relación tiene con la *educación universitaria* en general, y con la *formación jurídica*, en específico?

I. LA ARQUEOLOGÍA DEL DISCURSO DESDE LA GENEALOGÍA DE LA RAZÓN

Entendiendo la labor arqueológica, parafraseando a Gonçalves², como la acción de “excavar y rastrear en las profundidades, sacando a la luz lo que

¹ Oscar Correas, “Teoría General del Derecho y el Derecho Alternativo,” *El Otro Derecho*, vol. 5-3, no. 15 (1994): 65.

² Luis Gonçalves, *La Metodología Genealógica y Arqueológica de Michel Foucault en la investigación en Psicología Social*, (Uruguay: Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, 2000): 2. <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/06/transitos-de-una-psicologia-social-genealogi%CC%81a-y-arqueologi%CC%81a.pdf> (Consultado el 23 de mayo de 2020)



está oculto, desenterrando los restos y ubicándose frente a los discursos como ruinas visibles a ordenar e interrogar”; en una labor de rastreo discursivo nos topamos primero en el siglo XIX, con el romanista alemán Von Savigny, que desarrolla desde la Escuela Histórica del Derecho su método *filosófico*, a partir de la cual establece la Teoría moderna de las fuentes del Derecho, dentro de las que ubica los usos y las costumbres. Estas, en cambio, son asimiladas desde la mirada *científica* del austriaco Eugen Ehrlich bajo la denominación sociojurídica de “derecho consuetudinario”. A pesar de pertenecer a épocas intelectuales distintas, no obstante para Savigny y Ehrlich los usos y costumbres constituyen formas “primitivas” de manifestación del Derecho.

Por otra parte, a principios del siglo XX, para otro alemán, Max Weber, la costumbre aparece en su análisis científico como una norma no garantizada exteriormente que –a diferencia del Derecho– carece de validez por su falta de coactividad, pero que de tornar en “convención” podría *transitar* hasta convertirse en Derecho. También de Viena, el profesor Hans Kelsen desde una aproximación *científica* se distancia de esta posición, considerando la costumbre como un simple método de creación jurídica, pero *excluyéndolo como Derecho* mismo (este se identifica con el Estado, dando origen a la simetría liberal moderna: “Todo Estado es de Derecho, Todo Derecho es del Estado”³).

Considerando el análisis genealógico inseparable del arqueológico, y entendiendo aquel como el que da cuenta de la constitución de una *razón* en *discurso*, dotándolo de historicidad, comprendemos las argumentaciones anteriores originadas dentro de un clima intelectual que responde a un **conocimiento**



³ Boaventura de Souza Santos. *La Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC, 2010), 107.

situado, que –en tanto pensamiento “local”– responde a una territorialidad y a una temporalidad específicas, con pretensiones epistemológicas de *uni-ver-salidad*.

Como señala Donna Haraway, todo conocimiento *está situado*⁴, es decir, *corresponde a seres humanos corpóreos, terrenales y situados. Pero el pensamiento autodenominado “moderno” de matriz eurocéntrica, se presenta a sí mismo –en tanto razón– como incorpórea, desterritorializado, atemporal, y despolitizado* (lo que Haraway denomina el “Truco Divino” y Santiago Castro-Gómez, “Hybris del Punto Cero”⁵). Realizando la historización de las ideas contenidas en el pensamiento jurídico expuesto antes, se observa que:

1. Pretende ser una explicación de la realidad desde una *teoría* científica que se pretende libre de valores sociales y culturales, sin embargo, tiene su trayectoria paradigmática arraigada filosóficamente en las “herencias coloniales/imperiales”⁶ de la llamada “civilización Occidental”. Si la filosofía es la rama de



⁴ Donna Haraway *apud* Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los paradigmas de la Economía-política”, en *Pensar Decolonial*, ed. Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009), 76. También ver: María Angélica Cruz *et al.*, “Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a,” *Cinta moebio*, no. 45 (2019), consultado el 23 de mayo de 2020: 258.

<https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n45/art05.pdf>

⁵ Santiago Castro-Gómez. “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes,” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 81.

⁶ Castro-Gómez. “Descolonizar la universidad...”, 79; Edgardo Lander, “Ciencias sociales; saberes eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander, (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 16, 23.

pensamiento dominante de “occidente”⁷, y la ciencia es la nueva religión de la llamada “modernidad”⁸, ambos campos disciplinarios están transversalizados históricamente por la idea de progreso como metarrelato oculto⁹. Según la ideología del progreso, el modo de vida liberal de la “civilización occidental”¹⁰ (o sistema mundo capitalista colonial patriarcal) es el destino inexorable hacia el que deben *transitar* todas las naciones, culturas y pueblos del mundo.

Y en la *Teoría jurídica* moderna tales epistemes hegemónicas son condensadas dentro del *cientificismo jurídico*, cumpliendo funciones supremacistas y etnofágicas encubiertas.

De esta forma, en esta episteme eurocéntrica la clasificación de los órdenes normativos tiene su correlato en una clasificación de las culturas y pueblos¹¹, razón por la cual las civilizaciones no-occidentales como sus sistemas jurídicos son simultáneamente subalternizados, en búsqueda de su destrucción¹² (etnocidio jurídico) o su integración desintegrante (o asimilación jurídica).



⁷ Robert Nisbet, *Historia de la Idea de Progreso* (Barcelona, España: Gedisa Editorial, 1991), 489.

⁸ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 22.

⁹ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 23; Boaventura de Souza Santos. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Prometeo Libros, 2010), 16.

¹⁰ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 20.

¹¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social,” en *Pensar Decolonial*, ed. Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009), 213.

¹² Walter Dignolo, “El Desprendimiento. Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad,” en *Pensar Decolonial*, ed. Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009), 176; Antoni Aguiló, “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad

co-cultural). Por eso no es de extrañar que Hegel afirmará que: “Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición”¹³, postura que compartirán igualmente Tomas Jefferson y John Stuart Mill¹⁴.

2. Tal explicación tiene pretensiones de universalidad, la cual es triplemente eficaz en el sentido moderno/colonial de: (a) hegemonía cultural de la teoría normativa de la élite “científico-jurídica” dominante¹⁵, (b) de “naturalización” de relaciones sociales y jurídicas¹⁶ asimétricas, y (c) en términos de globalización exitosa de un localismo científico, presentado como **úni(ca)-versión** teórica de lo jurídico (de allí lo *uni-versal*): la liberal burguesa, blanca, heterosexual, cristiana y urbana.

No es ninguna observación menor el hecho de que los “insignes teóricos” mencionados –Savigny, Ehrlich, Weber y Kelsen– sean vieneses, austriacos o alemanes. Nisbet¹⁷ señala que entre los siglos XIX-XX varios teóricos –Hegel, Gobineau, Chamberlain, Burgess, Sieburg– sustentaron la idea acerca de que el pueblo teutón (germánico o alemán), sus teorías y su sociedad no solo constituían la guía moral y espiritual de toda la humanidad, sino también el modelo al que los demás pueblos del mundo debían seguir e *imitar* en su senda del progreso¹⁸ (siendo asumido dicho supremacismo civilizatorio –desde el siglo



epistémica y democracia de saberes,” *Nómaditas*, no. 22 (Febrero 2009), 22; Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 32.

¹³ Hegel *apud* Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 20, 23.

¹⁴ Jefferson y Mill *apud* Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 20, 23.

¹⁵ Boaventura de Souza Santos, *Estado, Derecho y Luchas Sociales* (Bogotá, Colombia: ILSA, 1991), 13.

¹⁶ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 20.

¹⁷ Nisbet, *Historia de la Idea de...*, 385, 395, 402, 404, 408.

¹⁸ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 25.

XX hasta la actualidad– por los Estados Unidos). Incluso en Europa tal paradigma solo perdió vigor tras las grandes conflagraciones intra-europeas del siglo XX (aunque Angela Merkel busque oxigenarlo hoy día).

El racismo epistémico de dicha *uni-versalidad* eurocéntrica derivó en que las distintas y variadas teorizaciones¹⁹ del Derecho de otros pueblos y culturas que existían en el mundo –para el momento de aquellas explicaciones– fueron excluidas, ignoradas e invisibilizadas.

3. La eficacia de la explicación sostenemos que deriva de la posición de *prestigio* otorgado²⁰, bajo los cánones del cientificismo “occidental”, a los teóricos alemanes –así como ingleses, franceses, italianos y estadounidenses–, debido a los roles (geo)políticos que los mismos desempeñaron en las “misiones civilizatorias” realizadas globalmente, de las cuales las universidades no se consideraban ajenas. Por ello, siguiendo a Ramón Grosfoguel²¹, cabe cuestionar, interrogándonos: ¿cómo es posible que el canon de pensamiento de casi todas las disciplinas de las ciencias universitarias se base en el conocimiento producido por teóricos de solo seis países (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos y España)?

4. La posición epistemológica tanto del discurso del Derecho como los discursos jurídicos “modernos”, en relación con la alteridad jurídica indígena, responden a la **razón indolente**²², dado que discursivamente –desde una praxis colonial–



¹⁹ Víctor Morles, “Sobre la construcción de teorías: o hacer ciencia es algo más que investigar,” *Tribuna del Investigador*, no. 5 (1998): 86-89.

²⁰ Correas, “Teoría General del Derecho y...”, 65.

²¹ Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI,” *Tabula Rasa*, no. 19 (julio-diciembre 2013): 35.

²² Boaventura de Souza Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000).

se afirman a sí mismos, mediante la negación de los *otros* discursos no-occidentales²³. Concomitantemente, desde la razón colonial, al “*anima nullius*” y “*terranullius*” de los indígenas²⁴, ha de corresponder también el “*iusnullius*”.

La praxis de tener el “*derecho a privar de Derecho*” (Clavero)²⁵ a otros pueblos, es una deformación de la propia tradición jurídica occidental, desviada para sustentar la edificación europea del modo de vida liberal “moderno”²⁶, mediante la exclusión/ destrucción de todo modo de vida colectivo rival (sea “antiguo”²⁷ o contemporáneo), pasando sus sistemas jurídicos (autóctonos) a ser *construidos* epistemológica y discursivamente como **No-Existentes**²⁸, esto es: arcaicos, primitivos o atrasados, negándoles simultáneamente: eficacia, vigencia y contemporaneidad²⁹.

En la teoría jurídica hegemónica, el Derecho es separado de sus dimensiones colectivas, culturales, políticas, religiosas, éticas, e incluso afectivas, por no ser funcionales al sistema económico patriarcal y clasista emergente en la “civilización occidental”. Ello llevo a Weber a afirmar que: “la hostilidad al pensamiento mágico abrió el camino para importantes logros económicos”³⁰.



²³ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 17.

²⁴ Boaventura de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Prometeo Libros, 2010), 17.

²⁵ Bartolomé Clavero, “Ciencias sociales; saberes eurocéntricos,” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander, (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 18.

²⁶ Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 20.

²⁷ Ver debate entre los “antiguos” y los “modernos” en: Nisbet, *Historia de la Idea de...*, 216-223.

²⁸ de Souza Santos, *La Refundación del Estado...*, 43.

²⁹ de Souza Santos, *La Refundación del Estado...*; Lander, “Ciencias sociales; saberes...”, 24, 26.

³⁰ Max Weber, *Economía y Sociedad* (Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, 2002), 20.

De esta manera, incluso el Derecho Romano fue transformado³¹ para cumplir la función de garantizar la libertad individual y la propiedad privada, fundamentos de su conversión pandectística, condensando formas de poder-saber y dando lugar a una cientifización del derecho acorde con el proyecto histórico burgués en la moderna Europa.

5. Las Universidades europeas diseñaron los dispositivos mediante los cuales tales paradigmas se preservaron como “valiosos legados” filosóficos y epistemológicos, los cuales contribuyen teóricamente a la triple reproducción de la colonialidad: del ser, del poder y del saber³². Su forma de organización rizomática y disciplinaria, así como su función social y política como lugar legitimador/deslegitimador de conocimientos, cumplen con el objetivo de reproducir el modelo moderno/colonial³³ en tanto “**herencia**” filosófica (y científica), siendo las facultades los espacios de censura epistemológica donde se practica el racismo/sexismo epistémico³⁴.

En resumen, si la razón indolente, de carácter liberal, capitalista y patriarcal, es lo que dominó el pensamiento teórico europeo, marcando la conformación científica de las teorías jurídicas en las universidades europeas, el cómo ello tuvo **devenir** y repercusión en nuestro continente fue el inicio de la siguiente indagación.



³¹ Pier Giuseppe Monateri y Samuel Geoffrey, *La invención del Derecho Privado* (Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2011).

³² Castro-Gómez, “Descolonizar la universidad...”, 79.

³³ *Ibíd.*, 80-84.

³⁴ Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico...”, 35.

II. EL LUGAR DE ENUNCIACIÓN DEL DISCURSO JURÍDICO HEGEMÓNICO

En la labor de rastreo discursivo posteriormente nos topamos con dos autores: el guatemalteco Luis Recaséns Siches, y el mexicano Eduardo García Máynez. La escogencia de estos dos autores se debe al hecho de su ascendente teórico innegable sobre el pensamiento filosófico-jurídico de nuestro continente en general, y en los estudios jurídicos de Venezuela, en particular. Según Juan Bautista Fuenmayor³⁵, Recasens Siches “es uno de los más grandes pensadores de América Latina” y García Maynez “es uno de los más distinguidos representantes del pensamiento filosófico latinoamericano”.

En Venezuela, aparecen las posiciones filosóficas de ambos autores en todos los pensum de estudios de las facultades y escuelas de Derecho, particularmente, en las asignaturas formativas de “Introducción al Derecho” y “Filosofía del Derecho”. Igualmente, comparten con el venezolano Rafael Pisani (cuya reseña luego presentaremos) el “mérito” de haber contribuido a difundir a través de su producción teórica el pensamiento positivista kelseniano en nuestro continente.

Recasens Siches, nacido en Guatemala, pero de padres españoles, estudio simultáneamente entre 1918-1924 en la Universidad de Barcelona las licenciaturas en Filosofía y Letras, y Derecho. Se doctoró en Filosofía en 1925, y luego en la Universidad de Roma estudió Filosofía del Derecho bajo la orientación de Giorgio Del Vecchio, en 1926, en la Universidad de Berlín con Rudolf Stammler,

³⁵ Juan Bautista Fuenmayor, *Historia de la Filosofía del Derecho* (Caracas, Venezuela: Editorial Buchivacoa, 1980), 56.



y en 1927 en la Universidad de Viena bajo la dirección de Hans Kelsen, cuya obra *Teoría General del Derecho y del Estado* tradujo al español para su difusión en América. Igualmente García Maynez estudiaría Filosofía y Letras, y Derecho en la Universidad Nacional de México (hoy UNAM), y también cursó estudios de postgrado en la Universidades de Berlín y Viena, donde mantuvo tan buena relación con Hans Kelsen que este luego le dedicaría en 1943 dos conferencias para dictarse en México.

Se podrían reseñar más autores, pero la motivación de presentar a estos dos teóricos “latinoamericanos”, es para ejemplificar cómo los *enunciados* de un discurso hegemónico son reproducidos teóricamente, separados de sus contextos originarios³⁶, cumpliendo funciones ligadas a aparatos de poder, instituyéndose simultáneamente en “*discursos de verdad*”³⁷ y en “*discursos del poder*”³⁸. La credibilidad de tales discursos depende del “peso” académico del experto que enarbola *el enunciado*, desde las posiciones legitimadas del “saber institucionalizado”, cuyos espacios “naturalizados” en las universidades lo constituyen las facultades. Estas determinan mediante sus dispositivos de autoridad científica y de control epistémico cuáles conocimientos (y lógicas) deben ser validados en tales ámbitos por su profesorado, y cuáles no, estableciendo la *línea abismal*³⁹.

La “hostilidad al pensamiento mágico” entronca aquí con la exclusión positivista de todo conocimiento considerado “metajurídico”: las normatividades



³⁶ de Souza Santos, *Estado, Derecho y Luchas...*, 12.

³⁷ Aguiló, “La universidad y la globalización...”, 22.

³⁸ Correas, “Teoría General del Derecho y...”, 63.

³⁹ de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente...*, 11-12.

indígenas, al no separarse de “lo religioso”⁴⁰, son deslegitimadas y ubicadas en el otro lado de la “línea abismal”, promoviendo el “**racismo epistemológico y jurídico**” en la formación universitaria, con el *desperdicio de experiencia* respecto a otros saberes⁴¹.

En relación con el pensamiento jurídico hegemónico en nuestro continente, lo anterior significa que el paradigma cientificista dominante (en este caso, el positivismo kelseniano y su teoría del formalismo jurídico) delimita las formas por las cuales una realidad determinada es interpretada epistemológicamente. Como antes señalé, la *razón indolente*, de carácter colonial/patriarcal, supone la afirmación propia mediante la negación de lo Otro (lo diferente). Para el caso de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, tomamos de Cletus Gregor Barié⁴² tres de sus discursos básicos de negación del otro: la omisión, el menosprecio o la expropiación discursiva.

En este sentido, la *razón indolente* se expresa en los discursos jurídicos de la “ciencia del derecho”, en una de estas tres formas: a) la omisión: los pueblos indígenas no tienen sistemas jurídicos (o Derecho), solo lo tiene el Estado; b) el menosprecio: los pueblos indígenas tienen normas incipientes, arcaicas, primitivas, incluso usos y costumbres, que podrían quizá evolucionar convirtiéndose alguna vez en Derecho, cuando dichas normas se completen con su exigibilidad externa institucional o coactividad (una variante de esto es la idea del “derecho consuetudinario”); c) la expropiación: los pueblos indígenas tie-



⁴⁰ Álvaro Velasco, “Introducción al Pensamiento Jurídico Indígena”, en *Segundo Congreso de Antropología en Colombia*. (Colombia: 1983): 658.

⁴¹ de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente...*, 48.

⁴² Cletus Gregor Barié, *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama* (La Paz, Bolivia: Abya Yala, 2003), 15-16.

nen normas jurídicas, pero son inferiores a las del Estado, a cuya autoridad jerárquica deben subordinarse (jerarquía de poder⁴³ **jurídica**).

La negación científica del derecho indígena se fundamenta en la afirmación del derecho liberal del Estado como el único modelo válido para la regulación social. Perpetuando la racionalidad colonialista, el pensamiento jurídico liberal pretende lograr una eficacia destructiva de los modos de vida **colectivos**, considerados “primitivos”. No es de extrañar el asombro que centurias antes sintió Ginés de Sepúlveda cuando describe un aspecto de tales modos de vida: “...nadie posee cosa como propia, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos”⁴⁴.

A través de tales discursos jurídicos, el profesorado “normaliza” en las facultades y escuelas de Derecho la ideología⁴⁵ “moderna” en su gramática jurídica, que desde una aparente neutralidad valorativa (y cultural) oculta en los textos oficiales su función *colonialista e imperialista*. Como señala Pedro Garzón López, la enseñanza del derecho constituirá entonces un campo privilegiado donde se producirá y se reproducirá **la colonialidad del saber**⁴⁶ y donde los conocimientos jurídicos considerados “verdaderos” serán *suministrados* por la ciencia jurídica de matriz europea, así *interiorizados* por nuestras facultades y escuelas de derecho.

Nos comprendemos, pensamos y valoramos con conocimientos externos a nuestras propias realidades, en cuyas teorías “no está contenida nuestra rea-



⁴³ Grosfoguel, “Descolonizando los paradigmas de...”, 80-81.

⁴⁴ Enrique Dussel, “Meditaciones Anti-Cartesianas”, en *Pensar Decolonial*, ed. Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco (Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009), 31.

⁴⁵ Correas, “Teoría General del Derecho y...”, 65-66.

⁴⁶ Pedro Garzón, “Colonialidad (jurídica),” *Eunomia*, no. 14 (abril 2018): 210.

lidad sino otra”⁴⁷, y más exactamente, nacidas de la experiencia y los problemas de una región particular del mundo –cinco países de Europa–, constituyendo el *origen o lugar de enunciación* de las fuentes teóricas de la **educación universitaria** actual.

Por ello compartimos la tristeza que alguna vez expresó Víctor Morles⁴⁸ cuando constató la dependencia de los intelectuales de nuestro continente respecto a los productos teóricos emanados de autores europeos (o norteamericanos), en los cuales aquellos deben apoyar sus argumentaciones para lograr la “seriedad” o “validez” filosófica o científica de sus discursos⁴⁹. Ante ello, entre el asombro y la decepción, rescatamos la visión del maestro Simón Rodríguez, cuando advirtió: “¡Vea la Europa cómo inventa, y vea la América cómo imita!”. En resumen, compartimos con Garzón la caracterización del pensamiento jurídico hegemónico (y de la experiencia cotidiana de los juristas), que sistemáticamente *recusa* al derecho indígena como una **colonialidad jurídica**⁵⁰, al no tener en cuenta el contexto y la lógica del modo de vida colectivo de los pueblos indígenas⁵¹.



III. RECONSTRUYENDO TEORÍAS DESDE NUESTRAS RAÍCES

Continuando con la labor de rastreo discursivo conocimos la obra del doctor Rafael Pizani, quien se gradúa de doctor en Ciencias Políticas en 1934.

⁴⁷ Juan José Bautista Segales, *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Madrid, España: Akal, 2014), 83.

⁴⁸ Morles, “Sobre la construcción de teorías...”, 87.

⁴⁹ Mignolo, “El Desprendimiento. Retórica de la...”, 152.

⁵⁰ Garzón, “Colonialidad (jurídica)”, 212.

⁵¹ Bautista Segales, *¿Qué significa pensar...?*, 83.

Entre 1936-1938 hace su especialización en Filosofía del Derecho en la Universidad de Bruselas. Fue discípulo de Georges Gurvitch, y se vincula con Hans Kelsen, cuyos artículos publica en la revista venezolana *Cultura Jurídica* en 1939. Desde esa fecha ingresa como profesor en la Universidad Central de Venezuela (UCV), en la cátedra de “Principios Generales del Derecho” (hoy “Introducción al Derecho”) y de “Filosofía del Derecho” (jubilándose después de cuarenta años de docencia). En 1943 es designado rector de la UCV. En 1945 es magistrado de la Corte Federal y de Casación (hoy Tribunal Supremo de Justicia). En 1958 es nombrado ministro de Educación. Entre 1969-1971 actúa como fundador del Consejo de la Judicatura, y entre 1974-1977 fue presidente del Consejo Nacional de Educación. La importancia de Pizani radica no solo en el **prestigio** académico y político que obtuvo, con lo cual logró influir en el pensamiento académico venezolano, sino en términos de la **formación jurídica** venezolana durante cuatro décadas, en la que se le atribuye la difusión del pensamiento positivista kelseniano⁵² y con este, la pretensión de neutralidad valorativa del conocimiento jurídico⁵³.

A pesar de lo dicho, no se ha podido conseguir ninguna fuente documental ni electrónica que explique una sospechosa omisión respecto al pensamiento jurídico de Pizani: acerca de lo que él reflexionó sobre el **Derecho autóctono**. En su libro *Filosofía del Derecho en Venezuela*, de 1935, dice:



⁵² UCV, *Libro Homenaje a Rafael Pizani* (Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 1979).

⁵³ José Melián Vega, *La Orientación doctrinal del pensamiento jurídico nacional en la Formación de la Filosofía del Derecho en Venezuela* (Caracas, Venezuela), 280.

Mal pueden los estudiantes preparados sobre bases exóticas producir otra cosa que eso. Las excepciones honrosas que podemos limitar entre nosotros vienen a revelarnos esta verdad: nuestros abogados son venezolanos por ejercer y haber obtenido su título en Venezuela, pero en cuanto a mentalidad u orientaciones jurídicas ellos pertenecen a las más lejanas nacionalidades. Creo que cada uno de los profesionales debe hacerse un especialista en sus materias, con mentalidad autóctona... Lo único universal que podemos tener es lo particular, lo autóctono⁵⁴.

El mismo Tulio Chiossone, maestro de Pizani, señaló la necesidad de considerar la utilidad del derecho indígena como un Derecho propio o autóctono⁵⁵, pero por su racismo epistemológico lo consideró incipiente y pre-civilizatorio.

A partir de la reflexión de Pizani, recordamos el exhorto del maestro Simón Rodríguez, cuando escribió que: “La América no debe imitar servilmente, sino ser original... En lugar de pensar en medos, en persas, en egipcios, pensemos en los indios. Más cuenta nos tiene entender a un indio que a Ovidio”.

Será necesario entonces pensarnos desde nosotros mismos, desde nuestras propias cosmovisiones, desde nuestra historia, desde la realidad que somos, desde la realidad que hemos heredado⁵⁶, para construir nuevas teorías sólidas que impugnen paradigmas o esquemas preestablecidos, en donde la ciencia jurídica dominante sea apenas *una manera más* de ver el mundo⁵⁷, am-



⁵⁴ Rafael Pizani, *La Filosofía del Derecho en Venezuela* (Caracas, Venezuela: Lit. y Tip. Casa de las Especialidades, 1935), 46-47.

⁵⁵ Tulio Chiossone, *Formación jurídica de Venezuela en la Colonia y la República* (Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1980), 44, 321.

⁵⁶ Bautista Segales, *¿Qué significa pensar...?*, 83.

⁵⁷ Morles, “Sobre la construcción de teorías...”, 86.

pliando de este modo el campo de visión del derecho⁵⁸ desde otras perspectivas y lógicas culturales, más allá de la episteme de la “modernidad” jurídica liberal. Esto implica edificar **teorías jurídicas decoloniales**.

Metodológicamente habría que *desprenderse⁵⁹, tomando distancia⁶⁰ de la tradición teórica eurocéntrica, no para descartarla, sino para reubicarla dentro de una reconstrucción teórico-jurídica más abarcante, incluyente, convivencial y pluri-versal*, desde el paradigma de la **Epistemología del Sur⁶¹**.

Arraigando nuestra construcción jurídica autóctona desde la rica y valiosa “herencia” filosófica y axiológica de nuestros sistemas jurídicos indígenas, y considerando las corrientes disidentes y liberadoras existentes “marginamente” dentro del sistema jurídico “occidental” importado⁶², incluso mediante una revisión crítica-epistemológica del derecho romano, podemos realizar la reconstrucción intercultural de nuestro discurso del derecho.

En relación con nuestros discursos jurídicos, una ecología de los saberes⁶³ nos conducirá a una comunicación intercultural⁶⁴ entre sistemas jurídicos culturalmente diferentes, para definir –desde el derecho a las raíces⁶⁵– principios compartidos, fomentar diálogos simétricos, para reevaluar críticamente y superar las relaciones asimétricas entre las distintas culturas jurídicas,



⁵⁸ de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente...*, 59.

⁵⁹ Mignolo, “El Desprendimiento. Retórica...”, 105, 110, 111.

⁶⁰ de Souza Santos, *La Refundación del Estado...*, 41.

⁶¹ *Ibíd.*, 109.

⁶² Chiossone, *Formación jurídica de Venezuela...*, 44; Pizani, *La Filosofía del Derecho...*, 23.

⁶³ de Souza Santos, *La Refundación del Estado...*, 54; de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente...*, 41, 67.

⁶⁴ Mignolo, “El Desprendimiento. Retórica...”, 111, 112.

⁶⁵ de Souza Santos, *Estado, Derecho y Luchas...*, 18.

generando una democracia epistémica y una *justicia cognitiva* global⁶⁶, para un nuevo pluralismo jurídico profundo o radical y una interculturalidad crítica-emancipadora.

Sólo así se podrá impulsar una **ética transformadora**, que desde el anti-dogmatismo y la vinculación con la sociedad promovida desde la Reforma de Córdoba en 1918⁶⁷, generemos desde las universidades respuestas frente al compromiso social de *crear teorías desde, por y para* su propia realidad nacional y continental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



- Aguiló, Antoni. "La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes." *Nómadas*, no. 22 (febrero 2009).
- Barié, Cletus Gregor. *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. La Paz, Bolivia: Abya Yala, 2003.
- Bautista Segales, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid, España: Akal, 2014.
- Castro-Gómez, Santiago. "Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Chiossone, Tulio. *Formación jurídica de Venezuela en la Colonia y la República*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1980.

⁶⁶ de Souza Santos, *La Refundación del Estado...*, 55; Lander, "Ciencias sociales; saberes...", 28.

⁶⁷ Carlos Tünnennann Bernheim, "La reforma universitaria de Córdoba," *Educación Superior y Sociedad*, no. 9 (1998):125.

- Clavero, Bartolomé. "Ciencias sociales; saberes eurocéntricos." En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000.
- Correas, Oscar. "Teoría General del Derecho y el Derecho Alternativo." *El Otro Derecho*, vol. 5-3, no. 15 (1994).
- Cruz, María Angélica, María José Reyes y Marcela Cornejo. "Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a." *Cinta moebio*, no. 45 (2019): 253-274, <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n45/art05.pdf> (Consultado el 23 de mayo de 2020).
- de Souza Santos, Boaventura. *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá, Colombia: ILSA, 1991.
- _____. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. *La Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC, 2010.
- _____. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Prometeo Libros, 2010.
- Dussel, Enrique. "Meditaciones Anti-Cartesianas." En *Pensar Decolonial* editado por Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco, Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009.
- Fuenmayor, Juan Bautista. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Caracas, Venezuela: Editorial Buchivacoa, 1980.
- Garzón, Pedro. "Colonialidad (jurídica)." *Eunomia*, no. 14 (abril 2018): 206-214.
- Gonçalvez, Luis. *La Metodología Genealógica y Arqueológica de Michel Foucault en la investigación en Psicología Social*. Uruguay: Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, 2000. <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/06/transitos-de-una-psicologia-social-genealogi%CC%81a-y-arqueologi%C%81a.pdf> (Consultado el 23 de mayo de 2020)
- Grosfoguel, Ramón. "Descolonizando los paradigmas de la Economía-política." En *Pensar Decolonial*, editado por Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco. Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009.



- . “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.” *Tabula Rasa*, no. 19 (julio-diciembre 2013): 31-58.
- Guillén Rodríguez, Mariluz, Erick Gutiérrez y Gregorio Pérez Almeida. *Código Crítico de Derechos Humanos: Perspectivas decoloniales sobre el derecho y la política*. Caracas, Venezuela: Trabajo no publicado, 2017.
- Gutiérrez García, Erick. *Desafíos de la justicia indígena en Venezuela: el caso Sabino Romero*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2015.
- Lander, Edgardo. “Ciencias sociales; saberes eurocéntricos.” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Mignolo, Walter. “El Desprendimiento. Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad.” En *Pensar Decolonial*, editado por Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco. Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009.
- Monateri, Pier Giuseppe, y Geoffrey, Samuel. *La invención del Derecho Privado*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2011.
- Morles, Víctor. “Sobre la construcción de teorías: o hacer ciencia es algo más que investigar.” *Tribuna del Investigador*, no. 5 (1998): 85-96.
- Nisbet, Robert. *Historia de la Idea de Progreso*. Barcelona, España: Gedisa Editorial, 1991.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social.” En *Pensar Decolonial*, editado por Ramón Grosfoguel y José Romero Lossaco. Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones, 2009.
- Pizani, Rafael. *La Filosofía del Derecho en Venezuela*; Caracas, Venezuela: Lit. y Tip. Casa de las Especialidades, 1935.
- Tünnennann Bernheim, Carlos. “La reforma universitaria de Córdoba.” *Educación Superior y Sociedad*, no. 9 (1998): 103-127.
- Velasco, Álvaro. “Introducción al Pensamiento Jurídico Indígena”. En Segundo Congreso de Antropología en Colombia. Colombia, 1983. (Memorias). Tomo 2: 655-675.



Universidad Central de Venezuela (UCV). *Libro Homenaje a Rafael Pizani*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 1979.

Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, 2002.†







LEY DE SEMILLAS, LEY DE TODOS Y TODAS. DIFRACCIÓN ANTROPOLÓGICA SOBRE UN IMAGINARIO TERRITORIAL CRISTALIZADO

MEDINA, YOANDY

Asociación Cooperativa Escuela Popular de Agricultura Urbana / Escuela de Antropología,
Universidad Central de Venezuela (UCV) / Laboratorio de Biopolítica, Centro de Estudio
en Transformaciones Sociales, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)
Correo electrónico: ambiet14@gmail.com

Fecha de envío: 27-02-2020 / Fecha de aceptación: 25-05-2020.

Resumen

Abordaremos el proceso de construcción de la Ley de Semillas de la República Bolivariana de Venezuela. Describiremos las condiciones internas para la emergencia de la Ley. Para su desarrollo el texto estará presentado en dos partes. En la una nos aproximamos al fenómeno de la alimentación y su rol dentro de la economía política



contemporánea para identificar y describir procesos de etnofagia. Estos últimos nos servirán para reflexionar sobre la evidencia del registro respecto al multiculturalismo y particularmente frente al discurso de la diversidad. En la segunda parte narraremos el oleaje de eventos que marcaron la senda, se ajustaron a tensiones, las cuales fijaron una trayectoria hasta entrada las discusiones y aprobación de la Ley, así como el horizonte expandido que dibuja los desafíos y los ritmos de tales procesos organizativos que operan de hecho y ahora, de derecho.

Palabras clave: antropología de la alimentación; semillas; soberanía alimentaria; ley de semillas; poder popular

LOI DES SEMENCES, LOI DE TOUS. DIFFRACTION ANTHROPOLOGIQUE SUR UN IMAGINAIRE TERRITORIAL CRISTALLISÉ

Résumé

Nous aborderons le processus d'élaboration de la loi de semences de la République Bolivarienne du Venezuela en décrivant les conditions internes de l'émergence de la Loi. Le texte se présente en deux parties. Dans la première, nous abordons le phénomène de l'alimentation et son rôle dans l'économie politique contemporaine, pour identifier et décrire les processus d'ethnophagie. Dans la deuxième partie, nous narrons les différents événements qui ont tracé le chemin et se sont ajustés aux tensions, les quelles ont marqué la trajectoire depuis les discussions jusqu'à l'approbation de la Loi, ainsi que l'horizon large qui décrit les différents défis et rythmes de ces processus organisationnels qui fonctionnent en fait et maintenant, de droit.

Mots-clés : anthropologie de l'alimentation; semence; souveraineté alimentaire; loi de semences; pouvoir populaire



LEI DE SEMENTES, LEI DE TODES. DIFRAÇÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE UM IMAGINÁRIO TERRITORIAL CRISTALIZADO

Resumo

Abordaremos o processo de construção da lei de sementes da República Bolivariana da Venezuela. Descreveremos as condições internas para o surgimento da lei. Para seu desenvolvimento, o texto será apresentado em duas partes. Na primeira, aproximamo-nos do fenômeno da alimentação e seu papel na economia política contemporânea para identificar e descrever processos de etnofagia. Esses últimos servirão para refletir sobre a evidência do registro respeito ao multiculturalismo e, particularmente, frente ao discurso da diversidade. Na segunda parte narramos os eventos que indicaram o caminho, se ajustaram a tensões, as quais fixaram uma trajetória só depois de iniciadas as discussões e a derrogação da Lei; mas também do horizonte ampliado que mostra os desafios e ritmos de tais processos organizativos que operam de facto e, agora, de direito.

Palavras-chave: antropologia da alimentação; semente; soberania alimentar; lei de sementes; poder popular

LAW OF SEEDS, LAW FOR ALL. ANTHROPOLOGICAL DIFFRACTION ON A CRYSTALLIZED TERRITORIAL IMAGINARY

Abstract

We address process of drafting the Seed Law of the Bolivarian Republic of Venezuela (BRV). We describe the internal conditions for the law's emergence. The text is presented in two parts. In the first part, we address the issue of food and its role within the current political economy to identify and describe the process of ethnophagy. This allows us to reflect on the registry evidence with regard to multiculturalism, in particular in relation to the discourse of diversity. In the second part, we present the events



which led up to the law's final discussions and approval; as well as the expanded horizon that conveys the challenges and rhythms of such organizational processes that operate in fact— and now, in law.

Key words: anthropology of food; seed; food sovereignty; seed law; popular power

INTRODUCCIÓN¹



Nuestra intención aquí es presentar el recorrido en el cual la Ley de Semillas (AN 2015) de Venezuela (aprobada el 23 de diciembre de 2015) y los hechos sociales que gravitan a este acontecimiento políticamente resonante y estratégicamente vinculante (cuyos impactos dentro de agendas como el plan nacional de semillas aún están por desarrollarse tendidamente), emergen y decantan en las formas jurídicas, por ser las semillas un dispositivo de biopoder, por su rol influyente en nuestros cuerpos, por los imaginarios que posibilitan y, en consecuencia, la difracción que sugieren los procesos de cristalización de tales imaginarios al escrutinio de lo que la antropología tiene que decir respecto a los avatares dentro de los procesos de larga duración.

Asimismo, por su delicadeza para estimular un abanico de procesos que pueden verse en el ensanchamiento de los corpus lingüísticos de los pueblos que se sirven de las semillas y sus productos para enriquecer su realidad, hasta

¹ El texto es la transcripción y desarrollo, revisada por el autor, de la exposición oral realizada en la Casa de la Historia Insurgente en el marco de las I Jornadas de Investigación Conocimiento y Soberanía “La alimentación como derecho humano”, realizada el 9 de mayo del 2019. Se hicieron ajustes de forma orientados al ámbito antropológico y se agregaron a la memoria referencias bibliográficas.

por las implicaciones geopolíticas que ven en el germoplasma un recurso estratégico para la dependencia en aristas en las cuales las implicaciones alimentarias, a pesar de ser una de las más importantes, es solo un abre bocas si no se la entiende desde el un contexto globalizante. Por ello, presentamos la experiencia de la Ley de Semillas que se aprobó a finales del año 2015; no antes sin pasearnos por las consideraciones pertinentes para entender este proceso en curso, que no se detuvo solo en su aprobación.

PRIMERA PARTE

El fenómeno de la alimentación a la luz de la etnofagia y el multiculturalismo: su respuesta al manejo de la diversidad

Los hechos sociales –y la alimentación por su periodicidad monótona al borde del inconsciente se reafirma como tal (Fischler 1995, 76)– son aprehensibles solo a partir de una aproximación teórica. De lo contrario, sería baladí la construcción de modelos. Entonces, la tarea de trazar una franja y provocar con ella la emergencia de un lindero –virtual y elástico– que delimite los confines que definen a un objeto, apremia nuestro interés para a través de esa figuración proyectar lo que a partir de un fenómeno podemos ver. De tal manera que es necesario homologar criterios discursivos que nutran la composición del objeto en tanto lente de aproximación; distinguible por la mirada interesada en la composición acontecimental de un evento como lo fue la construcción de la Ley de Semillas del 2015; proceso que, pese a su aprobación, no es una cuestión concluida.





De ahí que la noción de objeto, en tanto tribute a la actividad investigativa y visibilice el emplazamiento desde donde se ejerce su función constructivista, nos resulte útil. Más que otra cosa, para dar cuenta de los rincones donde se enarbola y materializa el discurso relativo a los procesos de construcción de soberanía alimentaria, solapados bajo la opacidad de lo aparente, a fin de contribuir no solo al conocimiento de sus condiciones de posibilidad, sino que también permita las condiciones de sus transformaciones; a fin de evitar con estas precauciones lugares comunes que eclipsarían la percepción de procesos, que, como el que nos ataño, siguen en marcha. Prescritas estas pautas de arranque, es válido y, sin embargo, desafiante posibilitar el diálogo entre las esferas de interés que competen dentro de ese mosaico inconexo –por llamarlo de alguna manera– que solemos evocar por Occidente moderno en primer lugar y lo étnico en segundo.

La primera de estas categorías geohistóricas está integrada por los Estados-nacionales y las sociedades en las que estos emergen; cuyo mito –la modernidad– basa a su sujeto en ser la forma última de evolución, lo que acelera sus privilegios en las dimensiones históricas, así como técnicas; de ahí qué se arrogue el derecho de enunciarse desde su centro de circulación de poder, el norte global –sin dejar de tener resonancia dentro del sur global–, que naturaliza los contraefectos de observar desde su origen –Occidente– a los *otros* en tanto versiones pasadas/no acabadas de ellos mismos en el orden de su imaginario territorializado en Europa; nos referimos, pues, a un patrón cultural específico de una región específica que se autorreferencia y autoconsidera universal de cara a las fronteras y horizontes culturales que encuentra en su tránsito iluminador. Por otro lado, la segunda categoría geohistórica es resultado de los extremos en la narrativa del Occidente moderno, su identificación de

lo diverso tras constantes tensiones y contradicciones con aquellas sociedades condenadas de la tierra, reducidas al epíteto bien eufemístico de lo étnico.

A propósito de lo ulterior, esta identificación enunciada desde el Occidente que aludimos, estriba en circunscribir la amplia gama de lo *otro* dentro de la atmósfera societal dominante, es un desafío existente y agudizado que bien podríamos llamar una contradicción sociocultural, que se encuentra en permanente tensión. El desafío versa, por tanto, en asir las contradicciones socioculturales entre los muy variados contextos donde se den lugar estas dimensiones de los hechos sociales. Esta contradicción –guardando otras distinciones– posiciona, por un lado, los derechos étnicos que están asociados al ámbito de la particularidad frente a los derechos individuales, los cuales están vinculados al terreno de la universalidad liberal.

Vale decir que dicha contradicción es asimétrica y la tendencia es que el paisaje del sujeto moderno asume la diversidad con una destreza que, sin abandonar los intereses y propósitos constitutivos del capital, hacen de términos como la globalización la horma que incluya de forma universal las identidades susceptibles a la pluralidad, dejando de lado la problemática de subsanar la disolución de las diferencias contraídas históricamente. Por tanto, no sorprende que una crítica bosquejada frente al paradigma de la modernidad sirva de contexto para dar cuenta de forma crítica de un acontecimiento resultante de la tensión entre el neoliberalismo político y las formas locales de expresar la circulación del poder desde el paradigma de la pluripolaridad.

Ese proceso que exalta la diversidad, en el mismo movimiento pone cuellos de botella al tránsito de reivindicaciones y blindaje de las identidades que engulle bajo su mirada, ajustada con el “velo de la ignorancia” para facilitar lo que Díaz-Polanco llama la etnofagia entendida cual “«fundamento universal»





que proporciona el llamado ‘liberalismo igualitario’ rawlsiano (y su ‘justicia como equidad e imparcialidad’) corresponde la ‘maquinaria de la integración universal’, ávida ‘boca abierta’ del imperio, la etnofagia universal” (Díaz-Polanco 2016, 51). Este proceso, que apuesta al efecto cautivador de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista, en su fase imperial, de cara a los horizontes culturales que puedan ser susceptibles a su seducción gravitacional, es la fase preambular del multiculturalismo. Entendido este último en tanto ideología y teoría del manejo de la diferencia (Díaz-Polanco 2016, 52); esta perspectiva busca prescribir los límites de la tolerancia, cuya lógica persigue por otros medios al sustituir la política del etnocidio por el carisma de la etnofagia con la intención de hacer hincapié en la des-estructuración de las relaciones interétnicas, contribuyendo a la erosión de la memoria histórica y el tejido social de las identidades étnicas. Y en ese sentido, la alimentación y su proceso de producción –tanto en su acepción material e inmaterial– es objeto de tal proceso en su fase diferencial, así como administrativa.

En dichas fases, los pueblos integrados por sociedades campesinas e indígenas en su diversidad quedan sujetos a políticas que promueven por un lado la acumulación y exaltación de la diversidad, mientras que de forma simultánea y progresiva establecen las condiciones para la desposesión de sus saberes, así como de las prácticas para administrar las pautas para ejecutar un patrón en particular, que en este caso tiene que ver con los de producción y consumo de alimentos.

Permitirnos delinear de forma crítica las ideas y prácticas que signan al Occidente moderno nos permite: (1) tomar postura frente al ámbito de la alimentación, enriquecida con esa perspectiva, y (2) evidenciar su impacto en la diversidad de sociedades que, menos por el azar y más por razones históricas,

están en condición de resistencia frente la actual matriz de poder rotulado por el neoliberalismo político. Nos valemos aquí de hacer mención de la noción de colonialismo interno (intra-nacional) en tanto clave para asir los pliegues que tejen los procesos de construcción de soberanía alimentaria y a partir de ahí entender la complejidad de acontecimientos porosos y, por tanto, susceptibles al olvido, relativos a la disputa entre las distintas formas de encarnar el poder constituyente, frente al poder constituido y estatizante, propio del Estado-nación.

Ya sea que pertenezcan al norte o al sur global, estos últimos son propensos a manifestar eufemísticamente –o no– y en grados diferenciales, las particularidades del colonialismo interno dentro de sus territorios. Aquello señalado anteriormente permite entender las complejidades que hacen de un Estado-nacional como Venezuela, con todas sus distinciones que tienden hacia el progresismo, en un territorio cuya administración se halla en medio de una dinámica signada por la caricatura de “tira y encoje”.

Esta dinámica se evoca de la siguiente manera, por un lado, tenemos los ámbitos constitutivos, que son estructurantes en la medida que da vida a un Estado nacional, el cual promueve sus efectos estatizantes para tender hacia la perpetuidad sistémica en la usanza de la administración política del territorio, basada en hacer circular el resultado de las fuerzas productivas desde las periferias hacia los centros de poder promotores del multiculturalismo. Por otra parte, tenemos la estructuración de la revolución bolivariana –y la diversidad de identidades que persiguen la autonomía desde su piel pero en base a ese rótulo–, en tanto proceso sociopolítico con sus propias tensiones y contradicciones internas –siempre al escrutinio de la opinión política a sus distintas escalas– se disputa por la forma creativa, estratégica pero también riesgosa –por todo lo que se compromete al dar-



le cabida al error– en el marco de apostar a la transformación social en una forma diferente a la canónica para hacer circular el poder, sin perder el cuidado en mantener su rol dentro de la modulación actual del poder.

Esta última argumentación hace evocar las arenas de lo paradójico; no obstante, como el punto de vista crea el objeto (Saussure 1945, 36), nuestra apuesta nos hace percibir esta narrativa dentro de la topología de una banda de Moebius, para poner sobre ella la puesta en contraste y la salida de la paradoja, al tiempo que proyecta la problemática y la sugerencia de sus soluciones, solo posibles en el plano de lo ejecutable, tal y como lo hacen la organización comunal. Ya sea que esta venga definida por el proyecto político progresista de un Estado-nación o por la organización consuetudinaria de la herencia cultural de las sociedades marginales al Occidente moderno, estén o no bajo la cobertura de su patrón de dominio.



Contextos y lugares de las semillas en las agendas alimentarias

A la luz de lo expuesto, el debate sobre el lugar de las semillas en las políticas públicas relativas a ámbitos agudos, tales como la alimentación, es una cuestión abierta e irresoluble aun en términos de una suma no nula. Sobre este ámbito nos detendremos porque, en términos identitarios, “lo que uno come” es parte de “lo que uno es”. Sin embargo, los intereses políticos sobre los procesos alimentarios también arrojan claves sobre las asimetrías que separan a quienes enfrentan hambruna, de los pocos –en relación al grupo aludido– que aún pueden desperdiciar alimentos, siendo esta una de las características distintivas entre el norte y el sur global (ETCgroup 2014).

Estas consideraciones hacen que la comida, así como las semillas de las que derivan y las representaciones que de ellas se hagan, constituyan un campo de lucha (Amodio 2000, 2014), cuya proyección en instrumentos jurídicos da señas sobre los procesos de transformación social y cuya tendencia estriba en que tales procesos no marchan en conformidad a los intereses sujetos a la esfera estatizante dentro de los Estado-nacionales.

Vale mencionar que la preocupación por las semillas no es azarosa, puesto que desde distintos segmentos dentro del horizonte cultural y cruzado por los diferentes niveles de complejidad con que los sujetos enarbolan prácticas y saberes asociados a las semillas, suele haber conciencia de que quienes detentan su control ganan a su vez un control substancial sobre la cadena alimenticia. Esta dimensión elemental (Kloppenburger 2004, XV, 17-8, 297) nos permite hablar de producción, tanto en su acepción material, así como simbólica. Esto cobra relevancia, en vista de que en la actualidad representan la posibilidad inmediata en tanto herramienta tecnológica con un potencial adaptativo, tan basta como lo posibilite la configuración socio-histórica y territorial para que la diversidad de los pueblos pueda encarar la crisis agroalimentaria que se avizora en consecuencia a los efectos del cambio climático global (Ochoa 2017).

Por ello, vale señalar la postura de la legislatura en materia de semillas que entra en la escena con el inicio de la Revolución Verde. Su propósito responde a tecnologías políticas que versan sobre el manejo de la diversidad, cuyos contextos están devenidos por una atmósfera societal, donde el influjo del multiculturalismo y su poder colonizador no tiende a provenir ya más del Estado-nación, al menos, no hegemonícamente, sino que coge fuerza directamente de las empresas globales (Guss 2005).



Condiciones para la emergencia de las leyes de semillas

Las tendencias mundiales relativas a la legislación y gobernanza de los recursos genéticos del mundo se caracterizan por la captura corporativa, facilitada por una arquitectura global de legislación que trata a las semillas como propiedad privada. Ya sea por la emisión de derechos para los/as científicos/as que mejoran mediante la genética los materiales filogenéticos obteniendo por resultado una nueva variedad o por el registro obligatorio de las variedades bajo la categoría de “certificación” de las semillas para su comercialización de libre acceso al mercado, es decir sujeta a las semillas a la condición de una infracción consentida (González-Broquen 2015). Esta tendencia de la instrumentalización jurídica bien podría reducirse a un fenómeno que tributa al despojo de las semillas de quienes las han cultivado consuetudinariamente, las y los sujetos que dentro de la geometría del espacio han sido reducidos en tanto sociedad al ámbito de lo rural e incluso aun a *lo salvaje*; a partir de invisibilizar esas innovaciones tecnológicas y al mismo tiempo darles presencia y privilegio a otras innovaciones que pueden estar sujetas a la propiedad intelectual arbitrada desde la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que no solo es posible, sino que se resuelve hegemónicamente, resultado de las fricciones que resulta de la polifonía y su diversidad en el marco de las tensiones y contradicciones de las sociedades complejas.

La mercantilización y la fusión lograda por medio del biocontrol técnico y legal de las funciones reproductivas y propagativas de las semillas, hace que la inversión de capital privado en mejoramiento sea muy rentable, atrayendo intereses e inversionistas de empresas y corporaciones –basta con ver en la actualidad el potencial puje de la tecnología de edición genómica, recientemente



laureada con el Premio Nobel en Química, CRISPR/Cas9² y su aceptación en la Industria Europea de Semillas (ESA, por sus siglas en inglés)³, sin pasar por un riguroso proceso de evaluación y gobernanza propias de estas cuestiones. Las cuales presionan hacia estos fines a los gobiernos cuyas leyes no son armónicas con esta arquitectura global. En tal sentido, estas leyes de derecho de propiedad intelectual son una herramienta legal enmarcada en una tecnología política para despojar a los/as agricultores/as del control sobre sus semillas, en paralelo que legislan protocolos y procedimientos que apuntan hacia la certificación formal.

Para el caso de las semillas, estas leyes adoptaron la protección mediante los Derechos de Obtentores Vegetales, reconocido por el Convenio Internacional de la Unión para la Protección de Obtentores Vegetales (UPOV)⁴, la convención multilateral más importante relacionada con los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI) e innovación más desarrollo (I+D) en torno a los cultivos. Las versiones del 1972 y 1978 fueron adoptadas inicialmente por el norte global, no pasaría mucho para que cada vez más países del sur global fuesen obligados a suscribir el Convenio UPOV. Para cuando el sistema UPOV tuvo su versión 91, vino con una ofensiva jurídica para que fuese suscrita por los países del sur global.



² Ver en la nota de prensa titulada “Pioneers of revolutionary crispr gene editing win chemistry Nobel”, escrita por Heidi Ledford y Ewen Callaway en el año 2020 y publicada en *Nature News*, en <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02765-9>

³ Ver: Industria europea de las semillas, unánime a favor del CRISPR y su diferencia de los transgénicos, en <https://agroinformacion.com/la-industria-europea-de-las-semillas-unanime-a-favor-del-crispr-y-su-diferencia-de-los-transgenicos>

⁴ Ver dicho convenio en el sitio web de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV). http://www.upov.int/index_es.html

El sistema UPOV 91 guarda entre sus aspectos más críticos las protecciones de las obtenciones vegetales, que son equivalentes a una patente, y tiene como requisitos para la protección las características de novedad, homogeneidad, estabilidad y distinguibilidad, que solo es posible aplicarlos al fitomejoramiento convencional. A estos efectos desconoce los derechos y la posibilidad de protección de las variedades criollas y nativas desarrolladas por los/as agricultores/as.

A pesar de las presiones, los territorios del sur se habían visto reacios a adoptar el convenio UPOV 91, sucumbiendo aquellos territorios que han suscrito los Tratados de Libre Comercio (TLC) que, si tuvieron que suscribir el convenio UPOV 91, y las leyes de semillas que lo contengan; con excepción de Colombia, con cuya presión desde 2012 no solo aprobaron la derogación, sino que también en 2013 –producto del paro agrario– se deroga la resolución conocida como 9.70⁵, emitida en 2010, que básicamente criminalizaba a los/as agricultores/as por recoger sus semillas. Chile, Argentina y México formaron parte de los territorios que no pudieron suscribir (Vélez 2014, 12-3). Esto ha traído como consecuencia que en todos los países de la región se apliquen normas de semillas con diferentes alcances y ámbitos de acción. Por lo que la presión para que estos territorios homologuen sus leyes nacionales a los estándares internacionales es enérgica y exhaustiva, sin importar que vaya en detrimento de la pérdida de agrobiodiversidad y más en sus núcleos de origen.

Es preciso aquí acentuar que, a pesar de no haber suscrito nunca a la UPOV, Venezuela había estado siguiendo esencialmente el régimen de dere-



⁵ Ver la Resolución 9.70 en: <http://www.ica.gov.co/Normatividad/NormasIca/Resoluciones/2010/200R970.aspx>

chos de propiedad intelectual de la UPOV en virtud de su pertenencia a la Comunidad Andina de Naciones (CAN) desde 1973, guiada por la Decisión 345 de la CAN⁶ que establece el Régimen Común sobre la protección de los derechos de los obtentores de nuevas variedades vegetales, que se basaron en la UPOV. Sin embargo, una vez que Venezuela se retiró de la CAN en 2011, hasta la nueva Ley de Semillas de 2015, se apoyó en la Ley de Propiedad Industrial de 1955, que no permite patentes sobre semillas (Felicien 2016).

*Condiciones internas para la emergencia en 2015
de la Ley de Semillas en Venezuela*

Las tensiones y contradicciones que matizaron el 2015 estuvieron cargadas de eventos que podríamos discriminar por previsibles e inesperados. Dentro del rango de los eventos previsibles no sería difícil ubicar la caída en picada de los precios del petróleo, la escasez de alimentos generada por la polarización política, cuyo extremismo probaba sus límites para ejercer la violencia cada vez que la oportunidad estaba a flor de piel. Sin embargo, un evento inesperado tuvo lugar en la última sesión de la Asamblea Nacional de ese periodo. Se aprobó una nueva Ley de Semillas (AN 2015). Los movimientos agrarios y ecologistas de muchos países han aceptado que esta ley representa una ruptura radical con respecto a las tendencias mundiales prevaletentes en materia de legislación y gobernanza de semillas y una victoria inesperada en un panorama político por lo demás sombrío.



⁶ Se puede leer la Decisión 345 Régimen Común de Protección a los Derechos de los Obtentores de Variedades Vegetales, en: <http://www.sice.oas.org/trade/junac/decisiones/Dec345s.asp>



Los procesos detrás de esta aprobación pueden arrojar luces acerca de por qué significó una ruptura y distinción en relación a las leyes en la materia que la habían precedido en la nación, así como en la región e incluso a escala intercontinental. Basado en una reflexión, análisis y reconstrucción colectiva por parte de varios de quienes estuvieron involucrados de forma íntima en la campaña para una Venezuela Libre de Transgénicos, que luego transformó su nombre a la iniciativa Semillas del Pueblo, desde esta organización hemos segmentado el proceso en seis momentos que se seccionan en función al reordenamiento de las fuerzas en tensión y contradicción por parte de los grupos que encarnaban en sus trincheras la puja por el modelo de la agricultura industrializada, frente al paradigma de la agroecología (Felicien *et al.* 2018). Contienda que se agudizaba más en la medida que el perfil de la solución iba de la toma de conciencia sobre el impacto multidimensional que contraía el uso de transgénicos y el paquete tecnológico al que estaba sujeto, hasta la necesidad de reconstruir en la acción y con base en una organización hibridizable del poder constituyente.

SEGUNDA PARTE⁷

Momento 0: Fuerzas a ritmo distinto de cara a la unión

En este momento confluyen agentes pertenecientes a diversas corrientes (nacionales e internacionales) cuya sensibilidad tangible por las semillas se ve estimulada por la participación en el III Congreso de Diversidad Biológica, ce-

⁷ Para un abordaje que se sumerge en las porosidades, descrito también como “áreas grises” de este proceso, desde una perspectiva más íntima, revisar Felicien *et al.* (2018).

lebrado en mayo de 2012 en el estado de Cojedes, Venezuela, y auspiciado por la Oficina Nacional de Diversidad Biológica (ONDB)⁸, adscrita al Ministerio del Ambiente. La importancia de este evento radicó por la inclusión en el enfoque del rescate de variedades de semillas locales, además de una amplia participación de movimientos sociales proveniente de zonas urbanas, así como rurales.

Otro evento clave fue el encuentro por el Festival Internacional de la Semilla Campesina, celebrado desde el 2005 en Monte Carmelo, población de comunidades campesinas ubicada en el estado Lara, Venezuela, entre los días 27 y 29 –Día Nacional de la Semilla Campesina– de octubre del mismo año, apoyado por el Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas (INIA)⁹. De su declaración (Declaración de Monte Carmelo 2012), emergerían la Red de Guardianes de Semillas, así como la campaña para una Venezuela Libre de Transgénicos, producto de las discusiones que venía teniendo en ese mismo mes la Asamblea Nacional¹⁰ sobre la discusión de una nueva ley de semillas, con el interés de que la campaña naciente tuviese una participación colectiva de ese proceso en tanto rótulo aglutinador de movimientos sociales, así como también a grupos de ciudadanos/as involucrados/as en el proceso de construcción de la Ley de Semillas.

A modo de contorno del escenario están dos elementos a destacar. El primero tiene que ver con el apoyo de instituciones estatales, cuyos/as integran-



⁸ Ver: Estrategia Nacional para la Conservación de la Diversidad Biológica 2010-2020 y su Plan de Acción Nacional (2012).

⁹ Esta institución es el centro de referencia en sanidad vegetal y animal de más relevancia en el país, contribuyendo como ente asesor del Ejecutivo nacional en cuestiones fitosanitarias.

¹⁰ La Asamblea Nacional es la sede del poder legislativo venezolano y está organizada según lo ordenado por el Art. 186 hasta el Art. 224 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 (ANC 2000).

tes sensibilizados/as por el paradigma de la agroecología supuso una oportunidad para hacer alianzas entre servidoras/es públicas/es y los distintos sectores del poder popular. Esto no suponía olvidar los antecedentes de las mencionadas instituciones estatales en su acoplamiento a las políticas multilaterales respecto a la producción de semillas, más si implicaban oportunidades para fortalecer el proceso iniciado. Por otro lado, y no menos importante, nos encontramos en el 2012 con el revés del presidente venezolano Hugo Rafael Chávez Frías, referente de liderazgo para movimientos sociales, así como para delegadas/os y organizaciones afuera de las fronteras nacionales. Su desaparición física supondría un obstáculo por no haberse concretado su postura frente a los Organismos Modificados Genéticamente (OMG) en un marco legal para proteger a los movimientos sociales no solo de hecho, sino que dicha protección decantara en las formas jurídicas.

*Momento 1: Hacia la toma de conciencia de cara
al ejercicio del poder: debates sobre los OMG*

En este momento, ya iniciado el 2013 se puede hablar de la formación de la identidad colectiva de la campaña cuyo rótulo versaba de la siguiente manera: “Venezuela Libre de Transgénicos”. Se manifiesta de entrada con una posición clara dentro de la esfera pública, a partir de la participación en medios digitales, en paralelo a la construcción de insumos que nutrieran la identidad de la campaña. Estimulada por un sentido que estuvo cargado de energía y urgencia –acelerada, vale confesar, a razón de la muerte del presidente Hugo Chávez–, la campaña fue el espacio de encuentro y agitación organizada que hacía de bisagra entre movimientos sociales y activistas, fuesen del lindero urbano o



del campo. En ambos casos, estaba aglutinada por parte de estudiantes, campesinos/as, profesionales de la agroecología, activistas por los derechos del horizonte vinculante a la sexo-género-diversidad y movimientos de medios audiovisuales alternativos. De ahí que se llevara a cabo la primera jornada mundial contra Monsanto, donde se recogieron firmas y comunicados. También se participó en la Comisión Permanente de Finanzas y Desarrollo Económico de la Asamblea Nacional (AN). En el IV Congreso de Diversidad Biológica tuvo lugar una sesión de trabajo donde se aportaría a con la nutrición del objeto de la ley en construcción.

Los espacios de participación mencionados sirvieron para poner sobre la mesa cuestiones que despejaban el panorama a recorrer, en esfuerzo permanente por mantener nucleada la identidad e intereses de quienes integraban las coordinaciones de la campaña. Tal como si de varios hilos conductores se tratase, nucleaba a la campaña de ciertas nociones que estaban sujetándose a consenso. Vale mencionar la concepción de soberanía alimentaria a la que apostamos, que coincide en gran parte con los principios que sostienen movimientos sociales de escala internacional, en el sentido de que apoyan los procesos de agricultura local, por su potencial de adaptabilidad y resiliencia por menorizada en contraposición al paradigma de la agricultura industrializada y monocultivadora. De ahí se desprende un detalle determinante para la cuestión, este implicó en realizar un enfoque que resultara en la vinculación de los sectores populares con el control del sistema alimentario en tanto condición para tejer el discurso de una posible soberanía alimentaria.

Esta postura implica ensanchar el compás de poder entre-medio a sectores populares organizados. Aquello deja en evidencia cuestiones varias; la primera de ellas tiene que ver con el rol y el impacto de esta postura respecto



de los múltiples sectores populares que no están organizados, también sobre aquellos sectores que no quieren estarlo, sino que quieren ser organizados y a quienes están en vías de consolidar sus procesos organizativos; por otro lado, esta postura deja en evidencia los intereses estatizantes emanados desde las intenciones de Estado, cuya necesidad de soberanía alimentaria tiene previsto responder cuestiones de escalas nacional, obviando por cuestiones propias de escalas las oportunidades de una perspectiva sensible a la polifonía de lo local. Estas necesidades de Estado, por su acoplamiento histórico con el resto de Estados nacionales, tienden a corresponder al lindero del colonialismo, lo que pasa por la invisibilización aludida.



Es pues, sobre este mosaico –que de entrada parece algo inconexo– que precisamente emerge la necesidad de construir una postura sobre la soberanía alimentaria, en el cual la campaña despliega su postura en el debate. Con el apoyo muy influyente de los medios alternativos de comunicación se pudo colectivizar en el imaginario la primera declaración que hiciera Chávez sobre los OMG que invocaba a una “Venezuela Libre de Transgénicos”. Este registro motivó que el diseño de la campaña fuese una imagen de Chávez con sombrero que llevara en sus manos un machete y una mazorca de maíz para transmitir a quien no le quedara claro y de manera de recordar a diversos sectores del chavismo que, en su discurso, el presidente Chávez era empecinadamente pro-campesino y anti-transgénicos. Quedó manifiesta así la representación de la campaña y marcada la dinámica de su identidad.

En un segundo orden, estas representaciones de las que se valió la campaña tenía la intención de catalizar el debate sobre los OMG que estaba al borde de precipitarse. Aquello se puso de manifiesto en mayo del 2013 en la primera concentración mundial en contra de Monsanto. Se aprovechó esa concentración

para hacer del conocimiento público que dentro de la AN se llevaba a cabo las discusiones sobre una nueva Ley de Semillas con la intención de hacer en la misma concentración un llamado a este Poder Legislativo nacional sobre la relevancia de la participación del poder popular en el proceso de construcción de esa ley y la importancia de que fuese irrestrictamente anti-OMG. Para estos fines, ya se contaba con una copia de la Declaración de Monte Carmelo (2012), un informe sobre el impacto de los OMG y una compilación de firmas, sumado a una declaratoria del día mundial contra Monsanto que, sumado al ferviente deseo de participar y ejercer el derecho del poder constituyente, la campaña fue llamada a participar en las actividades sucesivas de la Subcomisión de Desarrollo Agroalimentario, instancia directamente responsable de la ley; la misma estaba adscrita a la Comisión Permanente de Finanzas y Desarrollo presidida por Ricardo Sanguino¹¹. No haber atendido el mensaje del poder popular habría puesto en tela de juicio la legitimidad de una AN que en su mayoría era para ese momento de estirpe *chavista* en su gran mayoría. Este momento desplegó varias rutas de trabajo a trazar, lo que implicó una crecida en términos de metas, a las que el músculo organizativo por parte de la campaña estaba con la oportunidad de hacer frente.



Momento 2: De la interpelación y fusión en el poder legislativo a la transformación de la ley popular

Fue en este momento cuando arranca el recorrido hacia el debate popular vinculante. En esas circunstancias y de forma paralela –como si se tratara

¹¹ Diputado por el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), presidente en ese momento de la comisión en cuestión dentro de la AN entre los períodos 2010-2015.

de una agenda independiente, con intereses bien definidos– también apareció una pre-forma del proyecto de ley promovido por servidores/as de la misma Asamblea Nacional (AN). Ahondar en esto implica nutrir el contexto de forma substancial y eso pasa por enunciar las maneras en las que pueden ser creadas leyes en el territorio; las formas a saber son legislativas, ejecutivas y populares.

Si se asomaba que la iniciativa de la Ley de Semillas era de corte legislativo ya no quedaba duda. Dentro de la AN el proceso de aterrizar las ideas al plano normativo del derecho pasaba por una comisión técnica encargada de establecer la conceptualización básica de la ley; de la compilación anterior se pasaba a lo que se conoce como “primera discusión”; al aprobarse esa discusión, se llevaba a cabo la fase de redacción de la ley; de ahí resultaba un proyecto de ley susceptible –aunque no de forma obligatoria– a un proceso de consulta pública. Al cabo de la cual, dentro de una sesión plenaria de la AN, es examinada en detalle para su rechazo o aprobación.

Fue a un día antes de que tuviera lugar “la primera discusión” que las/os integrantes de la campaña se dan por enteradas/os de la fecha de discusión, que ya contaba con un borrador –facilitado por un aliado que aparentemente participaba de la redacción, pero que había quedado por fuera de la participación en ese primer bosquejo– versado en la emisión de patentes para las formas de vida, además de contener lagunas para la legalización de OMG, sin rastro de mecanismo alguno para la participación popular. Este momento puso en evidencia que la discrepancia de intereses –tanto de las/os activistas y militantes, así como las/os integrantes de la AN– no estaban alineados políticamente, a pesar de identificarse ambos dentro del proceso de la revolución bolivariana, tal escenario hacía de la espera de una garantía basada en las alianzas políticas dentro de la AN un riesgo. Esto provocó protesta en forma de movilización,



emisión de comunicados, recaudos de firmas; e implicó la necesidad de nutrir las alianzas, incluso con los partidos políticos.

La agitación en cuestión implicó el despliegue de un espacio para la negociación dentro de la AN con una alianza diferenciada. Perfiles encarnados por la figura de Blanca Eekhout y José Alfredo Ureña¹² ilustran esa diferencia entre aliadas/os parlamentarias/as. En un primer término, el perfil de la parlamentaria está caracterizado por asumir múltiples roles dentro de la geometría del poder chavista. En ese momento se destacaba de segunda vicepresidenta de la AN, pero también hacía vida dentro de la dirección del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) y, a modo de telón de fondo, ella venía respaldada por un movimiento social de medios alternativos. En segundo término, el perfil del segundo parlamentario, nutrido por una carrera de técnico agrícola convencional –entraba en contraste con el historial de la parlamentaria–, asumía por entonces la presidencia de la subcomisión de Desarrollo Agroalimentario. La evocación a las trayectorias diferenciadas de estos aliados en este espacio representó divisiones importantes que influirían en el ritmo del proceso.



Momento 3: Consulta pública versus debate popular constituyente

De las negociaciones planteadas surgió una agenda basada en una serie de reuniones públicas. Este momento se caracterizó por las luchas que se dieron entre las diversas expresiones del poder popular organizado y el poder constituido por el cumplimiento de los acuerdos sostenidos en el momento ulterior. La primera reunión en el marco de los acuerdos tuvo lugar en Monte

¹² Ambos del PSUV.

Carmelo, estado Lara, el 28 y 29 de octubre de 2013, justo a un año de la declaración y el lanzamiento oficial de la campaña. La misma sería organizada conjuntamente entre la Asamblea Nacional (AN) y los movimientos que nucleaban la campaña. La toma de control estuvo modulada por movimientos sociales, ello provocó que no volviera a darse una reunión de esa naturaleza, producto de que la narrativa del “parlamento de calle”, rótulo con el cual habían salido en campaña, varios de las/os diputadas/os, entre las/os cuales estaban quienes asistieran a la discusión, no fue honrada con el ejemplo de su ejecución. Aquello provocó la escisión de recorridos, donde uno se caracterizaba por ser una serie de consultas públicas organizadas por la AN, y el otro, un debate constante organizado por movimientos sociales en alianza con las/os agentes y servidoras/os e instituciones del Estado.

En el primero de los casos, las consultas públicas se daban bajo condiciones convencionales propias del poder constituido, muy poco acoplables con los movimientos sociales urbanos y campesinos, así como con el rincón donde las sociedades extra-occidentales son reducidas a lo étnico y que por tanto activaban el ámbito estatizante del Estado. Los efectos de estas consultas iban a parar –llevadas de la mano con la racionalidad del colonialismo interno– al lindero de la etnofagia en tanto tejido de la matriz cultural, donde las demandas de una transformación social en la agenda de políticas relativas a la producción de alimentos y la transformación social eran engullidas por la razón del Estado moderno y sus agentes que restaban importancia a las medidas defensivas propuestas por las/os integrantes de la campaña. No obstante, esos espacios no fueron desatendidos por representaciones de la campaña.

El otro recorrido, el de los debates propiciados por el poder constituyente cuyo propósito inicial tenía por objetivo plantear propuestas defensivas al



proyecto de ley previo a su segunda discusión por parte de los movimientos sociales para prohibir los OMG, dio pie para articular una plataforma que se desplegaría a escala nacional, a fin de contribuir desde la contextualización de sus territorios. Este recorrido nutrió la articulación para tomar conciencia no solo de las medidas defensivas que debía contener la ley, sino que también se escalaba la preocupación y ocupación para qué debe ser la ley y más importante aún, para quién debe estar escrita. Aquello le daría un tono polifónico al debate y supondría, si bien no una salida al bucle multiculturalista en el proceso, sí una muy atinada resistencia frente al paradigma multicultural en materia de reconocimiento en tanto sujetos de derechos abriendo el abanico hacia las reivindicaciones en las dimensiones socioeconómicas.

En suma, entre 2013 y 2014 estos recorridos implicaron por la vía popular siete debates nacionales y varios debates locales en seis estados y en el distrito capital; de forma simultánea la AN introdujo cinco consultas públicas en cinco estados diferentes. Como resultado de ese escenario, el equipo de la Subcomisión de Desarrollo Agroalimentario organizó un grupo de trabajo para resolver los objetivos y la estructura de la ley, aprobados en octubre de 2014 al reingresar a la primera discusión. A pesar de los acuerdos llegados entre las/os activistas de la campaña y las/os integrantes de la AN, los intereses de las/os últimas/os pasaron por los de las/os primeras/os, agregando contenido no discutido en el último momento. Así, por ejemplo, mientras que se prohibía los OMG la cuestión sobre patentes, poder y control en la certificación e inspección de semillas campesinas seguían siendo irresolubles en la versión de la AN. De los debates populares, sin embargo, la compilación de problemáticas comunes hizo posible un horizonte de soluciones de corte más radical, haciendo hincapié en los mecanismos para garantizar la participación popular a par-



tir de diversas escalas de seguimiento, control y gobernanza e incluyendo una resolución jurídica para la coexistencia del sistema de certificación formal de semillas, en paralelo al reconocimiento de las semillas producidas por prácticas y saberes no reconocidos por este sistema de certificación formal.

Menos por confabulaciones personales que por la turbulencia que supone atravesar por un proceso de carácter “sui generis”, es conveniente tomar conciencia de un detalle angular, nos referimos al bucle estatizante respecto al cual las dinámicas dentro de la AN tendían a edulcorar las iniciativas prestas a nutrir el proyecto de ley. Era necesario apostar a reconfigurar el engrase de dentro de la cadena orgánica del proceso, a partir de la licencia del poder constituyente, cuya función precisamente versa en velar porque se haga seguimiento del proceso.

Esta brecha entre ambos recorridos no solo ilustra esa fase del proceso, sino que, yendo más allá, hizo evidente que los aportes enriquecidos de los debates, cristalizados en las consultas públicas, no aparecían incorporados en la redacción preliminar de la ley por la AN. Esta situación puso en alerta a las/os activistas de la campaña, lo que resultó con la escritura de su propia versión de la ley, artículo por artículo. La propuesta en cuestión integraba un sistema “sui generis” que incluía de forma diferenciada un apartado para semillas certificadas y un apartado para el manejo de semillas manipuladas fuera de la cobertura de la certificación. En particular este último apartado concierne a las comunidades localizadas de las sociedades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Para efectos de este caso, la omisión del seguimiento estaba provocada por el manejo dado a los procesos jurídicos relativos al ámbito de la particularidad tanto como al de la universalidad, es decir, de la alimentación en tanto política pública permeada por todas las escalas que se puedan segmentar a partir de la nacional.



Momento 4: Agendas en conflicto, leyes en conflicto

Al cabo de este momento, teníamos dos propuestas de ley. Sin embargo, aparte de la Asamblea Nacional (AN) y la campaña Venezuela Libre de Transgénicos, había organizaciones muy al pendiente de los acontecimientos en desarrollo; es el caso de FEDEAGRO¹³ y del INIA, cuyos líderes habían mantenido el seguimiento a las consultas públicas con sus propuestas acordes a sus intereses y agendas, por lo que no sorprendería que manejaran también sus propias versiones del proyecto de ley. Esto nos deja al inicio del 2015 con cuatro propuestas de ley, que, al mirarlas de cerca, daban cuenta de áreas distintas de enfoque.

Uno de estos enfoques iba desde inyectarles fuerza a las instituciones aunado a la inclusión de nuevas formas de producción, así como el manejo de las semillas en manos de las/os agricultora/es en sujeción al financiamiento y el control del Estado. Tal enfoque podría verse en las propuestas derivadas tanto de la AN como del INIA, que hicieron hincapié en la creación de nuevas instituciones del Estado para el control, la inspección y la autorización de todos los asuntos relacionados con las semillas certificadas y las semillas en poder de las/os agricultoras/es. Ambos también prohibieron los OMG y dieron un guiño al poder popular.

La versión de la ley promovida por FEDEAGRO –en respaldo con otras 26 asociaciones de grandes productores, junto a dos escuelas públicas de agronomía–, producto de una recomendación del parlamentario Ureña, procuraba hacer hincapié en la investigación para el mejoramiento genético a través de la



¹³ Nombre con el que se conoce a la Confederación de Asociaciones de Productores Agropecuarios de Venezuela, la confederación de grandes y medianos productores más importante del país.

ingeniería genética como punta de lanza de la biotecnología moderna, por lo que no era de esperar que apostara a los derechos de obtentor para catalizar la inversión privada mediante la promoción de la propiedad intelectual.

Las versiones descritas previamente entran en grados diferenciales de distinción con respecto al articulado resultante del proceso de debate constituyente. Este último estuvo centrado en la visibilización y protagonismo de sujetos que otrora habían quedado solapados por la política universalizante del derecho. Esto impactó obviamente en la redistribución del control de los recursos genéticos y la circulación del poder de la ley por el reconocimiento de los derechos de las/os agricultoras/es. Tal propuesta marcó el reconocimiento de nuevos ámbitos en el sistema nacional de semillas, así como el reconocimiento de las diversas formas de organización popular del territorio y sus sistemas de producción en paralelo con agentes que tributaban al convencional sistema de certificación y control de calidad de semillas.

En todo el recorrido hasta entonces, la campaña se había hecho de un impacto simbólico relevante que, si bien se había aglutinado en unos tres años, era el resultado de distintas corrientes de resistencia que habían encontrado en esta causa la oportunidad de renovarse por una cuestión que hacía de hilo conductor a los intereses de todas/os las/os implicadas/os en la alimentación. Este precedente hizo que a la campaña se le sumaran aliadas/os y cada vez más se adscribían agentes que participaban dentro del aparataje del Estado, lo que decantó la campaña en un canal de legitimación para discutir en condición de igualdad frente a agentes estatales en instancias institucionalmente competentes. Es justo decir que las divisiones antes señaladas también encontraron oportunidad de profundización.



Lo dicho se cristalizó a partir de un acontecimiento que se basó en el reemplazo del Ministerio del Ambiente por el Ministerio de Ecosocialismo y Agua. La mencionada Oficina Nacional de Diversidad Biológica (ONDB) quedó adscrita a este ministerio y las/os aliadas/os de la ONDB involucrados en el Congreso de Diversidad Biológica quedaron responsables de altos cargos dentro del ministerio; aquello permitiría viabilizar que el Congreso de Diversidad Biológica del 2015 fuese organizado por los propios movimientos sociales bajo el rótulo *semillas para la vida y la soberanía alimentaria*. Dicho antecedente es importante citarlo, porque ello permitió formas asociativas entre las/os integrantes de la campaña, el Ministerio de Ecosocialismo y Aguas, el Ministerio de Agricultura –a través del INIA– junto a la AN, para llegar al consenso sobre el articulado final. Sobre ese escenario se permitió la discusión de la ley artículo por artículo, con mayor dificultad para tratar unos que otros. En ese contexto las/os integrantes de la AN colaboraron con las referencias legislativas existentes y fueron mediadoras/es respecto al lenguaje jurídico. Una de las discusiones más polémicas estuvo circundando sobre la propuesta de usar licencias libres –inspiradas en el código abierto del software libre– cuyo propósito versaba en reconocer y proteger sin privatizar, frente a las patentes, lo que resultó un fallo a favor de la argumentación de la campaña debido a que en Venezuela patentar formas de vida es inconstitucional. Respecto a la certificación especial –que difiere de la comercial– para las variedades locales, indígenas, campesinas y afrodescendientes, el debate concluyó en que estuviese abierta la posibilidad sin ponderarle un carácter obligatorio. En síntesis, podríamos decir que la versión del proyecto de ley de FEDEAGRO estuvo virtualmente fuera del proceso por hallar inconstitucional muchas de sus partes, lo que produjo que la versión resultante respaldara a las/os productoras/es sin dejar de estar



centrada en las semillas comerciales, lo que supuso una combinación entre las versiones del INIA y la campaña.

Tomar conciencia de la realidad dinámica y diversa de las/os productoras/es hizo a las/os personas y colectividades involucradas en la campaña resolver en sus debates internos integrar –de forma compartimentada para su tratamiento diferenciado– el sistema de certificación formal, así como la diversidad de sistemas nativos/locales en una misma ley. En parte porque en la realidad de las/os productoras/es, muchas/os realizan la actualización de prácticas y saberes basados en ambos sistemas de certificación. Lo que hace de este escenario de dependencia a semillas foráneas/importadas uno de difícil ruptura sin pasar por una turbulenta transición, la cual proyecta en su articulado esa ley.



Momento 5: Paso en el último momento

Este momento estuvo cargado por la incertidumbre y la zozobra, de no saber hasta dónde llegaría la tensión, agudizada por la escasez de alimentos, mientras paradójicamente el parto por la Ley de Semillas había sido pensado para darle unas reglas del juego, por así decirlo, al problema de la escasez que por entonces se sentía más y más en el grueso de la población. Claro que eso no *era cosa de soplar y hacer botella*, pues la incertidumbre era lo que impregnaba la atmósfera por entonces.

No obstante, al hacerse los anuncios de los resultados electorales del poder legislativo realizado el 6 de diciembre de 2015 (triunfo de la oposición al gobierno bolivariano), se produjo una salida espontánea de los movimientos de base más radicales de la revolución bolivariana, que se reunieron frente al palacio presidencial en apoyo al presidente Nicolás Maduro para reafirmar

que lo logrado desde el poder popular no se viera afectado, al tiempo que se pedía a la administración del presidente que prestase atención de seguir con el programa de gobierno. El resultado de esa concentración fue una asamblea popular improvisada con el presidente, quien se unió a la concentración para el diálogo y la reflexión del momento histórico que acontecía. En dicho espacio de discusión estuvieron varias/os integrantes de la campaña que en su derecho de palabra se dirigieron al presidente Maduro para exigir que la “deuda” pendiente de las elecciones fuese resarcida con la aprobación de las leyes pendientes por decretar en la Asamblea Nacional (AN) que incluía la Ley de Semillas, la cual contaba con retrasos para su aprobación.

El sentido de urgencia volvía a hacerse sentir y este revés electoral hizo de la espiral de incertidumbre un resorte para impulsar la Ley de Semillas (como en el 2013 lo hiciera la ausencia de Chávez) para energizar la campaña. El resultado fue la aprobación de la ley literalmente en el último momento, en la sesión del 23 de diciembre de 2015. De ahí que la publicación en la Gaceta Oficial con fecha del 28 de diciembre de 2015, y con el número N° 6.207, tuvo que esperar tres meses para entrar el corpus jurídico a ser una ley totalmente vinculante. Antes de que entrara en vigencia varias instituciones comenzaban a asumir sus roles en relación con la implementación de la ley, la campaña también lo hacía con sus propios ritmos y capacidades. De forma paralela, la nueva dirigencia dentro de la AN, de mayoría opositora al chavismo, también comenzó a actuar, pero en contra de la ley, al poco tiempo de instalarse. Es necesario resaltar que, luego de aprobarse la ley –entrando el 2016–, una nueva cartera ministerial fue creada bajo el nombre de Ministerio de Agricultura Urbana, el cual, a pesar de las turbulencias encarnadas de sus funciones al inicio de esta institución –por razo-



nes que exceden los límites de abordaje del presente texto–, tejió relaciones de alianzas para la ejecutar las fases piloto de la ley.

*Momento 6: En la oleada que nos hace transitar
reiteradamente a las bases*

Este momento de pos-promulgación da cuenta de los esfuerzos realizados para tender puentes entre la brecha que existe en el derecho, entre lo declarativo y la ejecutabilidad de los mecanismos diseñados y contemplados en la ley. Esta vez la campaña se movía ahora bajo la bandera de la red Semillas del Pueblo. La pauta se marcaba a partir de una serie de actividades que se convino en llamar la comunalización de la Ley de Semillas, en tanto estrategia para hacer posible la implementación del texto legal con los apoyos disponibles hasta ese entonces.

En el 2016 el proceso de comunalización implicó el despliegue por cuatro regiones del país, donde se desarrollaron por varios días talleres que brindaban un vaso comunicante potable, es decir, información tanto útil como importante para la apropiación de la ley, con la identificación y uso práctico sus aspectos claves. La participación durante los mismos fue de aproximadamente cuatrocientas personas pertenecientes a ochenta grupos diferentes. La intención de articular el contenido de la ley a los territorios con sus sujetos tenía por objetivo aprovechar la organización popular para la producción local de semillas, reconocer las redes en las que están insertas/os quienes producen para identificar junto con ellas/os las capacidades, así como las limitaciones para la producción de semillas en distintas regiones. La organización sistemática de la comunalización era pujar para darle cabida a lo que se llama el Plan Popular de Semillas.



Este, lejos de ser una planificación para delegar gestiones, dio cuenta de una fase dentro del proceso para poner en práctica y optimizar lo que de hecho sucede en los territorios de producción de alimentos a pequeña y mediana escala –solo que con el viento en contra– para que fuese cruzado con lo que recién fue alcanzado mediante la lucha jurídica para tener margen de movilidad en las distintas escalas vinculantes de la ley. Entonces quedaba ahora defenderlo, porque la meta a la que se aspiraba con la aprobación de la Ley de Semillas se transformaba en el inicio del recorrido para darle viabilidad ejecutable a la ley. Reiteramos, pues, que el objetivo perseguido empieza a partir de consolidar un circuito de producción de semillas que esté nutrido por productoras/es agrícolas a pequeña y mediana escala en todo el país para consolidar –a modo de meta– diversas fuentes de producción locales cuyos esfuerzos orbiten alrededor de las semillas.

Para entonces, las/os integrantes activas/os de Semillas del Pueblo eran quienes hacían vida en el proceso de comunalización y la fase piloto del Plan Popular de Semillas, junto a las/os participantes de las comunidades en sus territorios, a modo de respuesta a los cuellos de botella que se enfrentaban en el territorio nacional. Si bien estos mecanismos de respuesta han sido posible por las alianzas tejidas que acompañan el proceso en las que otras/os agentes pertenecientes a la campaña contribuyeron –en su apogeo prestaban apoyo desde otros flancos que van desde quienes se han centrado en procesos de corte más institucionales, como es el caso de la Comisión Nacional de Semillas, integrada por agentes del Estado, así como por representantes de base–, no es poca cosa los horizontes pendientes para dar con ese rincón donde la soberanía alimentaria tiene un asidero concreto.





Esta dinámica intensificó la agenda contra la ley de los representantes vicarios del agronegocio. Dentro de los argumentos en contra de la ley estaban aquellos basados en que su redacción apostaba a ser anti-biotecnológica –restringida esta acepción al campo de la ingeniería genética, mientras que la ley se basa en la definición de biotecnología acordada en el protocolo de Cartagena (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica 2000)–, que era anticientífica y, por último, que su articulado tenía un sesgo en fallo hacia los sistemas de semillas locales –a sabiendas de que la ley tiene un sistema diferenciado para el control de las semillas comerciales y de aquellas controladas localmente. Frente a esta retórica, diversas/os integrantes de la comunidad científica, acompañados por integrantes de la sociedad civil de veintiocho países, suscribieron una carta en apoyo a la ley ratificando su integridad científica en mayo de 2016¹⁴. Los flancos para proteger la ley –aparte de los cubiertos desde el músculo organizativo de la campaña y sus alianzas– se han construidos a través de sus mecanismos de viabilización e implementación con los que se apuesta a avanzar en términos de legitimación y de permanencia en los territorios locales.

¹⁴ Declaratoria de solidaridad que ha recibido el reconocimiento de más de doscientos movimientos sociales, investigadores y académicos de veintiocho países sobre el contenido innovador de esta ley. Disponible en: <https://semilladelpueblov.wixsite.com/semillasdelpueblo/otros>

A MODO DE CONCLUSIÓN: RITMOS Y DESAFÍOS POR LA COMPOSICIÓN DEL IMAGINARIO Y LA NECESIDAD DE SOBERANÍA ALIMENTA

La pugna de representaciones sobre las semillas y su rol dentro de la política pública se bandea entre lo particularista y lo universalista, encarnado en el caso que nos ocupa por las sociedades cuyas identidades están restringidas a lo étnico y aquellas sociedades cuyas identidades extremadamente nacionales –que, para el caso venezolano no suele ubicar sus orígenes más allá de la piedra angular que supone la cronología republicana– dan cuenta de los privilegios adquiridos (que hacen de amortiguador ante la tensión de clases), frente a los derechos que en su deseo por materializarse pasan primero por una serie de intentos fallidos para quienes asumen una identidad étnica marcada e históricamente rastreable.

Esto no quiere decir, por supuesto, que un warao o un campesino andino no puedan sentirse venezolanos; mas sí implica que las personas de la canoa o las/os parameras/os no puedan asumir su venezolanidad sin antes asumirse como integrantes de la sociedad warao o campesina respectivamente. Todo esto dentro de la constante tensión relacional y contingente que constituye las identidades. Sin embargo, para aquellas/os que discrepen del ideal nacional esencialista el costo puede pasarse, además de la discriminación y escarnio, por las mostrificaciones que resaltan el comportamiento no patriótico e inclusive de sedición.

De ahí deriva el riesgo de llevar a cabo una campaña que apostó por contribuir de forma participativa en los procesos de soberanía alimentaria. Lo que aumenta su complejidad si se guardan ciertas distinciones con la visión y la





perspectiva de escala que dejan entrever los intereses nacionales. Así pues, los resultados –podríamos afirmar de forma preliminar– están basados en la dramatización consciente de las distintas comunidades y sociedades que junto a sus culturas forman parte del mosaico inconexo que compone el horizonte cultural relativo a Venezuela. Esta estrategia fue reorientada al ritmo que las formas de las tácticas iban encarnando en cada espacio y momento, al punto de poder afirmar, más allá de la recursividad retórica, que ello delineó la forma de lucha en cada una de las dimensiones en la que fue disputada. Esta dramatización se enarbola con la intención de visibilizar las formas nativas de producción y argumentar que, antes de ser un impedimento a la modernización y progreso, tal esfuerzo contribuye al desarrollo de ejecutar formas jurídicas que correspondan con las necesidades del territorio sin obviar a las/os sujetos que participan de él e integrando a esa perspectiva el sistema de certificación formal.

Hay que recordar que la gesta de la campaña se contrapone a la agenda de las representaciones vicarias del agronegocio, por lo que las implicaciones de una labor exhaustiva por parte de quienes han asumido la etnicidad en tanto ese sentido adquirido no es poca cosa, si tomamos en cuenta que hace veinticinco años no había transgénicos sembrados comercialmente, así como tampoco existía la Organización Mundial de Comercio (OMC) que hizo de embudo para engullir toda la agricultura a las reglas del comercio, al tiempo que potenciaba la concentración corporativa expresada en la proporción de menos empresas. Esta proporción implicaría que el mercado agroalimentario superara antes de acabar la primera década del milenio al mercado energético. Dicha intensificación se puso de manifiesto en el contexto venezolano en la medida en que los sectores aliados de FEDEAGRO aprovecharon los nuevos

espacios abiertos por la Asamblea Nacional y su orientación política de cara al período 2016-2021. Aquella se ilustra en el proceso de discusión de la ley, iniciado por la Comisión de Ciencia y Tecnología en alianza con el sector privado. La excusa les avivó deseos para dirigir el debate y la revisión de la ley, y así armonizarla con las tendencias globales de las leyes y tratados sobre semillas.

De cara a este escenario, que se complejiza más si agregamos a los hechos el hito donde nace la Asamblea Nacional Constituyente como un contorno más al patrón de nuestro contexto actual, hemos dicho ya que los resultados parciales de este proceso pueden entenderse también como los ritmos particularizados en los que las experiencias vinculadas a la construcción de la ley se integran en esfuerzos que van desde el incremento de la producción hasta la optimización en la distribución de variedades de semillas. El caso particular de mayor promoción de las variedades de papas nativas ilustra lo que trata de producir el circuito en cuestión que viabiliza la ley para el caso de la región andina. Otro ejemplo es el de la puesta en red de las cooperativas agrícolas y pequeñas/os productoras/es, cuyos procesos productivos, resultantes de los intentos de hacer cumplir la reforma agraria, encontraron en la atmósfera que prescribe la ley las condiciones para que las prácticas de intercambios, así como otros esfuerzos orbitales a las semillas, puedan pasar de ser tildados de ilegales o sujetos a estandarizaciones restrictivas a prácticas legales, es decir que se ha estimulado y aupado la proliferación de espacios de intercambio – estén ubicados en la regiones urbanas, periurbana o las rurales– que hacen de microcentros de biodiversidad y que estimulen la prosperidad en términos adaptativos frente a los tiempos que se encarnan actualmente en la región.

En este sentido, nos parece lícito hablar de la velocidad de la lucha en tanto bisagra que da cuenta de las coordenadas entre los contextos hegemóni-



cos y subalternos, al menos para las sociedades restringidas a grupos étnicos desde la perspectiva del control cultural (Bonfil Batalla 1989). Esto con la intención de dar cuenta de los procesos de anomalía en las tendencias históricas enfocadas dentro de los procesos de la larga duración, como son las luchas con resultados victoriosos por parte de los grupos subalternos, encarnado por quienes nutrieron y aun acompañan lo que empezó como una campaña y que ahora supone una guía para la acción en la medida que la aplicación de la Ley de Semillas decante en las diversas comisuras de la población que está distribuida dentro de la geografía nacional. Porque la velocidad de la lucha está signada menos por quienes van a la vanguardia del proceso que por quienes van a la cola del mismo.



Esto último pone sobre la mesa los desafíos, que también pueden ser leídos como las tareas pendientes de cara a reducir la brecha de la campaña por lo declarativo a la lucha por lo ejecutable. Vale decir que parte del ejercicio ha pasado por la capacidad de registro sobre el proceso, que ha sido llevado a cabo tanto por las, los y les protagonistas de este proceso así como de aliados, aliadas y aliades que han brindado compañía en diversas fases. Sobre esos antecedentes queda aún por generar condiciones para naturalizar los elementos claves de la ley. El desafío pasa por propagar e internalizar en el grueso de las comunidades el objeto y finalidades de la Ley, lo que podría nutrir los vínculos ya prescritos en el instrumento jurídico sobre cómo se articula el poder popular en torno a las semillas y así cruzar las trayectorias de los distintos actores y actrices y sus escalas de incidencia, con las maneras de proceder entre esa diversidad de agentes.

Estas reglas mínimas de juego podrían contribuir al reconocimiento para abordar un paso subsecuente; si bien la escala nacional es muy importante para efectos de la ley –nos referimos aquí al Consejo Popular de Resguardo y

Protección de la Semilla, y a la Comisión Nacional de Semillas–, es inútil si la práctica de reconocimiento constante no se da entre las figuras locales que pasan por quienes producen apostando por sus insumos locales, como es el caso de quienes son reconocidos en sus comunidades como “maestras/os pueblo”, así como por las/os productoras/es organizadas/os en los “comités locales de garantía y calidad”. En este aspecto la promoción de las semillas locales, indígenas, campesinas y afrodescendientes, así como la revitalización de los conocimientos pasados y actualizados de generación en generación asociados a estas semillas, son cruciales.

Acompañado del reconocimiento, otro aspecto medular versa en el cómo. Sobre este actúan a su escala nacional el plan Popular de Semillas, como ya lo resaltamos, así como la puesta en funcionamiento del Sistema Comunal de Información, el cual es promovido por colaboradoras/es con diversas especialidades con el fin de impulsar los procesos que orbitan sobre las semillas de forma libre; dichos procesos pasan por la producción, mejoramiento, intercambio y recuperación de las semillas. Vale resaltar que este sistema entró en vigor desde el 2019.

La circulación de esta información precisa de tener un anclaje en el territorio; de ahí que la ley contemple en un lenguaje jurídico lo que de hecho es lo que suele pasar entre quienes producen alimentos, que cuentan con sistemas participativos de garantía de calidad de las semillas que producen, así como de centros de acopio y resguardos para las semillas producidas. Para estos fines la incorporación de las licencias para uso libre de la semilla, como un mecanismo legal que protege los conocimientos e innovaciones asociadas a la semilla de las patentes y derechos de propiedad intelectual con base en la noción de conocimiento libre (reconocida en la legislación nacional), es clave.



De cara al futuro, una importante lección que deja este proceso es la participación popular y las metodologías que garantizaron el seguimiento y control del proceso. El aprendizaje sobre la participación nos sugiere a modo de indicio que no solo debe estar restringida al rango de la consulta, sino que debe apuntar a re-dimensionar su dominio en el protagonismo popular y a partir de esas condiciones acoplar en la negociación política los intereses nacionales, junto a los intereses anclados en los procesos de resistencia histórica que guardan las diversas sociedades sujetas a la violencia estructural en los territorios administrados desde la lógica del Estado-nacional. Si bien la autodeterminación territorial y la construcción de una soberanía alimentaria basada en unas relaciones de justicia-s construidas al margen del multiculturalismo son las apuestas plasmadas en el texto, confiamos en que el recuento este proceso contribuya a ilustrar una causa que, más allá de ser una cuestión de derechos, es una cuestión donde la apuesta pone en juego la supervivencia de la biodiversidad.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amodio, Emanuel. 2000. The War of the Plants. Botanical Exchange and Agricultural Conquest of the New World during Colonial Times. En *Forest history. International studies on socio-economic and forest ecosystem change*, eds. Mauro Agnolotti y Steven Anderson, 49-64. Wallingford-Oxon, UK: IUFRO y CABI Publishing.
- _____. 2014. La mesa pintada. Intercambio de productos alimentarios entre Europa y América y su representación en la pintura barroca latinoamericana. En *Migraciones & rutas del barroco: VII encuentro internacional sobre barroco*, eds. Norma Campo Vera y Magdalena Pereira, 23-36. La Paz, Bolivia: Fundación Visión Cultural y la Fundación Altiplano.

- Asamblea Nacional/AN. 2015. Ley de Semillas. Gaceta Oficial no. 6.207 (Extraordinario), de fecha 28 de diciembre.
- Asamblea Nacional Constituyente/ANC. 2000. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* no. 5.453 (Extraordinario), de fecha 24 de marzo.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. La teoría del control cultural. *Arinsana*, no. 10: 5-36.
- Declaración de Monte Carmelo*. 2012. Presentada en el Encuentro Internacional de Guardianes de Semillas. Lara. Venezuela. Disponible en: <https://www.unes.org.sv/wp-content/uploads/2017/01/Encuentro-Internacional-Guardianes-de-Semillas.pdf>
- Díaz-Polanco, Héctor. 2016. *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Estrategia Nacional para la Conservación de la Diversidad Biológica 2010-2020 y su Plan de Acción Nacional*. 2012. Disponible en: <https://www.cbd.int/doc/world/ve/ve-nbsap-v2-es.pdf>
- ETCgroup. 2014. *Con el caos climático, quien nos alimentará: ¿la cadena industrial de producción de alimentos o las redes campesinas?* https://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/web_quien_nos_alimentara_con_notas.pdf
- Felicien, Ana. 2016. Historia de las leyes de semillas y la modernidad en la agricultura. En *Semillas del pueblo: Luchas y resistencias por la protección y reproducción de la vida*, eds. Mónica Pérez, Ana Felicien y Silvana Saturno, 21-49. Caracas, Venezuela: Editorial La Estrella Roja.
- Felicien, Ana, Christina M. Schiavoni, Eisamar Ochoa, Silvana Saturno, Esquisa Omaña, Adriana Requena y William Camacaro. 2018. Exploring the 'grey areas' of state society interaction in food sovereignty construction: the battle for Venezuela's seed law. *The Journal of Peasant Studies*. <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1525363>



- Fischler, Claude. 1995. *El (h)omnívoro*. Barcelona, España: Anagrama.
- González-Broquen, Ximena. 2015. "Rupturas, resistencias y luchas alrededor de la Ley de Semillas Venezolana: apuntes sobre un instrumento innovador. *Revista interdisciplinaria de estudios sociales*, no. 12: 35-59.
- Guss, David. 2005. *El estado Festivo. Raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural*. Caracas, Venezuela: Encuentro Nacional por la Diversidad Cultural.
- Kloppenburg, Jack Raph. 2004. *Firs the seed. The political economy of plant biotechnology, 1492-2000*. Madison, EEUU: The University of Wisconsin Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1945. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. 2000. *Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología del Convenio sobre la Diversidad Biológica: texto y anexos*. Montreal, Canadá: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica.
- Ochoa, Eisamar. 2017. El sistema de producción de semillas locales campesinas, indígenas y afrodescendientes en el marco de las apuestas emancipatorias. En *Pensar desde el sur. Venezuela desde las Ciencias Sociales y Humanidades: Interpe-laciones y horizontes. T. I y II*, eds. Ximena González-Broquen y Francisco Javier Ruiz, 201-210. Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC.
- Vélez, Germán. 2014. Dos décadas de ataque a las semillas y se profundiza el cerco. *Biodiversidad. Sustento y Culturas*, no. 80: 10-13.





ESPINAL, CATALÁ Y FUENTES: APORTES PARA UN CATÁLOGO DEL SIGLO XX VENEZOLANO

LABRADOR, ELIS

Escuela de Artes, Universidad Central de Venezuela (UCV)

Fundación Editorial El perro y la rana

Caracas, Venezuela

Correo electrónico: elislabrador@gmail.com



Fecha de recibido: 15-05-2020 / Fecha de aceptación: 28-05-2020.

Resumen

Los estudios sobre los procesos editoriales visto desde las ciencias sociales en nuestro país son novedosos y escasos. Este trabajo es una muestra sobre las dificultades que se confrontan al momento de estudiar los catálogos editoriales como una fuente confiable de documentación. Para ejemplificar lo anterior se ha tomado a tres impresores venezolanos, en ellos se evidencia un constante trabajo de formación de ciudadanía

bajo la estrategia de la edición como una apuesta del cambio de paradigma cultural, social y político.

Palabras claves: edición; subalternidad; testimonio; catálogo

ESPINAL, CATALÁ ET FUENTES: CONTRIBUTIONS À UN CATALOGUE DU XX^E SIÈCLE VÉNÉZUÉLIEN

Résumé

Les études sur les processus éditoriaux vus à partir des sciences sociales dans notre pays sont récentes et rares. Ce travail est un échantillon des difficultés rencontrées lors de l'étude des catalogues éditoriaux comme source fiable de documentation. Pour illustrer ce qui précède, trois imprimeurs vénézuéliens ont été choisis, pour lesquels un travail constant de formation à la citoyenneté est attesté dans le cadre de la stratégie d'édition comme un défi de changer de paradigme culturel, social et politique.

Mots-clés : edition ; subalternité ; témoignage ; Catalogue.

ESPINAL, CATALÁ E FUENTES: CONTRIBUIÇÕES PARA UM CATÁLOGO DO SÉCULO XX VENEZUELANO

Resumo

Os estudos sobre os processos editoriais a partir do campo das ciências sociais são recentes e escassos em nosso país. Este trabalho explora as dificuldades que se colocam diante de nós no momento de estudar os catálogos editoriais como uma fonte confiável de documentação. Neste sentido, selecionamos três impressores venezuelanos em cujo trabalho se evidencia um constante esforço de formação da cidadania que encara a estratégia editorial enquanto uma aposta em prol da mudança de paradigma cultural, social e político.

Palavras-chave: edição; subalternidade; testemunho; catálogo



ESPINAL, CATALÁ, AND FUENTES: CONTRIBUTIONS TO A CATALOG OF THE VENEZUELAN 20TH CENTURY

Abstract

In our country, studies on editorial processes from the perspective of the Social Sciences are new and rare. This work illustrates the difficulties faced when studying publishers' catalogs as a reliable source of documentation. To exemplify the above, three Venezuelan presses have been selected, each of which evidences the ongoing work of citizenship education, using the publishing strategy as a commitment to changing the cultural, social, and political paradigm.

Keywords: edition; subalternity; testimony; catalog

I. INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX los estudios que se dedicaban a desarrollar una historiografía sobre la evolución del libro, tenían como objeto de análisis la instrumentalización de la imprenta como factor de cambio cultural. Este escenario comienza a cambiar a mediados del siglo pasado gracias a los esfuerzos de investigadores como Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, Roger Chartier y Pierre Bordieu. Estas investigaciones contribuyeron a ampliar, desde un carácter multidisciplinario, no solo la importancia de la imprenta sino de toda la ruta de la producción editorial: editores, las ediciones, el tiraje, precios, piraterías, transporte, almacenajes y catálogos, dentro de un contexto social, político y cultural. Es así que al sistematizar y analizar, de acuerdo con las características de cada país que integra Latinoamérica, al momento de hablar de *una* historia del libro es necesario tener en cuenta sus



propios procesos de Estado-nación, por ejemplo como lo ha hecho México, Argentina, Colombia, Cuba y España (el vínculo con España es más directo que con los países de la región). En este sentido es que este trabajo –que forma parte de una investigación más amplia– tiende a ser un aporte a las investigaciones para una historia del libro en Venezuela, pretende contribuir a unificar ciertas coordenadas dispersas a una orientación real, concreta y material, respetando los esfuerzos de bibliógrafos reconocidos, pero a los que urge ser revisitados. He considerado repasar, desde sus catálogos, a tres editores que conforman este ensayo: Valentín Espinal desde la conformación de la ciudadanía en una república naciente a raíz de la separación de Venezuela de la Gran Colombia; José Agustín Catalá como el gran editor de la dictadura militar que se impuso en Venezuela en la década del cincuenta y Domingo Fuentes como un editor de la subalternidad.

VALENTÍN ESPINAL:
IDEAS IMPRESAS PARA LA FORMACIÓN DE LA REPÚBLICA

La ausencia de mayores datos sobre la historia de nuestras editoriales, editores, librerías¹ y publicaciones en general es un tema pendiente en nuestra historiografía sobre el libro venezolano. Las investigaciones realizadas sobre el origen y evolución de nuestras publicaciones han tenido su motivación principal en la llegada y evolución de la imprenta más que en el estudio de antiguos

¹ Rafael Ramón Castellanos, *Historia de las librerías en Venezuela 1607-1900* (Caracas, Venezuela: CENAL). Publicado en 2017, constituye un aporte fundamental para el rescate de la memoria e impulso de nuevas líneas de investigación.

fondos editoriales, tipografías o editores particulares. Muy pocos(as) estudiosos(as) se han abocado a la tarea de investigar la circulación del libro en Venezuela, entre los que podemos mencionar el esfuerzo titánico de Idelfonso Leal al estudiar los *Libros y bibliotecas en la Venezuela colonial*².

A comienzos del siglo XIX, uno de los últimos lugares a los que llegó la imprenta fue a la para entonces Provincia de Venezuela –en 1808–; todo cambiará a partir de 1830, luego de la disolución del proyecto colombino. Lo que sigue luego de esta fecha se debe rastrear en publicaciones periódicas, catálogos e impresos en general, todo con el afán de ensayar un panorama de autonomía intelectual como ejercicio de esa otra independencia: el proceso y conformación de nuestra nacionalidad, representada en nuestros libros y sus impresores y editores.

Si el catálogo de un editor es su tarjeta de presentación, su línea ideológica, su intención para desarrollar una conciencia crítica de acuerdo con la historia y con los retos del futuro, baste con recordar el catálogo de Valentín Espinal (1803-1866). Luego de la disolución de la Gran Colombia, Espinal entiende que la prioridad es el reordenamiento de la vida republicana y civil y se propone contribuir, a través de sus publicaciones, con la educación y progreso de la nación. Su proyecto estaba dirigido a la construcción de un nuevo paradigma que deslastrara el imaginario colonial. Con la Independencia, la imprenta pasa al servicio de los intereses políticos de Venezuela; en esa transición Espinal empezó a trabajar como ayudante, con tan solo doce años, del impresor realista Juan Gutiérrez Díaz, quien abandonó el país a raíz de la promulgación



² Idelfonso Leal, *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial 1633-1767* (Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia).

del Decreto de guerra a muerte en 1813 para luego convertirse en el impresor más importante del siglo XIX; incluso, la imprenta que dejó Gutiérrez Díaz la convierte en un taller-escuela para la formación de artesanos venezolanos dedicados al negocio de la impresión.

Al revisar el catálogo³ de Espinal⁴, se percibe el anhelo de un civil que induce el desarrollo del país a través de libros, folletos y revistas; en él se refleja al editor como agente de cambio cultural. Sin embargo, modelar una cultura civil, propiciar contenidos para las nacientes instituciones del país, contribuir con investigaciones académicas de otros países para la formación de estudiantes de nuestra universidad, no lo exoneraron del exilio político. Una ojeada a su *Diario de un desterrado*⁵ nos ubica en el contexto de los editores españoles y latinoamericanos en el exilio del siglo XX, cuya causa es la misma: el editor propicia el debate y la circulación de las ideas.

Visto de esta manera, la historiografía referida a nuestra memoria editorial corresponde más a “primicias” que a una sistemática historia del libro en Venezuela. Estas “primicias” son referidas por escritores como Arístides Rojas (al describir la aparición de la imprenta en Caracas), Pedro Grases (al abordar



³ El número de impresos varían; se calcula en 330 títulos. Por otro lado, Pedro Grases afirma que podría llegar a un total de 800 impresos entre libros, publicaciones periódicas, folletos y revistas; ver en: Valentín Espinal, *Diario de un desterrado* (Caracas, Venezuela: Ediciones del Cuatricentenario de Caracas, Comité de Obras Culturales). El catálogo de Espinal puede ser consultado en <http://gabrielsaldivia.blogspot.com/2013/11/valentin-espinal-catalogo.html>

⁴ Juan Antonio Sagrestáa es otro de los impresores y editores del XIX. Una revisión a su catálogo dará cuenta de los aportes realizados desde su imprenta en Puerto Cabello. Ver: José Alfredo Sabatino Pizzolante, *Juan Antonio Sagrestáa, un impresor del siglo XIX* (Caracas, Venezuela: Academia Venezolana de la Lengua).

⁵ Espinal, *Diario de un desterrado*.

la historia, la investigación, la pesquisa de los incunables venezolanos), Julio Febres Cordero (al realizar una investigación sobre los procesos de impresión o reproducción antes de la llegada de la imprenta) o Santiago Key Ayala (quien al estudiar la imprenta, la conformación de bibliotecas y los hábitos de lectura en el siglo XIX, concluía que para profundizar en el estudio de la edición en nuestro país se precisaba de un equipo de especialistas). Al margen de estas preocupaciones debemos mencionar el papel que desempeñará Rufino Blanco Fombona en España con la Editorial América al solicitar a los libreros españoles que buscaran contenidos y escritores en Latinoamérica que diera cuenta de los procesos culturales que se estaban gestando en el nuevo continente, su historia, un panorama cultural amplio que propiciara el debate.

Quizás la extensa bibliografía de la imprenta nos ayude a concentrar el interés en la evolución de la figura del impresor-editor, una evolución realizada en los impresos como manifestación de los cambios políticos y culturales en nuestro espacio letrado venezolano. Esta vinculación posibilita nuevas lecturas a partir de su propósito pedagógico: formar ciudadanos(as) comprometidos(as) con el progreso de la nación. Las estrategias impulsadas por los editores respaldan la ideología del momento, en otro caso utilizaban esta ideología para proponer como una “oportunidad de mejora” frente el atraso en que el país se encontraba, como por ejemplo lo hizo la fotografía de *El Cojo Ilustrado* antes de la dictadura de Juan Vicente Gómez. La actividad de estos primeros impresores fue diseminar una preocupación por el destino cambiante y oscilante del país, generar compromiso de ciudadanía, reafirmar la fe en la palabra escrita, emitida y pronunciada por los oradores con el fin de construir la figura del intelectual en alteridad con la del militar. En este sentido vale como ejemplo las investigaciones de Mirla Alcibíades, pensemos en *La heroica aventura*



*de construir una república. Familia-nación en el ochocientos venezolano (1830-1865)*⁶, así como en sus investigaciones sobre el origen y evolución de la revista *El Cojo ilustrado*.

Recuperar el pasado significa investigar los fondos y líneas editoriales que tenían propósitos “subversivos” dentro del campo de las letras venezolanas. Las guerras civiles del siglo XIX, en su afán por consolidar una república, pasan al siglo XX en forma de dictaduras, golpes de estado, campos de concentración, luchas armadas, cárceles y asesinatos, todo bajo un mismo empeño de consolidar una democracia. La respuesta del editor ante los mecanismos delatores y represivos lo indujo en algunos casos a cambiar su línea editorial; en otros, hábilmente utilizó el capital cultural europeo (moda, literatura, música y tecnología) para soslayar una realidad nacional. El proyecto modernizador de *El Cojo Ilustrado* pasaba por exponer, en su fotografía, la imagen de un país atrasado (la ausencia de medios de transporte, iluminación, acueductos, viviendas), pero al comenzar la dictadura de Juan Vicente Gómez predominará la imagen europea ocultando una realidad nacional.

Sin embargo, la realidad histórica impone también su norma: el editor necesita revelar más que recrear, denunciar más que exponer; la alternativa será la utilización del género testimonial como alteridad del campo ficcional, por medio de la autoafirmación de un “yo” personal testigo directo de la inequidad. Los testimonios comienzan a publicarse de forma dispersa, sin que eso afecte o sea un impedimento para el objetivo principal: la urgencia de que se conozca la vida, biografía o memorias de aquellos sujetos que por ser militan-



⁶ Mirla Alcibíades, *La heroica aventura de construir una república. Familia-nación en el ochocientos venezolano (1830-1865)* (Caracas, Venezuela: CELARG, Monte Ávila Editores Latinoamericana).

tes de una causa política sufren encarcelamiento. La edición de *Presidios de Venezuela. Memorias de secuestrados*⁷ (1936) nos ubica en el campo de la censura política del gobierno de Juan Vicente Gómez. Financiado y promovido contra la dictadura es redactado y publicado en Colombia; estos relatos, escritos por los prisioneros de cárcel La Rotunda, tienen el propósito de contar una ignominia, una experiencia que no debe ser soslayada. El editor concibe el libro para las generaciones futuras, como una respuesta cuando la realidad política termine por imponer la censura de este tipo de experiencias –si no, pensemos en los testimonios surgidos después de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez–, y de esta manera reivindica la idea de libertad, no para el presente inmediato sino para un futuro incierto. *Presidios de Venezuela* contiene ilustraciones, croquis de los espacios internos de La Rotunda, los nombres de los cuartos donde los secuestrados aguardaban para ser torturados: La cueva, El caimán, La serpiente, La carcelita, etc. Otro caso fundamental y quizás antecedente más directo del testimonio es *Memorias de un venezolano de la decadencia* (1927), libro híbrido donde se conjugan memorias, (auto)biografía, testimonio e historia de José Rafael Pocaterra⁸.



JOSÉ AGUSTÍN CATALÁ: UN EDITOR CONTRA LA DICTADURA

Luego de la muerte de Gómez se crea la Asociación Venezolana de Escritores; es evidente que hay intención de orientar y convertir lo que antes pare-

⁷ Reeditado: Sin autor, *Prisiones de Venezuela a la muerte de Juan Vicente Gómez* (Venezuela: El Centauro), con prólogo de Gustavo Machado.

⁸ José Rafael Pocaterra, *Memorias de un venezolano de la decadencia* (Bogotá, Colombia: Ediciones Colombia).



cía un campo literario disperso y discrecional, en un capital intelectual institucionalizado. A la par de esta asociación, que deseaba dejar el período de la dictadura atrás y rescatar un conjunto de actividades artísticas, tradicionales y literarias, surge la figura de José Agustín Catalá, “editor de las sombras” como lo llamó José Vicente Abreu. En Catalá hay más que un empeño en registrar minuciosamente aquellos detalles y eventos que con el transcurso del tiempo (es lo que teme como editor) pasen al olvido. Estos eventos representan los distintos intentos de golpes de Estado para instaurar un régimen dictatorial. No es casual que Catalá reimprima en 1972 *Verdad de las actividades comunistas en Venezuela* (1936), también llamado el *Libro rojo*, considerado un libro “peculiar” tanto por su contenido como por la forma en que fue distribuido. Los documentos que contiene el *Libro rojo* generaron una serie de polémicas que afectaron la vida nacional en la década del treinta. A partir de 1940 Catalá se convierte en uno de los pocos editores independientes de Venezuela con la creación de Ávila Gráfica, que, luego del allanamiento sufrido durante la dictadura perezjimenista y la destrucción de sus imprentas, pasa a llamarse Ávila Arte, para terminar años después como El Centauro/Ediciones. El proyecto de Catalá es, y me parece que en esto concentrará gran parte de su energía como editor, denunciar a través de su catálogo la dictadura perezjimenista.

En la década de 1950 Catalá pone en riesgo su vida al concebir la edición e impresión clandestina de *Venezuela bajo el signo del terror. Libro Negro* (1952), cuyo pie de imprenta y colofón lo ubican como impreso en México. El contenido del libro denuncia las detenciones, torturas y encarcelamientos de la entonces policía política de la dictadura, la Seguridad Nacional. Ante la supresión de las libertades constitucionales, ¿qué estrategias debería utilizar un editor para publicar contenidos a contracorriente de un régimen totalitario?

Tras la publicación del *Libro Negro*, la respuesta de la dictadura fue el cierre de Ávila Gráfica, la imprenta de Catalá, y cuatro años de cárcel, según el testimonio de uno de los corredactores del libro, Ramón J. Velásquez. El empeño de este editor no termina con el presidio, pues se concentró con mayor fuerza en dos objetivos: primero, la denuncia contra la impunidad con la que actuaba el gobierno; segundo, que la experiencia de los presos políticos, su militancia pero también su humanidad, no fuesen fácilmente olvidadas. El olvido era la supresión de la propia lucha en beneficio de la impunidad.

Con *Se llamaba S.N. Novela-testimonio* (1964), de José Vicente Abreu, Catalá logra vincular categorías como memoria, autobiografía, novela y testimonio, no solo por la “voz” que guía al lector sino por la estructura que como editor le asignó. Para la primera edición el editor compiló no solo la narración del autor sino una gran cantidad de documentos que refuerzan el subtítulo de “Novela-testimonio”. Estos documentos son el prólogo del editor, un índice biográfico de los secuestrados, nombres de las embarcaciones que trasladaron a los secuestrados a su destino, fechas, firmas, etcétera⁹. Como editor, Catalá sabe la importancia de la denuncia, pero esta denuncia necesita incluir la categoría de lo humano, que en este caso es aportada por José Vicente Abreu. El trabajo como editor consistirá entonces en publicar la “experiencia directa de un hombre en esa Venezuela oficialmente feliz y próspera” como aparece en el prólogo, escrito por el editor, a la primera edición.

⁹ Este etcétera ha perdido cada vez más enumeraciones. Las ediciones posteriores de *Se llamaba S.N.* han omitido hasta el prólogo. Al ser mutilado de sus partes, el libro gana en lo literario y soslaya lo testimonial. La vigésima primera edición hecha por Catalá (2005) no solo recupera los documentos enumerados, sino que inserta comentarios aparecidos en la prensa. Por último, el título del libro sufre una modificación: *La tortura en Venezuela se llamaba S.N.*



El trabajo del editor es sensibilizar al “otro” a través de la narración de la experiencia individual, y que esta obtenga su reflejo en lo social. Por último, una ironía: Catalá hizo un solo ejemplar numerado para Marcos Pérez Jiménez: se cierra el circuito de distribución del libro; de la idea al impreso, de la distribución al lector.

DOMINGO FUENTES, EDITOR DE LA SUBALTERNIDAD



Las sociedades democráticas podrían medirse por la cantidad de publicaciones distribuidas, leídas y comentadas en una ciudad letrada, sin importar el lugar ideológico que ocupen. Si José Vicente Abreu llamó a Catalá “el editor de las sombras”, muchos años después José Vicente Rangel le dirá “el editor de la luz”. Los dos concuerdan en la importancia que posee la figura del editor cuando escoge un contenido y no otro; comprenden que a partir de esa escogencia la edición podría ubicarse a favor del poder o ir a contracorriente de la propia hegemonía. La misión del editor es asumida entonces como la de alguien que fomenta el diálogo, muestra los (des)aciertos de la democracia, fomenta las literaturas nacionales e incluso promociona esas literaturas al buscar canales internacionales de distribución.

Domingo Fuentes, como editor, se ubica ideológicamente en el extremo opuesto a Catalá. Militante de la izquierda venezolana, participó también (como Catalá) en el derrocamiento de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. Es sabido que en la década de 1960 comienza la lucha armada en Venezuela como señal de desencanto ante la democracia inaugurada en 1959; incluso, el propio José Vicente Abreu es encarcelado y luego exiliado al participar en el alzamiento coordinado por militares y civiles conocido como El Carupanazo (1962).

El catálogo de Domingo Fuentes, inexistente como síntesis de la editorial pero visible al consultar cada uno de sus títulos, nos da una idea de la línea editorial con la cual quiso contribuir desde su fondo de publicaciones. Sus títulos son únicos en nuestra historiografía editorial; al menos son los primeros que incluyen al sujeto que vive experiencias límite, sin necesidad de pertenecer a una alteridad política. Su objetivo como editor es registrar aquellas experiencias que, por significativas, son soslayadas por la sociedad, más aún cuando estas experiencias provienen de la marginalización, la pobreza, la explotación, el crimen o la lucha armada como brazo político reivindicador de las causas sociales. Si en *Se llamaba S.N.* lo literario es un complemento del testimonio del narrador –recordemos el oxímoron de “Novela-testimonio”–, con el catálogo de Fuentes el rasgo de esta escritura será concebido como extraliterario, quiero decir, es “ubicada” como “socioliteratura, literatura marginal, paraliteratura, no-ficción”, entre otros términos afortunadamente ya en desuso. Los escritores que “hablarán” acá serán aquellos sujetos denominados como subalternos, sin ningún tipo de representatividad en un campo cultural determinado y sin ser hablantes públicos con algún tipo de capital intelectual comprobado, no son escritores. Lo que importa para este editor es el testimonio y cómo despierta en el(la) ciudadano(a) corriente una corresponsabilidad por “el otro” o “la otra”.

Los testimonios comienzan a adquirir en esa época una doble función enunciativa para los(as) editores(as) latinoamericanos(as) y del Caribe¹⁰. Domingo Fuentes se inicia en los años cincuenta con una modesta editorial denominada La Muralla, la cual tiempo después, en 1964, pasó a llamarse Editorial



¹⁰ Miguel Barnet publicó en Cuba *Biografía de un cimarrón* (1966); *Corre Nicky, corre*, del puertorriqueño Nicky Cruz (España: Editorial La Vida.); *La montaña es más que una inmensa estepa verde* (1982), del nicaragüense Omar Cabezas (Argentina: Siglo XXI Editores), entre tantos.



Fuentes, con un libro de Argenis Rodríguez titulado *Entre las breñas*. Ese mismo año se realiza la impresión de *Se llamaba S.N.*, en plena década de lo que se conoce como “el *boom* latinoamericano”, que no fue más que la mirada de algunos editores –ante todo españoles– y agentes literarios europeos sobre Latinoamérica. Algunos de estos editores eran exiliados que huían de la guerra civil española y que se radicaron en Uruguay, como Benito Milla. ¿Podría pensarse que esta doble articulación entre el testimonio y la ficción no es más que la búsqueda de una mayor autonomía o representatividad de la experiencia de un sujeto latinoamericano en un contexto político de dictaduras y golpes de Estado? ¿Es posible que un editor como Domingo Fuentes haya podido conjugar todos estos elementos al observar cómo se imponía, por el mercado editorial, una literatura y se invisibilizaba otra? Quizás no, lo cierto es que el interés por esta clase de experiencias impulsó a muchos editores a postular sus obras a concursos legitimados como el Premio Casa de las Américas, que en la década de 1970 inaugura su categoría Testimonio¹¹.

En un editor como Domingo Fuentes es palpable su preocupación social y política para que estos sujetos sean escuchados por el poder político, el cual promueve el bienestar de la sociedad como una de las garantías establecidas en la democracia. Pero esta democracia no solo se sostiene por el universo de ciudadanos(as) que integran la nación, sino por la presencia de los poderes distribuidos en los diferentes organismos que rigen la conducta y modelo del orden constitucional. Con la edición de *4 crímenes, 4 poderes* (1978), de Fermín Mármol León, autor y editor, se reflexiona sobre los excesos en que incurren

¹¹ El escritor venezolano Alí Gómez García obtuvo en 1985 este premio con *Falsas, maliciosas y escandalosas reflexiones de un ñángara*.

algunos componentes de una sociedad que en lugar de modelar con los valores que exige la democracia, se comportan como los sujetos que sobreviven en la periferia de la misma; así, el poder político, el poder social, el poder militar y el poder religioso pasan a evidenciar la corrupción matizada por el comportamiento y la clase donde se desenvuelven. Como editor, Fuentes entiende que para que estos sujetos sin voz puedan tener presencia, necesita que el “yo” y los “otros(as)” puedan entenderse desde el “nosotros(as)”; asimismo intuye que estos sujetos invisibilizados, a contracorriente de muchos(as) escritores(as) legitimados(as) por el mercado editorial, necesitan expresar sus experiencias como sujetos de una sociedad en la cual existen pero no tienen representatividad¹².

Al observar las portadas de sus libros, leer sus contenidos, los prólogos, el material documental que los acompaña, se puede entender que el fracaso o triunfo de una lucha ideológica, sea de izquierda o de derecha, podría determinar un ciclo de irresponsabilidades en el poder cuando el verdadero problema se ubica en los sujetos excluidos: luchadores(as) sociales, políticos(as), guerrilleros(as), esbirros de la antigua Seguridad Nacional, grupos sexuales minoritarios, periodistas, delincuentes, prostitutas, entre otros. Todos estos sujetos son conscientes de su realidad, y todos parecen coincidir en el anhelo de una verdadera justicia social que sustente el valor de la democracia. Estas consideraciones nos ofrecen una panorámica de la responsabilidad social del



¹² En una reseña que escribe Juana de Ávila (seudónimo de Alida Planchart de García), al pormenorizar en la revista *Élite* (edición 19/07/1974) que el libro *Soy un delincuente* no posee valor literario, la escritora (y periodista) llega a dudar que el autor sea un ser HUMANO (SIC) pensante y racional, calificando el espacio donde el autor habita como un submundo y que no tiene NINGUNA (SIC) relación con el lugar donde ella se desenvuelve.

editor: ¿a quiénes van dirigidos estos contenidos y por qué? ¿Cuáles son las consecuencias que tendrá que asumir por la publicación el editor? ¿Es una decisión política, social? ¿Qué es lo que desea mostrar realmente y de qué manera se contextualiza con la realidad del momento al estudiar el catálogo de otras editoriales?

II

ANTES DE CONTINUAR DESEO ENUNCIAR ALGUNOS LIBROS PUBLICADOS POR DOMINGO FUENTES:



- Entre las breñas* / Argenis Rodríguez (1964)
Checoslovaquia: el socialismo como problema / Teodoro Petkoff (1969)
Compañero de viaje / Orlando Araujo (1970)
¿Socialismo para Venezuela? / Teodoro Petkoff (1970)
La izquierda cultural venezolana / Alfredo Chacón (1970)
T.O.5. Yumare. Informe sobre un campo guerrillero venezolano (1970)
Tiempos difíciles / Octavio Beamount Rodríguez (1972)
La oligarquía del dinero (Capital y desarrollo) / Domingo Alberto Rangel (1972)
Retén de Catia / Juan Sebastián Aldana (1972)
Boves, el urogallo / Francisco Herrera Luque (1973)
Ese combate no se decide todavía / Fernando Márquez (1973)
Final de otro sombrío / Julio Jáuregui (1973))
Los adecos (sus contrarios, renegados y conversos) / Juan Bautista Rojas (1973)
FALN Brigada Uno / Luis Correa (1973)

- Ateísmo y liberación* / Antonio Pérez Esclarín (1974)
La gente vive en el este / Antonio Pérez Esclarín (1974)
Soy un delincuente / Ramón Antonio Brizuela (1974)
De La Rotunda a la calle larga / Vicente Ibarra (1974)
En la casa del pez que escupe el agua / Francisco Herrera Luque (1975)
Los años inquietos / Juana de Ávila (1975)
El socialismo una necesidad impostergable / Teodoro Petkoff (1976)
Pito de oro / Clara Posani (1974)
Los cuentos de Alfredo Alvarado, El rey del joropo / Edmundo Aray (1975)
Miraflores puro cuento / Miguel Conde [prólogo de Luis Herrera Campíns] (1976)
Los farsantes / Clara Posani (1976)
Che sierra adentro: testimonios de la revolución cubana (1976)
Así somos los venezolanos / José Cañizales Márquez (1977)
4 crímenes, 4 poderes / Fermín Mármol León (1978)
Memorias de un bisexual / Aníbal Franklin (1978)
El venezolano amaestrado / Teódulo López Meléndez (1979)
Como secuestramos a Niehous / Gaspar Castro Rojas (1979)
El caso Niehous y la corrupción administrativa / Carlos Lanz Rodríguez (1979)
Bajo la piel de mi sotana / Jorge Ruíz (1979)
Relajo con energía: breve relación de la destrucción de un país / Argenis Rodríguez (1980)
Cuando las mariposas aprenden a volar / Rosa Elvira Miranda (1980)
Grupo especial [GATO]: novela / Alexis Rosas (1981)
Weekend en las guerrillas / David Esteller (1983)



Terrorismo / Guillermo García Ponce (1983)
Teodoro Petkoff: Viaje al fondo de sí mismo
Luis María Ortega: El monstruo de los llanos / Gustavo Santander Laya
(1984)
Bajo el terror de la S.N. (Exagente de la Brigada Especial de la S.N.) / Braulio Barreto (1984)
El desafío de Bolívar o los olvidados de Arciniegas / Rafael Gallego Ortiz
(1985)
Febrero / Argenis Rodríguez (1990)
Cuatro rostros del delito / Fermín Mármol León (1991)
Asesinato en el bloque 76 / Fermín Mármol León (1992)
Déjalo Sangrar / Sebastián de la Nuez (1994)
Famiglia Nostra / Giuseppe Domingo (1997)



III

Algunos de estos libros alcanzaron hasta dieciséis reediciones, acompañadas de un cintillo con la palabra *best seller*; y sus portadas fueron ilustradas por Alirio Palacios, Mateo Manaure, Abilio Padrón, entre otros. Títulos como *Retén de Catia*, *Soy un delincuente* y *Compañero de viaje* fueron llevados al cine por Clemente de la Cerda. Nuestra historiografía editorial necesitará estudiar en su conjunto qué potenció este comportamiento, similar al de las industrias culturales en la actualidad. Más allá de la identificación con los personajes –sujetos periféricos–, sospechamos que posiblemente los(as) lectores(as) de esta clase de testimonios, y ahora espectadores(as), se asumieron como escrito-

res(as) a través de Domingo Fuentes, quien entendió que había una literatura que era importante mostrar, experiencias de vida de aquellos sujetos ubicados al borde de ciertos abismos existenciales y al margen de la ley, y que no por eso debían ser invisibilizados o negados como ciudadanos(as). Al mostrar el testimonio, paradójicamente ponía al descubierto los prejuicios de “la otra sociedad” y, por supuesto, las terribles carencias de nuestro sistema judicial.

Las publicaciones de Fuentes van desde la década de 1960 a 1990. Durante esos años el nombre de la editorial ha cambiado –es evidente pensar que la gran década del setenta no se proyectará económicamente con la misma fuerza en los años posteriores–. El sello editorial, con el pasar del tiempo, cambiará de nombre: Fuentes Editores pasa a llamarse Editorial Domingo Fuentes y Asociados; luego se realizan las coediciones Fuentes/Pomaire. El cuerpo del libro en ocasiones va acompañado de imágenes, ilustraciones o fotos, sin embargo cuando revisamos *Soy un delincuente*, en la parte final hallamos registros hemerográficos que refuerzan el valor del testimonio y el riesgo del editor, subordinado al contexto metropolitano del poder, quien presenta en una reedición algunas notas críticas sobre el libro aparecidas en publicaciones del momento: *El Nacional*, *Resumen*, *Punto*, *Últimas Noticias* y *Zeta*. Estas narrativas pasan al campo letrado, que advierte sobre los efectos deconstructivos de la democracia cuando se descuida, o se privilegia determinado sector de la sociedad. Leamos el comentario de José Vicente Rangel y su lectura de este testimonio¹³: “El ritmo de crecimiento de la delincuencia en todas sus manifestaciones es muy superior al del producto territorial bruto y a los índices de producción agrícola e industrial. La gran industria entre nosotros es el delito (...) ¿Hay dudas al res-



¹³ Publicado en el diario *El Nacional*, Caracas, de fecha 18/07/1974.

pecto? A quienes las tengan les sugiero la lectura del libro editado por Fuentes, *Soy un delincuente*"¹⁴.

Estos libros no pueden verse como piezas aisladas sino como eslabones que van recorriendo la realidad de un país para entonces conocido como «la Venezuela saudita». John Beverly, autoridad en la epistemología del testimonio, recordará lo que significaron estas publicaciones para las futuras investigaciones que realizaría: "Mi propia experiencia [...] comenzó con los extraordinarios testimonios de la lucha armada venezolana y la vida del lumpen urbano publicados por la Editorial Fuentes de Caracas"¹⁵. Por otro lado, Fuentes ensaya una práctica de autogestión, pues entiende que el objetivo de una editorial es obtener con las ventas la garantía de mantener su catálogo; en él se evidencia que el libro no solo significa una contribución social, sino una garantía de subsistencia. No hay duda de que Fuentes estaba orgulloso de mantener su catálogo y no se avergonzaba por las continuas críticas recibidas desde los medios impresos. Esta decisión revierte la posición alterna de algunos escritores consagrados por nuestra literatura, al mostrar cómo estos productores del testimonio tienen gran recepción entre los lectores: Francisco Herrera Luque comenzó editando con Domingo Fuentes, y en el siglo actual ha sido impreso por la Biblioteca Ayacucho y Monte Ávila Editores. Otros productores de testimonios decidieron relatar sus vivencias sin sellos reconocidos, bajo el concepto de ediciones de autor: en la década de 1970 se publicaron *La fuga del siglo* (1972), de Carlos Contreras (más de cien mil ejemplares vendidos), y *40 años*



¹⁴ Fuentes recopiló la información que escribieron otros escritores y periodistas sobre *Soy un delincuente* para compilarla en la reedición de 1974.

¹⁵ John Beverly y Hugo Achúgar (comp.), *La voz del otro: testimonio, subalteridad y verdad narrativa* (Ciudad de Guatemala: Abrapalabra), 28.

en el delito. *Memorias de “El Cumanés”*, de Félix Vargas Chacón (cincuenta y cinco mil ejemplares vendidos en menos de un año).

IV

Algunos de estos autores de Fuentes han pasado por la larga cadena de cárceles, tribunales, sentencias en espera, asesinatos, entre otros. Ellos desean mostrar las fallas de un sistema penitenciario que en el fondo induce y fomenta la violencia al mostrar altas dosis de brutalidad en los centros de reclusión (en esa época algunos eran llamados *retenes*). Estos autores describen lugares como el Centro Venezolano del Niño (CVN), que tenía como objetivo corregir la conducta del menor y encontrar mecanismos para su inserción en la sociedad; sin embargo, según los testimonios de Ramón Antonio Brizuela en *Soy un delincuente*, este centro era un correccional del siglo XIX donde la violencia era corregida con mayor violencia.

El catálogo de la editorial reconoce que el aspecto narrativo de estos relatos es problemático y atrevido. Fuentes, como editor, evalúa la pertinencia del contenido debido a la crudeza del manuscrito; es cómo problematizar, desde la edición, el tema del testimonio, pues asume que en este tipo de contenido se encuentra la identidad de su propia editorial. Con base en estas reflexiones decide publicar los escritos, aclarando que su participación consistirá en eliminar algunos “barbarismos”. Comprende que el transgresor debe tener voz, es decir, autoafirmarse ante el propio Estado para reclamarle por los retardos procesales, la siembra de evidencias por parte de los organismos de seguridad o el pago por el traslado de expedientes para que la sentencia se defina con mayor prontitud; en fin, para advertirle que mientras estas acciones con-



tinúen y fomenten la corrupción, el problema irá en aumento. En el prólogo a *Soy un delincuente*, Fuentes explicará la duda que lo asedia por si tiene sentido la publicación del libro, se entera, posteriormente, que el autor es abaleado en un atraco por la antigua PTJ (Policía Técnica Judicial), pero luego de vencer la incertidumbre sobre si un testimonio como este sería tomado como una apología a la violencia o como una advertencia, su criterio de editor lo induce a publicarlo, pues reconoce que lo más importante es que el testimonio sea conocido y leído por las autoridades.

En ediciones posteriores Fuentes dejó constancia de las reseñas que de esta obra hicieran Arturo Uslar Pietri, Manuel Caballero, Aníbal Nazoa o Roberto Lovera de Sola, entre otros. Su función como editor no es presentar una literatura complaciente, o al menos no le interesa definir lo que para él es literatura. En la reseña que hace Juana de Ávila, *Soy un delincuente* es percibido desde un paradigma moral y acaso prejuicioso. Lo que sigue es extraído de ese comentario: “Lacras, gente normal, lenguaje no literario, submundo o subcultura, ¿humanos?”. La separación que establece la periodista entre dos sociedades lo que hace es aumentar la problemática de la delincuencia y niega enfáticamente la realidad. Fuentes entiende que el testimonio es una oportunidad que tienen la sociedad y las instituciones para humanizar las subjetividades, más allá de los prejuicios personales y demagógicos a que las democracias tienden a inclinarse.

¿Cuál es la marca como editor de Domingo Fuentes? Si observamos los títulos que publicó, me parece que el propósito es más que evidente: dejar que una urgencia impostergable se manifieste colectivamente. Esta experiencia busca sensibilizar a un colectivo y generar aprendizajes que puedan constituirse en referentes contrahegemónicos, como puntos de resistencia ante los



seductores mecanismos que impone el capitalismo como forma de concebir y relacionarse con la memoria de una nación.

CONCLUSIONES

Es evidente que la relación entre edición y política en nuestro país ha estado marcada por los cambios sociales que a través del siglo XIX y XX se presentaron bajo la promesa de dictadura y democracia para devenir en democracia y populismo; entre una opción y la otra, estos editores han optado por asumir propuestas que agencian cambios en lo cultural y contribuyen a consolidar el carácter de ciudadanía dentro de un sistema republicano. Al realizar esta investigación hay dudas que se debieron responder lo que conllevó a ampliar este ensayo ya desde la mirada de las políticas públicas para el sector libro en la actualidad. Creemos firmemente que un trabajo coordinado puede devenir en realizar una historia del libro en nuestro país.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcibíades, Mirla. 2004. *La heroica aventura de construir una república. Familia-nación en el ochocientos venezolano (1830-1865)*. Caracas, Venezuela: CELARG, Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Barnet, Miguel. 1966. *Biografía de un cimarrón*. Cuba.
- Beverly, John, y Hugo Achúgar (comp.). 2002. *La voz del otro: testimonio, subalteridad y verdad narrativa*. Guatemala: Abrapalabra.

- Cabezas, Omar. 1982. *La montaña es más que una inmensa estepa verde*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Castellanos, Rafael Ramón. 2017. *Historia de las librerías en Venezuela 1607-1900*. Caracas, Venezuela: CENAL.
- Cruz, Nicky. 1972. *Corre Nicky, corre*. España: Editorial La Vida.
- Espinal, Valentín. 1966. *Diario de un desterrado*. Caracas, Venezuela: Ediciones del Cuatricentenario de Caracas, Comité de Obras Culturales.
- Leal, Idelfonso. 2014. *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial 1633-1767*. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia.
- Pocaterra, José Rafael. 1927. *Memorias de un venezolano de la decadencia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Colombia.
- Sabatino Pizzolante, José Alfredo. 2018. *Juan Antonio Sagrestáa, un impresor del siglo XIX*. Caracas, Venezuela: Academia Venezolana de la Lengua.
- Sin autor. 1974. *Prisiones de Venezuela a la muerte de Juan Vicente Gómez*. Venezuela: El Centauro.





MADRES-VÍRGENES Y SANTOS EN LA CONFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS ZULIANAS

GARCÍA GAVIDIA, NELLY E.

Laboratorio de Antropología Social y Cultural, Maestría en Antropología,
Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias,
Universidad del Zulia (LUZ)
Maracaibo, Zulia

Correo electrónico: garciagavidia@gmail.com

Fecha de envío: 15-05-2020 / Fecha de aceptación: 02-06-2020

Resumen

El artículo es un ejercicio, teórico-práctico, que versa sobre la relación entre identidad, religión y región, y con esas herramientas producir conocimiento sobre los procesos sociales de conformación de las identidades regionales zulianas. Se describe el uso de las imágenes de madres-virgenes, santos y otros personajes sagrados, que tienen en común servir de materiales referenciales en las representaciones identitarias, las



cuales son construcciones intelectuales y expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.

Palabras clave: identidad/es; religión; Zulia; Venezuela

VIERGE -MÈRES ET SAINTS DANS LA CONFORMATION DES IDENTITÉS COLLECTIVES DE LA RÉGION DU ZULIA

Resumé

L'article est un exercice; théorique-pratique, il traite de la relation entre identité, religion, et région, et avec ces outils, propose des connaissances sur les processus sociaux de conformation des identités régionales zulianas. L'utilisation d'images de mères-vierges, saints et autres personnages sacrés est décrite, qui ont en commun le fait de servir de matériaux référentiels dans les représentations identitaires, qui sont des constructions intellectuelles et expriment la symbolique des groupes sociaux qui habitent différents espaces géographiques de la région du Zulia.

Mots-clés : identité/s ; religion ; Zulia, Le Venezuela

VIRGENS-MÃES E SANTOS NA CONFORMAÇÃO DAS IDENTIDADES COLETIVAS ZULIANAS

Resumo

Este artigo é um exercício teórico-prático que versa sobre a relação entre identidades, religião e região. A partir destes conceitos, propomo-nos a produzir conhecimento sobre os processos sociais de conformação das identidades regionais zulianas. Descrevemos o uso das imagens de virgens-mães, santos e outros personagens sagrados cuja função em comum é a de servirem como materiais de referência no marco das re-



apresentações identitárias, as quais são encaradas como construções intelectuais que expressam a dimensão simbólica dos grupos sociais que habitam diferentes espaços geográficos da região zuliana.

Palavras-chave: identidade/s; religião; Zulia; Venezuela

VIRGIN MOTHERS AND SAINTS IN THE FORMATION OF ZULIAN COLLECTIVE IDENTITIES

Abstract

This article is a theoretical-practical exercise addressing the relationship identity, religion, and region, using these as tools to produce knowledge about the social processes in the co-formation of regional Zulian identities. The article describes the use of images of virgin mothers, saints, and other sacred characters. These images have in common their use as referential materials in representations of identity, which are intellectual constructions expressing the symbolic dimensions of social groups that inhabit different geographical spaces of the Zulia region.

Key words: identity/ies; religion; Zulia, Venezuela



PRELIMINARES

Identidad/alteridad son las dos caras de una misma problemática caracterizada por ser un objeto epistemológico complejo, que obliga a quien lo asume a ser un omnívoro de las ciencias: de la antropología, de la historia, la filosofía, las artes y la literatura, sin olvidar la genética y la biología. De igual manera, su elección le condena a ser permanentemente un *observador-observado o una observadora-observada* de los comportamientos humanos en todos los espacios.

A esta compleja problemática he dedicado mi atención desde hace ya algunos años¹, he hecho reflexiones teóricas y he confrontado la teoría con la experiencia en diferentes contextos en los cuales vivo y realizo mis ejercicios etnográficos; me he atrevido, inclusive, a proponer un modelo analítico que permita detectar las invenciones, recreaciones, las alianzas, solidaridades y conflictos; las contradicciones, situaciones paradójicas y negociaciones que envuelven la complejidad de la conformación de las identidades en una sociedad como la venezolana. Con ese modelo he realizado lecturas aproximativas para identificar algunos códigos simbólicos y he podido leer algunas de las narrativas a través de las cuales se expresan las identidades en la sociedad nacional.

Después del camino andado, puedo confesar, sin rubor, que si bien el trabajo realizado hasta el presente ha sido fructífero², las interrogantes y dudas siguen existiendo, no he logrado exorcizarlas, y a la respuesta o a la aclaratoria de alguna de ellas la incertidumbre es más compleja, más inquietante.

El origen de tanta incertidumbre y ausencia de certezas, quizá esté asociado con la noción misma de *identidad*, que por un lado ha estado vinculada



¹ Le debo al doctor Manuel Gutiérrez Estévez la iniciación en esta temática, cuando en una primavera de 1993 me invitara a participar en el aula Bartolomé de las Casas (Casa de América, Madrid, España) a dictar un seminario sobre la presencia de lo amerindio en la identidad nacional venezolana. Acepté su invitación (el seminario lo dicté en 1995) y desde ese momento dejé al margen la problemática sobre el culto a María Lionza a la cual le había dedicado catorce años de investigación.

² Además de la conformación y desarrollo de la línea de investigación “Problemática de las Identidades” (Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad del Zulia-CONDES/LUZ), que soporta tanto el pregrado (Formación General y Formación Profesional) como los postgrados (Maestría en Antropología y Doctorado en Ciencias Humanas, de LUZ, y Doctorado en Antropología, de la ULA). Los trabajos de grado tutorados, los proyectos de investigación realizados, las conferencias y artículos publicados dan fe de lo dicho.

a los procesos políticos occidentales donde ha sido muy importante (García Gavidia 2005) y, por otro lado, es la protagonista de la producción de conocimientos científicos en la antropología y otras ciencias sociales. En el desarrollo del pensamiento social contemporáneo, existen por lo menos tres circunstancias en las cuales la teoría de identidad o “la identidad” asume un papel crucial: en la vida política e intelectual de la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; en la conformación del “crisol de identidades” en los Estados Unidos de Norteamérica en las primeras décadas del siglo XX; y actualmente cuando ha sido retomada por las ciencias sociales, particularmente por la antropología, de la cual es una de las dimensiones centrales de uno de sus paradigmas explicativos (Ruben 1988).

Este artículo es un ejercicio, por un lado, teórico ya que versa sobre la relación entre identidad, religión y región; por el otro, práctico, pues operará con dicha noción. Tiene la intención de producir algún conocimiento sobre los procesos sociales de conformación de las identidades regionales zulianas. Indago sobre la construcción de las imágenes de madres-virgenes, santas, santos y otros personajes sagrados, que tienen en común servir de materiales referenciales en las representaciones identitarias; en tanto que tal, son construcciones intelectuales y expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.

Son múltiples las interrogantes que al respecto surgen, mas en este artículo solo daré algunos indicios de cómo estas imágenes de la Virgen María (en las advocaciones de: Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, Nuestra Señora del Rosario del Paraute, La Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora de la Alta Gracia, Nuestra Señora del Carmen, etc.), Santa Lucía, Santa Rosa y San Benito, todos ellos personajes sagrados, toma-



dos del cristianismo católico³, han servido para conformar las representaciones identitarias particulares de algunos sectores y lugares de la región zuliana, en los dominios: político, social, económico y fundamentalmente en el cultural.

Este artículo es un avance de un trabajo que sigue abierto y que forma parte de mi vida en este momento. Este texto está dividido en tres partes, se exponen algunas ideas sobre las nociones y categorías de: las identidades, religión, región-nación; se describen y contextualizan algunos ejemplos del uso de estos personajes como imágenes identitarias y para finalizar hacemos una lectura del caso de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, la Chinita.

Todos los referentes han sido tomados del trabajo etnográfico realizado durante un largo período, desde que se inició el Programa de Investigación: “Mitos, Ritos, Haceres y Decires en la Reinención y Negociación de las Identidades en las Zonas Urbanas de la región zuliana”, en el año 1998 hasta el 2016. Además, se han utilizado otros relatos orales, canciones, poesías y documentos escritos y audiovisuales.



IDENTIDADES, RELIGIÓN, REGIÓN

Identidades/alteridades

El término identidad es uno de esos conceptos que en algunos momentos se han puesto de moda y son usados por todo el mundo, al mismo tiempo que es criticado y descontruido; sin embargo, a pesar de esa particular situación no ha sido reemplazado por no ser útil o por no servir para describir o para

³ Estas no son las únicas, también se usan personajes menos ortodoxos y fuera del culto católico.

pensar determinada realidad; todo lo contrario, si bien son muy pocos quienes lo siguen usando de manera esencialista, sin la noción de identidad no podría pensarse ni la autoconciencia del sí mismo ni la interacción entre los semejantes y los diferentes.

El término identidad es lexicográfica y semánticamente ambiguo⁴, es un término que para constituirse se opone al de alteridad (como la oposición de “mismo” o “misma” a “otro”/“otra”). Identidad/alteridad son términos interdefinibles por la relación de presuposición recíproca. La identidad marca la semejanza y la alteridad, marca la diferencia, estas son dos caras de una misma moneda y toman sentido uno en relación con el otro, oponiéndose e interpretándose.

Con este peso lexicográfico y semántico que tiene el término identidad se construye la noción en las disciplinas científicas, donde la gran diversidad de sentidos y usos la convierte, igualmente, en una noción equívoca y polivalente, pero útil para pensar la problemática de las relaciones entre el sí mismo o misma y los otros o las otras.



La mirada antropológica de la noción de identidad

En la antropología la noción de identidad se utiliza en un contexto donde se privilegia la multiplicidad, la diferencia y el contraste. En estas circunstancias radica la mayor dificultad de esta problemática: cómo transitar de la unidad a la multiplicidad, de la homogeneidad a la heterogeneidad. ¿Cómo resolver estos equívocos?

⁴ Ya en otra oportunidad hice la revisión etimológica del término (García Gavidia 1996).

En esta disciplina, a partir de la lexicografía y la semántica del término, se saca como consecuencia que la identidad marca la diferencia antes que la semejanza, separa al ser del no-ser, lo cierra sobre sí mismo, es lo que marca la unicidad, lo que hace que cada individuo sea diferente a los otros/as –alteridades–, y es, al mismo tiempo, lo que reúne a los idénticos/as, es decir, re-une, cohesiona los elementos que estructuran o forman un colectivo. De allí, pues, que la identidad está asociada tanto al sentido de unidad, como al de continuidad, y de semejanza. Este es en principio su ambigüedad.

Cuando se habla del sentido de unicidad la noción de identidad tiene una doble aplicación: hace referencia al individuo, a la identidad personal, individual. Cada individuo es único, autóctono, es diferente al otro/a, inclusive a aquellos/as con quienes comparte sus identidades colectivas y aún es diferente a sus hermanos/as con quienes comparte el parentesco y parte de la herencia genética; es único en tanto que es igual a sí mismo/a, y como dice López Aranguren (1993): es el centro del mundo; desde mi perspectiva, soy siempre yo: yo soy, yo pienso, yo digo, yo hago. Este es el primer nivel de importancia del sentido de la identidad: la identidad individual que es única, personal, se construye en la relación con los otros, con la mediación de los marcos de sentido grupales compartidos.

La unicidad de la identidad también se refiere a una situación relacional entre lo individual y lo social en la cual se observa la naturaleza histórico social y creativa de los procesos donde los actores sociales inventan, recrean y negocian las imágenes e ideas y narrativas de autodefinición (identidad para sí), así como también las que otros/as les atribuyen (identidad para el *otro/a*) o externo identificación (García Gavidia 2002). Una identidad colectiva es también una entidad que reagrupa en su seno individuos diferentes que tienen por par-



ticularidad común pertenecer a ese colectivo, a una misma entidad compuesta de individuos que tiene sentido de solidaridad y pertenencia. Por ejemplo: una ciudad, una región, un país, entidades que tienen algunas particularidades comunes, pero al mismo tiempo, también muchas diferencias.

La identidad también está asociada a la continuidad, porque lo idéntico no excluye el cambio aun cuando también da la idea de permanencia. La continuidad del sí mismo más allá del cambio, implica que el individuo no deja de evolucionar. Esta evolución es tanto física –se ve en el cuerpo (por ejemplo, los signos de la vejez)– como de las creencias, ideas, sentimientos y conocimientos que se enriquecen y transforman.

Finalmente, el término identidad está vinculado con la semejanza, con el hecho que a pesar de ser imposible la identidad biológica y del sí mismo/a de dos individuos distintos, las identidades colectivas son posibles. Estas se conforman de manera aditiva a partir de individuos considerados, al menos parcialmente, semejantes. En este caso, el grupo tiene una memoria social semántica y tiene consciencia de compartir conocimientos generales, valores, producciones artísticas, tradiciones históricas, actividades, tipo de hábitat, en algunos casos la vestimenta, los hábitos, los gustos culinarios, las técnicas, los comportamientos sociales, etc. Estas identidades colectivas se conforman como un sistema en el proceso de interacción entre las personas que constituyen los grupos tanto por el juego de las dinámicas colectivas que rigen lo social como por la intersubjetividad que implica a los actores, por eso tiene características globales que no son determinadas por las características particulares de los individuos que participan en ellas.

Las identidades colectivas son signos, marcas, sellos particulares en la diversidad de lo global; al interior de la sociedad las identidades simplifican,



eluden las diferencias internas y refuerzan las diferencias externas. Esto es su fortaleza, pero también su peligro. De lo dicho puede deducirse la complejidad de la noción de identidad, aún dentro de una misma disciplina científica como la antropología, esto genera dificultades metodológicas, de allí la necesidad de bajar de este nivel abstracto-descriptivo y pasar a un segundo nivel que es el operativo.

Para ello es preciso considerar que:

a) Ninguna identidad colectiva –ni la nacional, ni la local, ni la étnica, ni la regional– es algo que se tenga que “buscar”. Las identidades están allí, en la vida social, son construidas, recreadas, son marcas culturales expresadas a través de: narrativas, prácticas discursivas, representaciones colectivas que se construyen a partir del encuentro con los/as otros/as y bajo las determinaciones: espacio-temporales, biológicas, de parentesco y su expresión en la familia, de las relaciones con lo sagrado, de los códigos de uso, valores, normas, y costumbres derivadas de la civilidad.

b) Desentrañar las identidades que los y las integrantes de un grupo procesan implica observar la vida social e identificar las marcas culturales de diferenciación de los diferentes grupos. Ser integrante de un grupo social es reconocerse como idénticos/as y distintos/as del otro/a; compartir las representaciones colectivas que caracterizan y definen al grupo.

c) Las marcas culturales de diferenciación son elaboradas socialmente y les sirven a los individuos como marcos referenciales de percepción e interpretación de la vivencia; así como también de modelos o parámetros para sus prácticas cotidianas.

d) Para aprehender las marcas culturales (sean inducidas conscientemente o no) he recurrido a las enseñanzas de E. Durkheim, M. Weber, el estruc-



turalismo y G. Durand para construir un modelo para el análisis de las identidades colectivas que implica considerar las identidades como representaciones colectivas y buscar en estas el diferencial simbólico para desentrañar los códigos, que son siempre códigos simbólicos, de semejanza, de continuidad, de límites, de cruce de fronteras, de demarcación de dominios, de la distinción de géneros y nexos, de relación con lo sagrado y de la civilidad. Todos ellos estructurados bajo una lógica dicotómica y tricotómica que es el centro de la construcción de la identidad colectiva.

e) En el análisis hay que tener presente que no hay identidades ni identidad cerradas en sí mismas, todas son dinámicas, son procesos. Cuando se concibe las identidades colectivas como un sí mismo estático, como una esencia global cerrada, que trasciende todo, se cae en la mitificación de la identidad, su sacralización, en otras palabras, en su ideologización y esto es muy peligroso porque se pierde la capacidad crítica.

Religión: una experiencia de lo sagrado

La definición de religión dentro de las ciencias sociales es tan compleja como la definición de identidad; sus dificultades están relacionadas con la amplitud del término, con su equivocidad y la diferencia de universos de especialistas que los usan: sociólogos/as, antropólogos/as, politólogos/as, historiadores/as, filósofos/as, etc.

Los matices del uso del término pueden revisarse históricamente –aunque no sea este el objetivo de este trabajo– desde el momento cuando se romaniza o latiniza y universaliza el cristianismo católico y se hace común el uso del término *religio*, cuyo origen está asociado a dos verbos, un sustantivo



y tres sentidos: *ligare* (lier), unir, establecer lazos efectivos y horizontales de manera orgánica entre los seres humanos o no; *legere*, cuyo significado no es ya tan orgánico y se refiere a recoger, reunir a los seres humanos entre ellos/as; y finalmente *religión*, cuya idea central es retomar por el pensamiento las actividades ordinarias de la vida social (Benveniste 1969). En el habla y en el discurso científico el término sigue siendo usado para pensar prácticas y creencias relacionadas con lo sagrado.

La extensión del término y su amplio uso, así como también la constatación de que lo religioso es un fenómeno particular y profundamente humano, garantiza la pertinencia del uso del término, así como el interés por entender este tipo de fenómeno que pone en evidencia la desbordante imaginación que la humanidad ha tenido en la búsqueda de la *salvación* y en su experiencia con lo *sagrado*.

La noción de religión debe fundarse en la experiencia humana. En este sentido hay que considerar que en todas las religiones hay una condición que es sentida y vivida por aquellos/as que las siguen, en ellas hay una definición del individuo, una contradicción dolorosa entre la permanencia relativa del ser social y la fragilidad irremediable del ser individual (Julliard 1991; García Gavidia y Valbuena 2004). El individuo se sitúa personalmente en relación con el sistema simbólico de la religión elegida, y a sus mediaciones, sean Dios, dioses, espíritus, energías. Ese sistema le ofrece mitos y creencias asumidas como verdades que modelan los comportamientos y un conjunto de mecanismos – ritos y rituales– que guían los sucesos ordinarios de la vida. Desde ese sistema intelectual y simbólico el individuo busca aprehender el mundo y resolver las contradicciones entre lo social y lo individual, adoptando un modo de vida colectivo que le proporciona un saber específico que le permitirá, medianamente, tener el dominio de su destino.



Establecer la relación entre la religión y las identidades colectivas es también complejo, sobre todo desde el punto de vista político de las identidades, que en esta oportunidad no abordaré. El centro de interés es la relación identidad-religión que está asociado con la expresión de lo sagrado.

La multiplicidad de creencias y prácticas rituales que existen y han existido en la historia humana no son más que una constante de la experiencia de lo sagrado –realidad sustantiva, palpable y natural– que comprende a la vez y de manera simultánea un elemento de carácter individual y otro de carácter colectivo (Prades 1994). Lo sagrado debe entenderse como una estructura integradora de la existencia humana que se caracteriza por ser diversificada y en la cual está implícita: a) toda experiencia religiosa, b) la relación con un concepto de orden hierático, c) la forma como el objeto sagrado garantiza los imperativos rituales, d) el concepto liminal destinado a anunciar que el actor social penetra en un dominio concebido y sentido de otro orden, e) los objetos discernibles en todas las religiones (Isambert 1982). Todos estos aspectos pueden ser descritos a partir del análisis, al que se llega a través de las prácticas y creencias religiosas (mas no únicamente por medio de ellas).

Ahora bien, lo sagrado que todas las religiones contienen, empalma lo simbólico, actividad específicamente del *Homo sapiens*. Desde el punto de vista antropológico, y siguiendo a Durand (1995), quien a su vez sigue el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* de André Lalande, el símbolo es un signo concreto que evoca, por una relación natural algo ausente o imposible de percibir. Por lo tanto, en algunos aspectos, es natural, no arbitrario, *escapa* a la economía de la percepción. Esta última afirmación nos lleva a lo que

... fundamenta lo “significante” del símbolo sobre una inadecuación constitutiva: el significante es, a la vez, natural, esencial e inadecuado. El símbolo es por



consiguiente una representación que hace *aparecer* sentido secreto: es la epifanía de un misterio. Digámoslo de otra forma: el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: *para* = “que no alcanza”) (Durand 1964: 77/84).

En el símbolo hay una coincidencia de oposición. El primero de sus elementos constitutivos es una identidad singular de localización (asociada al espacio –tiempo que un ser ocupa) y el segundo es una identidad –la de lo simbolizado– cualitativa y semántica, independiente del espacio-tiempo donde puede localizarse. Todo individuo humano tiene un acceso simbólico al mundo, al mismo tiempo que elabora la construcción simbólica del universo. En este doble proceso se forman los sistemas simbólicos que, a su vez, están contenidos en las culturas y constituyen el material a partir del cual se conforman las identidades.

Las identidades tienen su simbólico donde se hace la síntesis de los sentidos de unidad/ diversidad, permanencia/continuidad, diferencia/ semejanza. Para operar metodológicamente este simbólico puede ser desmembrado en códigos simbólicos. El término código simbólico hace referencia al acopio de informaciones a las cuales acuden las y los integrantes de un grupo social para producir sus expresiones culturales, sus narrativas y prácticas discursivas. En este trabajo buscaremos los códigos simbólicos relacionados con lo sagrado a partir de los cuales se construyen las representaciones colectivas identitarias regionales.



LA PARTICULARIDAD DEL ZULIA COMO REGIÓN

Venezuela es un Estado-nación multiétnico conformado por pueblos de diverso origen: los diversos grupos indígenas, los de herencia española y africana, además de otras minorías étnicas de origen europeo, como los alemanes de la Colonia Tovar, portugueses e italianos, y de origen asiático desde el extremo hasta el próximo y medio Oriente. Todos ellos, mezclados unos con otros, visibles unos e invisibles otros, conforman el amplio panorama de las múltiples voces y los muchos rostros de la Venezuela contemporánea.

Igualmente, la sociedad venezolana se caracteriza por la pluri particularidad de sus diferentes regiones que en el proceso de formación de la nación moderna y de su legitimación política, han permanecido casi ocultas y se les ha homogeneizado en aras de la comunidad nacional. En una situación como esta, cuando en la cotidianidad se perciben las diferencias, las interrogantes de ¿quién soy yo?, ¿quién es él?, ¿quiénes somos nosotros?, ¿quiénes son ellos?, son de importancia tanto para el individuo como para los grupos. La diversidad entre las diferentes regiones, entre los diferentes grupos, conforman al exterior las alteridades y al interior de los mismos las identidades, las cuales son hechas conscientes y significantes para organizarse así en una estructura compleja y flexible que equilibra la vida en común del país.

Ahora bien, dentro de las regiones que conforman al Estado venezolano, la región zuliana es la única, al mismo tiempo, que es una unidad política y un estado federado. Esta particularidad se fue gestando desde tiempos precoloniales, ya que el Lago de Maracaibo y sus afluentes servían de mediación y comunicación entre los diferentes grupos humanos que habitaban toda esa región geográfica, así como también con el Caribe.





Ahora bien, la particularidad de la región zuliana es en parte experiencial y en parte imaginada. Está conformada por espacios geográficos, pero también espacios culturales, son pueblos, comunidades, lugares, y sectores –barrios, calles– donde transcurren tiempos cotidianos y tiempos históricos. Esta región está llena de una multiplicidad de vidas, de tradiciones, de costumbres, de pensamientos, imágenes, habla y discursos que le han dado esa presencia que la región tiene en y para todo el país. No es exagerar si me atrevo a afirmar que lo zuliano es una noción colectiva que define a un nosotros/as por oposición a los otros/as, son los “otros/as” de los demás venezolanos/as, es la otra metrópolis, es la otra real ciudad; los/as zulianos/as que por extensión son todos “maracuchos/as”, han sido y son el otro/a interior, le han servido tanto a los/as andinos/as como a los/as capitalinos/as para definirse en contraposición a su imagen, a su personalidad, a su experiencia y a sus narrativas.

La región zuliana es puerto y es frontera, está impregnada de marcas, de cruces y márgenes simbólicos, permeable al exterior al mismo tiempo que se reafirma en su pasado, llena de contradicciones: entre la nostalgia por lo que ha perdido y el orgullo de acoger lo nuevo, con amnesia del pasado pero sin lograr abrirse al futuro ni afianzarse plenamente en la modernidad, con un suelo y un subsuelo inmensamente ricos y poblaciones vergonzosamente pobres, con los procesos industriales petroleros (exploración, explotación y comercialización) de avanzada y la ignorancia absoluta de las mayorías sobre el petróleo (como decía mi amigo Cheo González: “ninguno sabe a qué huele el petróleo y cuál es la sensación al tocarlo”), sobre su flora, sobre su fauna, sobre su historia.

A pesar de estas contradicciones una puede reconocer en los/as zulianos/as sentimientos de pertenencia que les permiten en la situación relacional

que viven con los/as otros/as de las diferentes regiones del país, autodefinirse como zulianos/as y reconocerse en las imágenes que los/as otros/as les atribuyen (identidad para el otro/a) o externo identificación.

La región zuliana se convierte en la “tierra de protección” (es la “primera patria”, la “tierra chiquita”, la “casa grande”, además de la “tierra del sol amada”), en la unidad que re-une, re-agrupa en su seno a los diversos grupos sociales, étnicos, de género de toda la región. Todos diferentes pero que tienen la particularidad común de ser zulianos/as. La identidad zuliana es una identidad colectiva que se conforma en su dialéctica con la identidad nacional y las diversas identidades regionales que conforman la sociedad venezolana. Asimismo, al interior de la región zuliana existe una diversidad de pueblos, ciudades, barrios, sectores, comunidades indígenas, y cada uno de estos vive, igualmente, el proceso dinámico de conformar sus identidades a partir de la relación con los diversos otros/as tanto al interior como al exterior de la región.

En el proceso social de conformación de las identidades regionales zulianas, se ha acudido –entre otros– a códigos simbólicos referidos a lo sagrado, lo más común es la construcción de la representación de imágenes de madres-virgenes, santas, santos y otros personajes sagrados, que sirven de materiales referenciales en las narrativas y prácticas discursivas identitarias. Estas representaciones expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.



IMÁGENES SAGRADAS COMO REPRESENTACIONES IDENTITARIAS ZULIANAS

Desde los lugares por donde asoma el Caribe, o en aquellos donde el mar da paso al Lago de Maracaibo, o en los de tierra y montaña adentro, o en los de pavimento y concreto de la región zuliana, se celebran fiestas, se realizan procesiones y auto sacramentales, toda una serie de ritos y rituales que congregan a los/as nativos/as y lugareños/as alrededor de la imagen de una virgen, una santa o un santo, patronas y/o patronos que en muchos casos son instituidos por la iglesia católica en su ejercicio proselitista –práctica donde le dio a cada grupo su figura emblemática–. En otros de esos contextos esas imágenes se recuperan, se hace una relectura de ellas como figuras emblemáticas que conforman el legendario colectivo a partir del cual se conforman las representaciones utilizadas en los procesos de construcción de las identidades regionales y locales como es el caso de: Santa Lucía, La Virgen del Rosario de Aránzazu, La Virgen del Rosario del Paraute, La Inmaculada Concepción, La Virgen de Chiquinquirá, San José, San Antonio, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de la Alta Gracia, etc. Algunos de estos personajes emblemáticos se releen al margen del poder y de la jerarquía eclesiástica, como es el caso de José Gregorio Hernández y San Benito, cuya descripción atenderé a continuación de modo breve en aras de las limitaciones que una publicación implica.

San Benito de Palermo o San Benito “el Negro”

Quizás sea San Benito, entre los santos de la iglesia católica, a quien más se le rinde culto en el occidente del país. Juan de Dios Martínez, quien fue un



maestro y un verdadero cultor de la fiesta de este santo, me comentaba que en el Sur del Lago de Maracaibo había más de sesenta comunidades que le rendían culto al Santo, esto sin tomar en consideración los pueblos de la Guajira, Maracaibo y de la Costa Oriental del Lago donde también se le rinde culto. Pareciera que en el occidente venezolano hay tantas fiestas de San Benito como poblados y caseríos.

San Benito de Palermo (1539-1589), de origen siciliano, hijo de esclavos africanos –nubios–, en sus primeros años de vida religiosa fue eremita franciscano y más tarde hermano lego en el convento de de Santa María de Palermo, donde por ser analfabeta se le dio como obligación las labores de la cocina, fue *también guardián de su convento y maestro de novicios*. En la descripción que se hace desde la iglesia católica se señala que era un hombre piadoso, humilde, que realizaba curaciones milagrosas; fue canonizado el 4 de abril de 1807. Su culto se extendió a las Américas y la jerarquía eclesiástica designó como día de su celebración el mismo día de su canonización.

Este santo es uno de los personajes sagrados cuya vida ha sido objeto de relectura por parte de los diferentes pueblos, caseríos, barrios y sectores que le rinden culto. En torno a él se hacen las narrativas y representaciones identitarias particulares sean indígenas (wayuu o añú), negros (Sur del Lago) o criollos (Ciudad Ojeda, Cabimas, algunos barrios y sectores de Maracaibo). La relectura se realiza al margen de la institución y del poder de las jerarquías religiosas y políticas.

Como son tan diversos los pueblos, así como son variados los ritos y rituales, solo remarcaré algunas características de la “fiesta de San Benito”. Cualquiera que llegue a Maracaibo, en cualquier época del año, verá por las calles de la ciudad a una o dos personas con una pequeña imagen de San Benito de



Palermo pidiendo la limosna para el santo, si corre con suerte podrán escuchar los repiques lastimeros de un tambor. Para muchos esa es una forma de no trabajar y aprovecharse de los/as demás, para otros/as es la manera que el Santo ha escogido para ayudar a los/as más necesitados/as y para los/as que conocemos algo de la dinámica de la fiesta sabemos que en esta existe la obligación de “recoger” para celebrarla. En Maracaibo he participado de la fiesta de San Benito en Santa Rosa de Agua, en Altos de Jalisco y en el Milagro; en todos estos espacios la imagen del Santo es propiedad de una familia, como si fuera un “culto de linaje”, y es esa familia la encargada de los ritos, de mantener el culto y de proveer los Chimbángueles. En cada uno de estos casos San Benito re-une a la familia, a los/as amigos/as y uno que otro persona curiosa o creyente que se une al grupo. El día de celebración es totalmente diferente al señalado por la iglesia católica.



En otros lugares, quienes organizan y preparan la fiesta son las y los integrantes de la cofradía de San Benito. En la Costa Oriental del Lago, igualmente en el Sur del Lago de Maracaibo, la fiesta de San Benito es un ciclo de fiesta, que va desde los primeros días del mes de octubre, cuando comienzan las primeras lluvias (en Ciudad Ojeda el 7 de octubre, el mismo día que se celebra en la población de las Morochas la fiesta de la Virgen del Rosario del Paraute) hasta enero (en algunos casos el 1, en otros el 6 o el 14) o febrero (2, el día de la Virgen de la Candelaria).

En el caso del Sur del Lago el ciclo de fiesta tiene tres períodos: el primero de ellos llamado Ensayos de Obligación o Chimbángueles de obligación donde el santo visita los altares que los/as vecinos/as han construido en sus viviendas; los Chimbángueles suenan durante toda la noche. El segundo se lleva a cabo a medianoche del 31 de octubre, en esta oportunidad el santo visita las comunidades vecinas y la fiesta dura hasta el otro día. El tercer Chimbángueles

se celebra el 7 de diciembre (la víspera del día de la Inmaculada Concepción) y es muy semejante al ya descrito, el santo que fue visitado en el chimbángueles anterior debe devolver la visita, de igual manera la fiesta dura hasta el otro día.

Estos tres Chimbángueles son los ritos preparatorios para el rito del 25 y 27 de diciembre, en esta oportunidad la fiesta dura hasta el 6 de enero. Los/as ancianos/as del Sur del Lago relatan cómo San Benito pidió a Dios que le diera más tiempo para su fiesta, sin embargo, a pesar de la objeción que hizo Dios sobre por qué se emborrachaban y peleaban, San Benito justificó el uso del tambor “para alegrar nuestra vida y la de los demás del pueblo y la de los que nos visitan” y convenció a Dios, quien accedió a señalar como fiesta el 27: “yo celebro mi día el 25 y vos dos días después el 27 de diciembre para que al día siguiente celebren a los santos inocentes” (Martínez 2000).

En las procesiones de San Benito, no importa el lugar donde se realicen, hay siempre música de Chimbángueles. Por Chimbángueles debe entenderse todo el conjunto del rito. Este rito comprende los siguientes elementos rituales: el santo, los tambores, la flauta, las maracas, las campanas, las banderas, el baile, el canto, el aguardiente, la comida y los rituales religiosos católicos propiamente dichos. La imagen del santo, la música y los tambores son los elementos fundamentales. Los tambores, generalmente, son seis (en algunos casos son más y en otros menos) y son conocidos con el nombre de: Tambor Mayor, Respondón, Medio Golpe, Arrequintos y Jaleo; son de madera y la boca recubierta con piel de toro, cada uno de ellos tiene una función específica en el desarrollo del rito, así por ejemplo, el tambor mayor es el que emite los sonidos más graves y guía el conjunto de músicos.

A San Benito se acude para pedirle la recuperación de los enfermos, solución a los problemas económicos, obtener buenas cosechas y todo lo relaciona-



do con la producción agropecuaria, enderezar o mejorar la conducta de los/as jóvenes, el buen funcionamiento de los negocios, auxilio en trance a la muerte.

En la relectura que estas poblaciones hacen de San Benito, este tiene pocas de las virtudes y del comportamiento pío del santo: le gustan los placeres mundanos, las parrandas, el baile, la bebida, y las mujeres: “San Benito lo que quiere es que lo bailen las mujeres”, canta la estrofa que se repite por todas partes.

La relación con San Benito es entre iguales, se le trata de tú a tú. La misma es de don y contra don: al santo se le da, del santo se recibe y se le vuelve a dar. Cuando este tipo de relación es fallida al santo se le castiga, y de igual manera, el santo castiga cuando se le hacen promesas y no se le cumple. De igual manera, al santo se le baña o se le asperja con ron o cerveza y se le baila a fuerza de tambor; además en su honor se hacen velorios, auto sacramentales y rosarios donde se ponen de relieve sus hazañas.

La fiesta de San Benito congrega, comunica, hay una simbolización de la realidad llena de tensiones, desde la de los cuerpos de hombres, mujeres y niños/as que se convierten en metáforas corporales para expresar en movimientos vivificantes la satisfacción reafirmada de realizar una actividad en compañía de iguales y hasta los/as otros/as más lejanos que tienen la oportunidad de participar. La fiesta de San Benito es una toma de consciencia colectiva de un *nosotros*, con una gran fuerza de participación, en ella hay reivindicación de la existencia, al mismo tiempo que destrucción y regeneración.

Esta fiesta es y ha sido uno de los símbolos utilizados por los pueblos para producir sus expresiones culturales y reconocerse como grupo, para darse indios, negros y criollos una fiesta propia y de la imagen y narrativas de San Benito que se han creado y re-creado en el transcurso de la historia.



Santas y María Virgen-Madre

Si no fuera por San Benito, San Bartolomé y San José, pudiera afirmarse que en los pueblos de las riberas del Lago de Maracaibo existe una devoción a múltiples iconos de la madre de Dios/virgen en diversas nominaciones: María Inmaculada, Nuestra Señora del Rosario de Aránzazu, la Virgen del Rosario del Paraute, Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá –la Chinita–, la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Mercedes, La Virgen del Carmen, Nuestra Señora de la Alta Gracia, Nuestra Señora de Guadalupe, La Milagrosa, y a otros personajes sagrados femeninos como Santa Rosa, Santa Lucía, Santa Bárbara y Santa Rita. Todas estas representaciones hablan de la sacralización del espacio y del tiempo a través de la mediación de la sacralización de la figura maternal y femenina.

Cada uno de estos iconos representativos tiene narraciones sobre su origen –que generalmente son sucesos próximos o el mismo día de la celebración de las fiestas patronales–. Los iconos de estos personajes sagrados –también es el caso de San Benito– se han inventado en el transcurso de la historia de estos pueblos, ciudades y barrios. En la invención de la imagen que se venera (la de la Chinita encontrada en las aguas del Lago por una lavandera), la de la Virgen del Rosario del Paraute (aparecida en el río Paraute a un indígena), la de Aránzazu, San Benito, el Cristo Negro, la Virgen del Carmen (patrona de la Laguna de Sinamaica después de haberse salvado de las aguas en una inundación), hay, o se le da siempre, un carácter sobrenatural, milagroso, son iconos que “aparecen” y su manifestación es siempre a gente humilde (una lavandera, indígenas, campesinos, hombres o mujeres o niños y niñas sin muchos recursos económicos), nunca a la jerarquía política o religiosa. Sin negar que estos iconos vinieran a legitimar la presencia de los otros.



El carácter sagrado y milagroso que se le da al icono es extensivo a todas sus producciones: sea que conceda la salud, el matrimonio o la paz familiar; protección en inundaciones o guerras, comportamiento de los/as hijos/as. Lo que quiere decir que ningún milagro obra en abstracto sino para un colectivo humano (que puede ir desde el grupo doméstico hasta la nación), compuesto de sujetos donde cada uno/a tiene la responsabilidad y juegan una diversidad de roles.

Todos estos iconos o imágenes son milagrosas, pero entre ellas es preciso recalcar la de Santa Lucía, Santa Rita, Santa Bárbara, pero fundamentalmente la más importante es la de la Virgen María, en este caso bajo diversas advocaciones.



La importancia de estas figuras femeninas vírgenes-madres, desde el punto de vista social, es que la imagen de cada una de ellas –en los contextos donde son veneradas– está asociada a la idea de unidad social, en su elección se expresa la necesidad de utilizar la figura femenina –maternal como soporte, son *grandes madres* y tienen un mensaje cohesionador–.

Sin ánimos de sugerir que haya una continuidad entre las creencias de los pueblos indígenas que habitaron las riberas del Lago de Maracaibo en el pasado y las de los que lo poblamos actualmente, es importante remarcar la existencia, en aquellos que han sobrevivido, de la creencia en una deidad femenina con todas las características de una Diosa-Madre, ambivalente, que premia, corrige y castiga, pero que sobre todo cohesiona y une al grupo y lo une al lugar, al espacio habitado; que representa un valor abstracto que es la personificación del misterio de la vida –que encierra: engendrar, nacer y morir–. Las preguntas, que no podemos actualmente responder, son: en este contexto histórico, ¿ha habido aquí una redefinición?, ¿se puede hablar aquí de una de

una reutilización de elementos míticos y una condensación de las memorias? Desde el punto de vista de lo simbólico estas son teofanías ilimitadas, plurales –relación de unión de la madre con el/la hijo(a)/los hijos(as)–, inspiradas en la bipolaridad del simbolismo para reintegrar a un mismo concepto la antítesis (Durand 1981).

Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, La Chinita

En la narrativa que habla del origen de la imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, denominada por todos/as los/as zulianos/as o no “La Chinita”, se dice que llegó a Maracaibo procedente de Colombia en 1749, era “una tablita que un barco había tirado al mar”, y entre las olas sonoras y espumosas del mar “fue empujada a la orilla norte del Lago de Maracaibo, donde una lavandera la encontró, la recogió, se la llevó para su casa y le dio el uso de tapa para cubrir una tinaja de agua”, en ese espacio, a orillas del Lago se consumó el milagro.

El retablo de la “tablita” era una copia del cuadro del pintor Alonso de Narváez que Antonio Santana, jefe español del pueblo de Sutamarchán, había mandado a pintar y que él mismo, cuando comenzó a deteriorarse, había enviado a su finca de Chiquinquirá (Colombia). El primer milagro se produce en 1578, cuando María Ramos, su empleada, recoge el cuadro ya borroso, lo limpia y lo cuelga hasta que seis años después una india cristiana, llamada Isabel y su hijo Miguel, descubrieron el cambio que había dado el cuadro, estaba en el suelo despidiendo de sí un resplandor que inundaba toda la Capilla. En Maracaibo, el milagro tiene algunas características parecidas: es una humilde mujer quien encuentra la imagen y descubre el 18 de noviembre de 1709 el



resplandor que la “tablita” tenía y como habían aparecido en ella la imagen de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá con San Antonio y San Andrés a los lados (Besson 1973).

El icono de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá tiene un lugar especial en la construcción de una narrativa propia, no solo para los/as maracaiberos/as sino para todos/as los/as zulianos/as, en esta la madre de Dios se convierte en madre de todos/as los/as zulianos/as. Madre protectora que defiende a los/as zulianos/as (que son pecadores/as).

Hubo un momento, en la historia del estado Zulia y de sus prácticas religiosas, que a la Virgen de Chiquinquirá se le asoció con una “Virgen morena”, más específicamente india: es mujer wayuu, es la Chinita.

A los/as wayuu los lugareños criollos les denominan guajiros/as o chininos/as. En la construcción de esta representación puede identificarse: en primer lugar, la necesidad de marcar las diferencias culturales en la invención de una identidad regional, en contraposición con la identidad nacional donde la patrona de Venezuela es la Virgen de Coromoto, aparecida también a indígenas de los llanos venezolanos; pero por oposición también a otro más lejano –colombianos– cuya patrona es la Virgen de Chiquinquirá (mas no la Chinita). En segundo lugar, en esta representación puede leerse: el peso que tiene la intervención de ese otro interior y próximo –los/as indígenas–, el cual fluctúa entre la similitud y la diferencia radical, convirtiéndose así en un espacio óptimo para fungir de espejo de la propia humanidad: indio/a (wayuu, añú, bari, japreria, yukpa, barí) es el otro/a, India Virgen China es el otro/a resemantizado/a y eufemísticamente redefinido como sagrado.

En la resemantización de La Chinita se da un proceso de ascensión del otro/a: tanto en la jerarquía como en el valor primordial y benéfico:



En todo tiempo cuando a la calle sales mi Reina
Tu pueblo amado se ha confundido en un solo amor
Amor inmenso, glorioso, excelso, sublime y tierno
Amor celeste divino y santo hacia tu bondad⁵.

La Chinita como símbolo regional sintetiza, integra a todos los grupos sociales y étnicos que conforman la región. Es la Madre de Dios, pero es también la madre de la “patria chiquita”, es la reina de la región zuliana: es la Madre maracaibera, y por extensión la madre de todos/as los/as zulianos/as. Por ser Maracaibo el lugar donde está la Basílica donde está la imagen, la ciudad es considerada –y particularmente el sector Saladillo, ubicado en el casco central de la ciudad– como la “casa” de la Madre de Dios. Aquí hay un uso metafórico de lo maternal con fines de identidad y de reconocimiento de los/as pobladores/as de la región. En esta representación se subraya el valor de la maternidad. Es la casa materna que abriga.

La Chinita resume las virtudes del pueblo y tal vez de su recogimiento ha nacido el sano regionalismo del zuliano, que en ciertos casos ha llegado al extremo de que algunos valores culturales, como Udón Pérez y Marcial Hernández, se sentían satisfechos *de no haber pasado un día fuera de Maracaibo* (Urdaneta Bravo 1988, 206).

Igualmente, en una de las expresiones musicales, asociadas con la particularidad y diferencialidad zuliana, como es la gaita, se expresa tanto el sentimiento de devoción y veneración a la Virgen de Chiquinquirá, en su versión de la Chinita. Hay allí un sentimiento de pertenencia y de asunción resemantizada del otro/a indio/a:

⁵ Estrofa de la gaita “La Grey zuliana”, compuesta por Ricardo Aguirre.



No sé lo que voy a hacer
Cuando pase por la esquina
Y te diga bella China
Cuanto te voy a querer
a medida que te toco
brota mi pasión indiana
Es mi sangre la que mana
Y por ti me vuelvo loco
Y ahora yo quiero brindarte
Mi canto hasta la mañana
Mientras a mi China evoco
Viva la gaita zuliana



Una de las ambigüedades de la devoción a la Chinita por parte de los/as zulianos/as es que, si bien el acento se pone unas veces en su condición de madre, también el acento se pone en la virginidad y, a pesar del ascetismo pregonado por el cristianismo desde todos los tiempos, en muchas de las expresiones la devoción religiosa se carga de erotismo, el ejemplo citado anteriormente es el mejor ejemplo.

Tanto la jerarquía religiosa como el poder político han hecho uso de la representación de la Virgen. En las demandas a esta se pone en evidencia el carácter pragmático de la relación con la virgen y el uso político de la representación, veamos algunos ejemplos:

Virgen de Chiquinquirá
dale la muerte a Cipriano
porque ya el pueblo zuliano
muere de necesidad...

En esta estrofa se le pide a la Virgen de Chiquinquirá la muerte para el presidente Cipriano Castro (1858-1924), como vía para la solución de los problemas de la región.

Madre mía
Si el gobierno
No ayuda al pueblo zuliano
Vais a tener que meter la mano
Y enviarlo pa'l infierno

En esta oportunidad, no se le pide la muerte, pero sí el más terrible de los castigos para el cristiano.

El gigantismo de la representación de la Chinita no es solo en la expresión musical, también está presente en las estatuas que los últimos años han proliferado en el estado Zulia. Hay aquí una hiperbolización, una obsesión del engrandecimiento. Elevación y poder son sinónimos, uno de los gobiernos regionales hace algunos años dio la mejor muestra con el monumento que le erigió, la Plaza del Rosario de Nuestra Señora de Chiquinquirá, y que se ha presentado en la publicidad como un nuevo milagro: después de, una vez más, romper o destruir el centro de la ciudad a los/as zulianos/as se les invita a disfrutar y frecuentar la imagen gigante de la Chinita, divinizada, en este caso por la altitud. Es como dice Bachelard (1948) estamos frente a una actitud “contemplativa monárquica”, vinculada a lo luminoso-visual.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachelard, Gaston. 1948. *La terre et les rêveries de la volonté*. París, Francia: Corti.
- Benveniste, Émile. 1969. *Pouvoir, droit, religion. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II*. París, Francia: Les Editions de Minuit.
- Besson, Juan. 1957. *Historia del estado Zulia*. Zulia, Venezuela: Editorial Hermanos Bellos Rossell.
- Durand, Gilbert. 1964. *L'Imagination Symbolique*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- _____. 1981. *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arqueología general*. Madrid, España: Taurus.
- _____. 1995. El Hombre Religioso y sus Símbolos. En *Tratado de antropología de lo sagrado (I). Los orígenes del homo religiosus*, edit. Julien Ries, 75-125. Madrid, España: Editorial Trotta, Colección Paradigmas.
- García Gavidia, Nelly. 1996. Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional. *Revista Opción*, no. 20.
- _____. 2002. Vírgenes y Santos en las Identidades de los pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo. En *Pueblos y Culturas de la cuenca del Lago de Maracaibo*, 135-146. Zulia, Venezuela: Comisión V Centenario del Lago de Maracaibo, Acervo Histórico del Estado Zulia, Biblioteca de Temas de Historia del Zulia.
- _____. 2005. El recorrido de la noción de identidad a teoría de las identidades. En *Antropología, Cultura e Identidad*, comps. Morelva Leal Jerez y Johnny Alarcón Puentes. Zulia, Venezuela: Ediciones de la Maestría en Antropología, División de Estudios para Graduados, FEC, LUZ.



- García Gavidia, Nelly, y Valbuena, Carlos. 2004. Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. *Revista Opción*, no. 43: 9-28.
- Isambert, François-André. 1982. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. París, Francia: Les éditions de Minuit.
- Julliard, André. 1991. Champs et concepts de l'anthropologie religieuse. En *Corps, religion, société*, dir. François Laplantine y Jean-Baptiste Martin, 27-57. Lyon, Francia: PUL. DOI: 10.4000/books.pul.10352.
- López Aranguren, José Luis. 1993. El yo, el sí mismo, el otro y el otro. *Revista de Occidente*, no. 140: 9-12.
- Martínez Suárez, Juan de Dios. 2000. *San Benito de Palermo y sus Chimbángueles*. Maracaibo, Zulia, Venezuela: Cuadernos de Cultura Popular en la Escuela no. 2, Editorial la Llama Violeta.
- Prades, José A. 1994. La religión y el centro sagrado de la sociedad. En *Formas modernas de religión*, edit. Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 117-128. Madrid, España: Alianza.
- Ruben, Guillermo Raúl. 1988. Teoria Da Identidade: Uma Critica. *Anuário Antropológico*, no. 86: 75- 92.
- Tarot, Camille. 2006. Mères patries, mères de la patrie et mères divines. *Les mères de la patrie. Représentations et constructions d'une figure nationale. Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines*, no. 45: 17-43.
- Urdaneta Bravo, Ciro. 1988. *La Tierra Chiquita*. Zulia, Venezuela: Pequiven.





REFLEXIONES

Insurgentes



En la sección Reflexiones publicaremos documentos; ensayos; artículos de opinión; transcripción de conferencias, conversatorios, debates u otra modalidad que permita la reflexión sobre las ciencias sociales del sur, especialmente de las antropologías del sur.

Reflexiones

InsURGentes



RADIOGRAFÍA DE LA VIDA URBANA: APUNTES METODOLÓGICOS PARA SU APROXIMACIÓN

ONTIVEROS ACOSTA, TERESA

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela



PRELUDIO DE UN PROCESO INVESTIGATIVO¹

En noviembre de 2011 fui invitada por la Dra. María del Pilar González a participar como conferencista en su asignatura *Métodos y técnicas de inves-*

¹ Este trabajo se publicó en el libro *Las ciencias sociales: perspectivas actuales y nuevos paradigmas* (2013, pp. 371-387), compilado por Catalina Banko y María Alejandra Eggers, y publicado en Caracas por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Dr. Rodolfo Quintero”, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, de la Universidad Central de Venezuela, ISBN: 978-980-00-2756-1.

tigación etnográfica, dictada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FaCES) [de la Universidad Central de Venezuela]. Para esa reunión llevé a cabo una lectura longitudinal de al menos cuatro estudios por mí emprendidos, tratando de reflexionar justamente sobre los aspectos teórico-metodológicos que subyacen en cada una de estas propuestas, resaltando la riqueza del método cualitativo y cómo cada aproximación a la realidad conlleva sus propias variantes, lo que demuestra la riqueza y versatilidad del proceso investigativo y, evidentemente, lo que nos “hablan”, “relatan” los sujetos sociales.

Es así como el *objetivo* de este ensayo académico es meditar en torno a cada uno de esos momentos del diseño de la investigación: desde mi estudio sobre la memoria colectiva de un barrio popular en Caracas (barrio Marín) y el uso de las historias de vida; sobre la memoria espacial y el hábitat popular urbano (barrios Marín y Santa Cruz de Las Adjuntas) y las historias de viviendas; la discusión en torno al espacio público y la “observación flotante” (Manuel Delgado 2007) y la aproximación a un territorio popular urbano a través de la Antropología de la Experiencia (barrio Los Pinos en Hoyo de la Puerta), con énfasis en el método etnográfico como *proceso* así como la figura del informante que deviene *investigante*.

RECORRIDO I: 1981-1985

Luego de la fuerte impronta dejada por los etnógrafos de Chicago y los estudios de Oscar Lewis en torno a la polémica Cultura y Antropología de la Pobreza (desde los años treinta hasta los cincuenta), con el repunte de la Antropología Simbólica e Interpretativa en el transcurso de la década de los se-



tenta del siglo pasado, de acuerdo a lo que nos indica la investigadora Leticia Ruano (2000), y entrando en la década de los ochenta, cuando toman fuerza considerable los estudios de carácter cualitativo, comienza mi interés en abordar el escenario académico que se refiere a la realidad social del barrio a partir de la Memoria Colectiva. Ello adquiere mayor claridad luego de la lectura de un artículo célebre del antropólogo y poeta Efraín Hurtado: “*El Zócalo de la Memoria*” (1975), en el que nos habla acerca de la impronta dejada por Maurice Halbwachs, estudioso que nutrirá mis estudios al respecto. El tema del barrio y la ciudad encuentra así una primera lógica de interpretación desde una Antropología de la Ciudad. Marín, en San Agustín del Sur, barrio conocido por su producción cultural popular urbana, será mi escenario de búsqueda, para indagar en la vida del barrio, el cual para la época fue signado por una tragedia que enlutó la realidad barrial: la tragedia del grupo Madera².

Mi interés primario se dirigió a indagar lo referente a la memoria musical de la comunidad. Con esta idea-fuerza me fui a investigar a Francia (tesis doctoral), bajo la guiatra de Jean Duvignaud, maestro, antropólogo, sociólogo, especialista en el estudio del imaginario; conocía algo de su obra gracias a que, en mis estudios de pregrado en la Escuela de Antropología, leímos con empeño una de sus más famosas obras: *El lenguaje perdido* (Duvignaud, 1977).

Descubro en París, más adelante, la inmensa obra de este colosal antropólogo. Todavía pienso que, en la revisión que hacemos de los clásicos, desconocemos muchos de los aportes de Duvignaud: sus estudios sobre la fiesta, la risa, la solidaridad, la anomia, el juego, el imaginario, su famoso texto *Lieux et*



² El 15 de agosto de 1980 el río Orinoco, en la zona sur de Venezuela, se tragó a once integrantes del grupo Madera, conjunto musical que pasaba por su mejor momento. La embarcación donde navegaba esta agrupación afrovenezolana naufragó. **Nota de la Edición.**

non Lieux, respecto al cual considero que fue uno de los primeros estudiosos en torno a los “*no lugares*”, y donde aborda el tema de la ciudad; la sociología del teatro, su texto sobre Chebika, sus obras más sociológicas: el tabú de los franceses, el planeta de los jóvenes, su relación con el teatro como dramaturgo, a través de su escrito Marea Baja, un texto casi biográfico como lo fue *Le Ça Perché*, etc., que lo hacen merecedor de un franco reconocimiento por sus aportes a la Antropología Sociocultural.

Fue Duvignaud quien, cuando le hablé de mi tema sobre la memoria, me respondió, de manera algo desafiante, que más que la memoria, él creía en los olvidos colectivos, forma extraña de establecer un diálogo con el maestro; entendí su disertación cuando al revisar el texto póstumo de Halbwachs, *La Mémoire Collective* (1968), leí el prólogo escrito por Duvignaud, en el cual llamaba la atención justamente acerca de la “*ética del recuerdo*”; años más tarde, me reencuentro con esta discusión por medio del libro de Marc Augé: *Las formas del olvido* (1998).

Luego de reuniones aleccionadoras con el maestro, en las que insistió que mi presencia allí era para investigar, comencé a hurgar, a explorar, a escudriñar, a leer, a documentarme. Sentí que mi único texto de base era el ya citado de Efraín Hurtado; a partir de allí se inició una búsqueda por conocer la obra del maestro Halbwachs, padre de los estudios acerca de la Memoria Colectiva, quien a su vez venía de la escuela de Emile Durkheim. La ruptura epistemológica se da cuando Halbwachs le da un giro a la discusión de Durkheim con respecto a la reflexión en torno a la consciencia colectiva.

En este trayecto comienzo a entender la producción de Halbwachs: los cuadros sociales de la memoria, la memoria colectiva, la topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa, un estudio ejemplar en torno a la memoria



espacial/memoria religiosa. Así comienzo a atar los nudos en torno a la relación entre memoria individual/colectiva, memoria e historia, la dimensión espacio/tiempo y memoria, la importancia del recuerdo, la reconstrucción del pasado en el presente, la localización del recuerdo, el tiempo social. Con ello encuentro en ese momento histórico de los años ochenta, una fuerte discusión en relación a la memoria que deviene en memoria popular, memoria común, memoria social, memoria larga, extensa, memoria normativa, dominante; hice una revisión intensiva de relatos de vida, entre otros: *Le cheval de Orgueil* (Jakes Helias, 1975), *Tante Suzanne* (Mauricio Catani, 1982), *Gastón Lucas, serruier* (Adelaïde Blasquez, 1976), *La mémoire du village* (Leonce Chaleil, 1983), sin dejar de contar los diferentes textos de Oscar Lewis. Y una reflexión triangular entre memoria, tradición, cultura, vida cotidiana y espacio y mi reencuentro con autores como Moles, Hall, Maffesoli, Poirier, Hoggart, Lefebvre, Balandier, Crespi, Lalive D'Epinay, Margolis, García Canclini, Duvignaud, Luisa Passerini, entre muchos otros. Todo este lente de producción de conocimiento me permitió redimensionar mi proyecto y entender que no solo la memoria musical sería el eje de mi estudio; de igual forma, en la investigación en el terreno, el contacto con hombres y mujeres de la comunidad me llevó a construir con más precisión que mi estudio estaría referido a la reconstrucción a través del relato de la vida social de los hitos fundamentales que sustentaban la realidad barrial: familia, trabajo, la historia macro/micro del barrio, los personajes populares, la vivienda, la violencia, la dinámica espacial, etc.; en sí, la memoria colectiva del barrio Marín.

Podría decir que a partir de todas estas reflexiones construyo lo que en una investigación conocemos como el marco teórico; pero lo que nos trae aquí, y donde debemos poner el acento, es en la correspondencia tanto del método



como en el diseño de las herramientas metodológicas para avanzar en la realidad del barrio. Por supuesto que la etnografía, en su acepción más global, como descripción de la realidad, forma parte del saber hacer y saber decir de nosotros los antropólogos y antropólogas; pero, en esos años, se produjeron fuertes cambios en la manera de hacer *rappport* y contacto con las comunidades de estudio.

Nuestro problema de método tuvo una primera ancla en la explicación segura y precisa de que nuestro estudio se trataba de una comunidad urbana, a través de la cual podríamos conocer elementos significativos del contexto social total. Nos interesaba la vida del barrio, sus orígenes, sus movimientos internos; así justificamos nuestro estudio desde el lente de la microsociología. Tanto Duvignaud como los análisis de Esteban Emilio Mosonyi nos sustentaron en nuestra convicción de cómo “(e)l estudio de un grupo específico nos permite conocer, por una parte, el contexto general de una nación, y por otro, la creación de una dinámica cultural propia, interna al grupo, muchas veces marginada dentro de la escala macro-social” (Ontiveros, 1985, 67). Insistíamos en cómo la reconstrucción de la vida micro-social de los grupos se basa en la interpretación y sentido dado de su vida en comunidad, en las permanencias y los cambios. Estas reflexiones permitieron legitimar igualmente nuestra escogencia del estudio de caso, e indicábamos: “Es la vía más apropiada de escuchar a aquellos que teniendo el don de la palabra, no se les ha permitido usarla; a través de la palabra, los grupos ‘marginados’ de la historia formal pueden mantener su historia local, rica en manifestaciones simbólicas e imaginaria. A través de estos estudios de base, podemos reencontrar ese ‘lenguaje perdido’ u olvidado” (Ontiveros, 1985, 68).

Allí reflexionábamos en torno a la relación entre el investigador y la comunidad, y si bien no llegamos a hablar de un proceso dialógico, sí avanzába-



mos en la certeza de que esta relación investigador/comunidad era un doble aprendizaje, ya que se trataba de una suerte de convivencia con el grupo y de conocerlo en su interior. No obstante, destacábamos cómo ese primer encuentro investigador/habitantes de la comunidad se dio con base en una suerte de extrañamiento: la comunidad no se entrega de una buena vez a ese otro que intenta indagar en sus vivencias; vale decir que fueron meses de mutuo reconocimiento. Llegado el momento en que los habitantes del barrio sienten la necesidad de comunicar los caminos por los cuales han atravesado, significa, desde ese momento, romper el silencio, no dentro del barrio, sino en torno al barrio. Lo más interesante de esta aproximación es corroborar la “complejidad” vivida en la comunidad, en la que hay luchas, tensiones, conflictos entre el pasado y el presente, también solidaridad, sentido de pertenencia y, por ello, interpretar los cambios bruscos que llevan a pensar en los “dramas” sociales y conflictos internos y externos del grupo.

Además de la observación continua, permanente, constante, en torno a la dinámica social/cultural de Marín, nuestro empeño por conocer más en detalle ese discurso implícito nos llevó a entender que la manera más idónea de adentrarnos en lo que Lacoste (1976) llama el “*sistema de relaciones*” era a través del relato de los actores. Por ello, una primera aproximación nos hizo entender que es a partir de la biografía comunitaria como podemos encontrar ese diálogo comunidad/sociedad; de allí que nos dimos a la tarea de investigar, indagar, justamente sobre qué se entiende por biografía. De la lectura de Poirier, Clapier-Valladon y Raybaut (1983) aprendimos que la biografía puede ser directa, indirecta, individual, grupal, cruzada, estas dos últimas más vinculadas a la etnología: es así que nos habla de la etnobiografía y, por este sendero, nos encontramos con uno de los estudios más significativos que hoy en día es



considerado un clásico por demás fundamental, la propuesta de Franco Ferrarotti (1983): la biografía del grupo primario.

Para Ferrarotti, el individuo no totaliza directamente la sociedad en su conjunto; lo hace a través de las mediaciones con su contexto, mediante los grupos más restringidos de los cuales forma parte. Entre el individuo y la sociedad existen mediaciones sociales; el grupo social surge el elemento fundamental de la mediación entre la macro-sociedad y lo particular. Un enlace entre la teoría y la cuestión del método era entender que a través de la biografía del grupo primario se podía lograr la reconstrucción de la memoria colectiva de un grupo, en este caso, del barrio Marín.

Nos dimos a la tarea de indagar datos institucionales en relación al barrio (censos de población, archivo, revisión hemerográfica, bibliotecas, archivos de la iglesia del sector), nos interrogamos acerca de cuántos habitantes escoger para las historias, teniendo como norte que, más que la historia de vida del sujeto, nos interesaba su historia vinculada a la vida del barrio. Escogimos a 60 personas, ardua tarea que nos llevó un año intenso entre la realización de las historias y todo el proceso de transcripción; aunque entendimos más adelante lo de la saturación del dato, nuestro empeño en ver reflejado el mayor componente de los que habitan el barrio nos condujo a ese número de personas. Quisimos que tanto gente de la parte alta del barrio como de la parte baja, personas mayores, hombres, mujeres, jóvenes, trabajadores y trabajadoras (oberos, empleados, oficinistas), amas de casa, estudiantes, desempleados, artistas, malandros, deportistas, se vieran reflejados en esta escogencia.

Elaboramos nuestra guía para indagar la vida del barrio, que se fue alimentando en la medida en que avanzábamos entre los habitantes; vivimos con propiedad el proceso de la modificación de la guía a partir de los mismos na-



rradores. El promedio de tiempo fue de dos horas, y grabamos alrededor de 90 *casetes* de 90 minutos cada uno. Podemos decir que hoy se hace más vigente que nunca lo que a continuación recogemos del estudio (años ochenta): “La transcripción fue realizada tratando de reproducir todo lo dicho, en la medida de lo posible, al decir todo, queremos señalar las pausas, silencios, risas. Las entrevistas fueron copiadas de la grabación sin añadir o quitar frases, palabras argóticas, etc. Lo que nos pareció lamentable (perder), y (que) lógicamente no se recoge en el texto, es la profundidad y riqueza de gestos, ademanes, miradas, lo cual daría pie para realizar otra investigación, por ejemplo, acerca del cuerpo en el barrio. Las personas no sólo narran, sino que se colocan en el personaje, hay una teatralización de la palabra” (Ontiveros, 1985, 84).

¿Cómo reconstruimos la Memoria Colectiva del barrio Marín? Una vez terminada la transcripción, agrupamos el material por ejes temáticos. Así obtuvimos 11 capítulos; a pesar de tener un *corpus* de 1.200 páginas, las llevamos a quinientas; siguiendo las orientaciones de Poirier, Clapier-Valladon y Raybaut (1983), nos pareció lo más idóneo construir cada capítulo con las mismas voces de sus habitantes. Al terminar esta reconstrucción analizamos el contenido; esta fórmula, según los investigadores, obedece al deseo de no alterar la autenticidad subjetiva.

Este estudio, en el cual observamos tanto su exposición teórica, como del diseño de la investigación, se nutrió con los avances del momento, que, a la larga, es decir, 28 años después, siguen siendo fundamentales para la comprensión de la vida social: el método cualitativo se ha convertido en la referencia clave en las últimas décadas. Nuestro estudio de los ochenta arrojó que, si bien la memoria es una invención de la vida presente, y el pasado se construye con base en el presente, ya que el grupo sólo puede reconstruir su historia en el



hoy, la tradición –entendida como el registro donde se inscriben las experiencias del grupo– ha dejado fuertes marcas en la comunidad.

No se trató de reconstruir un pasado idílico, sino la forma en que éste ha dejado sus huellas y ha sido reinterpretado por el grupo social. Ejemplo de esto es el hecho de que, a pesar de haber sucedido algunos cambios, la visión que los habitantes del barrio tenían con respecto a la familia, la religión, la muerte, el lenguaje, los espacios interiorizados, etc., ha sido marcada por su pasado social; es decir, por la historia que se ha ido construyendo desde sus orígenes. El barrio, no obstante, ha creado nuevas expresiones y manifestaciones, producto de las necesidades endógenas propias de su entorno espacial; una muestra de ello fue la producción musical popular urbana. El barrio ha sido influenciado por los medios de comunicación, la situación del país en ese momento histórico, la figura del *malandro* y la violencia generadora.

Nuestra tesis ya era reveladora de nuestra insistencia en el reconocimiento del aporte cultural y social de los barrios; discutíamos en torno a los procesos de invisibilización, segregación y marginación de la vida popular urbana. Esta radiografía de la vida de Marín, que nos alertaba sobre la vida del barrio dentro de la ciudad, fue nuestro primer estudio que marcaría la pauta de nuevos proyectos, en los que la aproximación cualitativa se instalaría para quedarse como modalidad de entender e interpretar de manera más intensiva lo que acontece y se vive en nuestros territorios populares urbanos, como categoría para redefinir a los barrios y que se logra con base en estos estudios de fuerte arraigo etnográfico.

Si el barrio Marín nos abrió las puertas para estas nuevas fuentes de aprendizaje de la dinámica barrial, la vivienda sería, en una siguiente aproximación investigativa, la posibilidad de comprender el carácter dialéctico de nuestra práctica antropológica. Haremos mención a ella.



RECORRIDO II: 1986-2003

Podríamos resumir este recorrido indicando que fueron años de encuentro con la Arquitectura, la realizada por Teolinda Bolívar, Iris Rosas, Mildred Guerrero: una Arquitectura que daba cuenta de la modalidad constructiva y cultural de los barrios. Fueron años de investigación y extensión. En 1990 vino la docencia en la Escuela de Antropología.

Esta amalgama entre arquitectas y antropóloga permitió redimensionar el conocimiento en torno a la dinámica barrial. Fueron años de discusión y entrega en torno a una propuesta fundamental de Teolinda Bolívar: *el reconocimiento de los barrios en la estructura urbana y su proceso de rehabilitación*. Importantes estudios fueron desarrollados durante más de una década: la densificación de los barrios caraqueños, investigación pionera. Desde el lente de la antropología nos tocó a Julio De Freitas y a Teresa Ontiveros abordar la densificación desde la vida cotidiana (1994). Discutimos e investigamos en torno a la participación y la vida del barrio, se hicieron estudios pioneros en torno a los procesos de regularización de la tenencia de la tierra en los territorios populares urbanos, se realizaron varios encuentros nacionales y participamos en encuentros internacionales, se creó el *Boletín Ciudades de la Gente* y se fundó la Red Solidaria de Comunidades Autónomas (Redsca).

De estos años de trabajo hombro a hombro con la comunidad, de muchas publicaciones e investigaciones, quiero hacer mención a mi estudio sobre la casa de barrio, que, si bien se inicia en el año 1987 y finaliza en una primera versión en 1989, se profundiza, marcando así mis investigaciones, durante toda la década de los noventa. Mi intención era el de discutir en torno al espacio doméstico popular y cómo a partir de la construcción de la vivienda,



pero también de su uso, función y simbología, conocer aspectos de la cultura de los habitantes de los barrios; se trataba, en suma, de hurgar en la memoria espacial teniendo como dispositivo la vivienda popular, o lo que a partir de allí comenzamos a denominar *la casa de barrio*.

Teniendo ya a la comunidad de Marín como una de las referencias fundamentales, ampliamos nuestro estudio a otra comunidad: Santa Cruz de Las Adjuntas (uno de los casos de estudio del equipo de Teolinda Bolívar). Volvimos a trabajar con base en el método cualitativo, seleccionando para este estudio 12 familias, 6 en Marín y 6 en Santa Cruz.

Después de inventariar una discusión en torno al espacio, la memoria espacial (apropiación y consumo del espacio habitado), la relación entre espacio-tradición-cotidianidad, nos dimos a la tarea de abordar nuestro *constructo* metodológico: si bien recurrimos de nuevo al estudio cualitativo, a las historias de vida, en esta oportunidad nuestro “*objeto*” era la historia de la familia con relación a la vivienda; por ello las enseñanzas de Jean Pierre Deslauries (1992) fueron muy acertadas. Se trataba, entonces, de lo que el autor denominó una *historia de vida temática*; esto es, nuestro interés se encauzó en cómo las familias producían tanto los aspectos materiales como el mundo de relaciones socioculturales en torno a la vivienda.

Insistimos en la lectura del texto social tratando de captar las estructuras subyacentes del relato informante/vivienda. Para ello abordamos la realidad contando con una guía de entrevista, aplicadas a 12 familias seleccionadas. Elaboramos los resultados con base en dos perspectivas: una primera que denominamos la lectura transversal de los casos a partir de la construcción de lo que llamamos en nuestro estudio *las variedades significativas*; la otra perspectiva fue la selección y relatos en torno a la vivienda por parte de 4 de las 12 familias.



Ahora bien, ¿en qué consistían estas variedades significativas? En esta larga cita tomada de nuestro libro *Memoria espacial y hábitat popular urbano. Doce experiencias familiares en torno a la casa de barrio* (1999), decíamos:

La necesidad de una aproximación a la realidad partiendo de los estudios intensivos de pequeñas unidades, como lo son los estudios de caso, requieren una elaboración específica de unidades de análisis que permitan distinguirlas de la metodología empleada en las investigaciones de carácter cuantitativo. Es por ello que, al hablar de variables de la investigación, sin distinguir aquellas de orden cualitativo o cuantitativo, presta a confundir limitando la posibilidad de crear, de acuerdo al sujeto de la investigación, la necesaria relación dialéctica entre las representaciones socio-científicas del investigador y la aproximación virtual y real a las representaciones sociales de lo investigado.

La reflexión nos lleva a tomar en cuenta que si nuestro interés primordial se aproxima al mundo de las significaciones, por lo tanto al sistema de representaciones sociales, a la memoria espacial de los habitantes de los barrios, el comprender e interpretar es nuestro método, ello implica que nuestra justificación metodológica gira en torno a una argumentación de *variedades significativas*, en nuestro caso del espacio habitado vinculantes a la objetividad (la vivienda) y la subjetividad (la memoria) de las representaciones socioculturales de los sectores populares, habitantes de los barrios de Caracas. En suma, nuestras variables de contenido, no son ni deben ser como las variables de las investigaciones de carácter cuantitativo, por estar nuestro trabajo inscrito en los estudios de socioantropología comprehensiva-cualitativa. Por ello nuestra investigación estará contenida por cuatro variedades significativas:

1. Lo material y simbólico del espacio casa.
2. Lógicas en el uso del espacio.



3. Tramas de relaciones y espacio.
4. Territorio compartido-territorio transgredido: protección y defensa del espacio-casa” (Ontiveros, 1999, 111-112).

Con base en estas cuatro variedades armamos nuestro análisis de la investigación. Pero insistamos en algo: si bien nos apoyamos una vez más en el método cualitativo, las historias de vida, la guía de entrevista, en ningún momento su utilización dio como resultado un abordaje igual a la de nuestra primera investigación, lo que nos muestra las bondades de este tipo de aproximación, ya que un punto clave es justamente el carácter interpretativo y la propia lógica de comprensión de la realidad en estudio.

El construir las variedades significativas y la lectura transversal de las experiencias familiares en torno a la casa de barrio nos permitió captar elementos constitutivos de una cultura que se integra, recodifica, a partir de los dispositivos tanto tradicionales como “contemporáneos” que subyacen en la vivienda popular urbana. Connotamos virtudes, pero también limitaciones que se evidencian, por ejemplo, en la construcción (aspectos físicos). Ello nos llevó, en su momento, a argumentar la necesidad de que se produzca un intercambio de saberes entre el constructor popular y el técnico, la academia, etc. Nuestro norte fue abogar por el mejoramiento, rehabilitación y consolidación de la vivienda, pero también del barrio, como hábitat integral. Enfatizamos, en esta investigación, que en los procesos de rehabilitación integral casa-barrio, se debe tomar en cuenta el derecho al mantenimiento y dinamización de la cultura generada por los sectores populares. Hicimos una lectura en torno a los espacios colectivos del barrio.



El conjunto de reflexiones, interpretaciones y propuestas se produce con base en lo aprendido, decantado, nombrado, desde y por los habitantes de los barrios, un encuentro detenido, marcado por el diálogo, el intercambio. El enfoque cualitativo de la realidad nos llevó a consideraciones vitales para entender los dominios que subyacen en la vida popular urbana. Una vez más, esta radiografía de la vida urbana, a partir de la realidad del barrio, esto es, la casa, la morada, nos traza trayectos de comprensión fundamentales, para así abogar por que se mantenga aquello que forma parte de la memoria, de la identidad, del sentido de pertenencia barrial, y transformar aquello que se enquistaba en el barrio como malestar de su cultura (la violencia, la falta de servicios, la inestabilidad de los terrenos, las viviendas precarias, etc.). Procesos que no sólo se inscriban en soluciones particulares, puntuales, sino que impacten en la vida colectiva, produciendo nuevas formas de organización, y que ello repercuta en la sociedad como un todo.



RECORRIDO III: 2003-2013

El estudio del espacio doméstico hecho tangible a través de la casa de barrio fue delineando un trayecto, en cuanto al interés que desde los años ochenta se venía construyendo en torno a la memoria espacial. Así, se intentó profundizar desde los clásicos: Mauss, Lévi-Strauss, Malinowski, Hall, Duvignaud, Godelier, José Luís García, y, por supuesto, desde otras áreas del saber: Lefebvre, Castells, entre otros. La relación entre el espacio privado/público nos llevó a indagar acerca del espacio público desde la Antropología, discutir en torno a la relación ciudad/urbano/espacio público, y a seguir la propuesta de Manuel Delgado (2007) respecto a la Antropología del espacio público.

La aproximación al espacio público que discute Delgado (2007) desde la observación deviene en *observación flotante*, ya que el investigador del espacio público, en el momento de hacer su estudio, perfectamente puede estar en el lugar, sin que ello levante la menor sospecha: es uno más entre todos los usuarios, urbanitas, protagonistas de la vida pública; este enfoque permite el ejercicio del camuflaje. Delgado es radical en el uso de la observación, ya que según sus palabras:

El etnógrafo o la etnógrafa que asumen el rol de alguien que pasa o de alguien que acaba de detenerse, intentando pasar desapercibido –sólo en el sentido de no llamar la atención–, pero sin perder de vista lo que acontece, se convierte en ejemplos perfectos de observadores participantes, puesto que cumplen el requisito de permanecer lejanos y a la vez próximos a la actuación social que pretenden registrar primero, describir después y analizar, por último. Es más, es porque observan por lo que participan, puesto que ese contexto social es un espacio de y para la aparición, una sociedad óptica, es decir, una sociedad de percepciones inmediatas, de miradas y ser mirados (Delgado, 2007, 144).



Si bien en muchas de sus reflexiones Delgado prima la observación directa, en su libro *Sociedades movedizas* (2007) no descarta la entrevista “...como método que ayude a conocer cómo es posible y qué forma adopta la vida social en los espacios públicos” (Delgado, 2007, 147). Esta articulación entre la observación y la entrevista en espacios públicos es lo que aplicamos en nuestra práctica docente, y en la guiatura de Tesis de Grado que tienen al espacio público como tema de estudio, entendiendo evidentemente la dimensión cualitativa de las entrevistas. Subrayamos cómo la experiencia urbana captada a través de sus espacios públicos nos invita a abordar con las herramientas propias

de la disciplina, lo que nos advierte Delgado: “...la manera como los usuarios emplean determinado espacio urbano en función de sus atributos simbólicos, evocadores, sentimentales o pragmáticos” (Delgado, 2007, 147-148).

En los últimos seis años como parte de mi comprensión de los estudios de los territorios populares urbanos, he avanzado en discutir en torno a la Antropología de la Experiencia, tomando como hilo conductor el estudio de la vivencia y su circulación, estudiando como caso el barrio Los Pinos, ubicado en Hoyo de la Puerta, Baruta. Es bueno hacer mención que las familias del barrio Los Pinos fueron reubicadas, entre los años 2006 y 2012, en dos urbanismos populares, debido a que por su inestabilidad y riesgo geológico corría peligro la vida de los habitantes.

Desde el enfoque de la experiencia nos encontramos igualmente con una redimensión del abordaje etnográfico. La relación interactiva que se produce entre el investigador y el informante provoca un vínculo mediado por el nosotros, al decir de la investigadora Ruano (2000), se produce una negociación constructiva, compartida.

Este desarrollo teórico nos ha permitido profundizar en torno a la figura del informante. En un reciente artículo señalábamos al respecto:

...quisiera abordar con mayor detenimiento justo el papel que juegan los actores sociales, denominado en otros estudios como informantes y que hoy debido a la dimensión teórica de nuestro estudio, nos lleva igualmente a reformular esta figura. Desde hace años a través de las enseñanzas del fenomenólogo Alfred Schütz, aprehendimos que la reconstrucción que hace el investigador de la vida social de un grupo determinado, la hace con base en la construcción que hacen los propios sujetos de su poderío existencial; en este sentido, no podemos seguir pensando en un intercambio comunicacional adaptado a lo que quizás se



quiere oír desde el que inquiera e interroga: el hablar de una relación dialógica, esto es, una relación de igualdad en el intercambio de saberes, amerita ir avanzando en la comprensión del sujeto que habla, ya como un informante [por ello] establecimos una relación/analogía, entre el sujeto que nos brinda su interpretación de la realidad social y el que a través del análisis lacaniano, reconstruyen su biografía del inconsciente; es decir, lo asociamos a la realidad del 'paciente' quien es denominado analizante, por la acción y poder que tiene su palabra, su discurso, de ello nuestro informante devino en investigador (Ontiveros, 2012, 145).

Más adelante señalábamos:



Lo que me anima es justamente esa búsqueda desde la transdisciplinariedad y el poder recurrir, en este caso, nosotros, al psicoanálisis lacaniano para afinar nuestra propuesta. El punto de encuentro, en mi opinión, entre el pensamiento lacaniano y la etnografía como interpretación viene dado a propósito de entender el 'lenguaje del otro' como la producción de un discurso que se llena de sentido... De este modo, debemos plantearnos el abordaje etnográfico en términos hermenéuticos, relación dialéctica entre la experiencia y el principio de la interpretación... El informante deviene en investigador y la palabra se convierte en un texto (Ontiveros, 2012, 146-147).

APRENDIZAJES Y ENSEÑANZAS

Llamamos a esta propuesta *Radiografía de la vida urbana* porque intentamos captar las lógicas y las bondades de nuestros enfoques, tanto de método como de las herramientas para la interpretación de estas realidades consideradas a lo largo de estos años de investigación, a saber, la vida popular urbana manifiesta en sus espacios auto-producidos y co-formadores de la memoria

urbana, y la experiencia urbana vivenciada a través del espacio público y cómo ello nos permite lecturas fundamentales para entender la ciudad y lo urbano. Cotejamos (valga indicar así nuestra *metodología* intrínseca del ensayo) entre las estrategias investigativas empleadas, pudiendo arribar a la consideración que nuestra disciplina, así como no puede construir verdades únicas, tampoco puede diseñar abordajes unívocos de la realidad. Nuestro gran aprendizaje es el estar siempre atentos a las constantes producciones que enriquecen nuestro acervo del conocimiento-estudio, nos marcará el trayecto, la guía, para traducirla sin traicionarla, recordando una frase célebre del maestro Bronislaw Malinowski.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1998. *Las formas del olvido*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Blasquez, Adelaïde. 1976. *Gastón Lucas, serrurier. Chronique de l'anti-héros*. París-Francia: Terre Humaine, Plon.
- Catani, Maurice. 1982. *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*. París, Francia: Librairie des Méridiens. Sociologies au quotidien.
- Chaleil, Leonce. 1983. *La mémoire du village*. Montpellier, Francia: Les Presses de Languedoc.
- Delgado, Manuel. 2007. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Deslauries, Jean Pierre. 1992. "Habitations et relations sociales". *Seminario Internacional El uso de las historias de vida en las Ciencias Sociales. Teorías, Métodos y Prácticas*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Duvignaud, Jean. 1977. *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. DF, México: Siglo Veintiuno Editores S.A.





- Ferraroti, Franco. 1983. *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*. París, Francia: Librairie des Méridiens.
- Halbwachs, Maurice. 1968. *La mémoire Collective*. París, Francia: Editions PUF.
- Hélias, Pierre Jakez. 1975. *Le cheval d'orgueil. Memoires d'un breton du pays bigouden*. París, Francia: Terre Humaine Plon.
- Hurtado, Efraín. "El zócalo de la memoria". *Revista Antropológica Uno y Múltiple*. Año 1, N° 1 (marzo-junio 1975).
- Lacoste, Camille. 1976. "Biographies". *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique*. En Creswell, Richard y Maurice, Godelier, Comp. París, Francia: Maspero.
- Ontiveros, Teresa. 1985. *Marín, la mémoire collective d'un barrio populaire à Caracas*, Tesis de doctorado bajo la dirección de Jean Duvignaud. París, Francia: Universidad Paris VII.
- Ontiveros, Teresa. 1999. *Memoria espacial y hábitat popular urbano. Doce experiencias familiares en torno a la casa de barrio*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos.
- Ontiveros, Teresa. "La experiencia interpretada desde el punto de vista del investigador. Narrativa y reflexividad local desde la antropología de la experiencia". *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 16, N°2/2010 (mayo-agosto 2012):137-154.
- Ontiveros, Teresa y Julio de Freitas. 1994. "Significado, proyectos y perspectivas de la densificación de los barrios". En *Densificación y vivienda en los barrios caraqueños. Contribución a la determinación de problemas y soluciones*. Teolinda Bolívar. Coord. Caracas, Venezuela: Mindur, Consejo Nacional de la Vivienda.
- Poirier, Jean; Clapier-Valladon, Simone y Raybaut, Paul. 1983. *Les récits de vie. Théorie et pratique*. París, Francia: PUF.
- Ruano, Leticia. "De la construcción de los otros por nosotros a la construcción del nosotros". *Metodología Cualitativa. Educar, Revista de Educación/Nueva Época*. N° 12 (enero-marzo 2000): 1-12.

InSURGentes



NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur publicará artículos de divulgación científica, de investigación, tipo ensayo, entre otras modalidades, además de reseñas de libros, documentos, entrevistas y manifiestos, realizados tanto de forma individual como de manera colectiva o grupal por antropólogos/as de América Latina y del Caribe.



En el caso de artículos, se seguirán las siguientes pautas:

1. Deben ser resultados de investigación o documentales de creación original. El autor o autora debe presentar una comunicación dando fe de la originalidad de su trabajo.
2. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, interlineado a 1,5, tamaño de la fuente 12, tipo de letra Times New Román, formato carta y editable en texto, bien sea en software libre o privativo.
3. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas. Los artículos deben contener un título que no sobrepase las quince (15) palabras. Deben estar traducidos en el segundo idioma escogido por el autor, autora o autores/as.
4. Debe especificarse primero los apellidos y luego los nombres del autor, autora o autores/as, adscripción institucional, región, provincia o estado, el país, correo electrónico y redes sociales (de poseerlas).
5. Debe tener subtítulos para indicar las partes del artículo, escritos de forma clara y que no excedan las diez (10) palabras.
6. Las citas se deben hacer siguiendo los sistemas de referenciación latinoamericanos, que están por definirse. Mientras tanto se usará el Manual de estilo Chicago (el

sistema nota-bibliografía Chicago o el **sistema autor-fecha Chicago**). Colocamos algunos ejemplos de ambos, cuando se cita por primera vez y cómo colocarlos al final, en la bibliografía:

Ejemplo de cita de libro con un solo autor y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño, *Había una vez una gran mancha blanca* (Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana), 6. [Va sin número de página si se refiere a la idea central del libro].

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2006.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2006, 6)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2006. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.

Ejemplo de citas de libros con dos autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño y Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (Mérida, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992), 15–16.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño y Rodríguez Lorenzo 1992, 15–16)



- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. 1996. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de citas de libros con tres o más autores y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño et al., *El capitán de la capa roja* (Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988), 10–11.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño, Villamizar y Segovia 1988, 10–11)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. 1988. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana.

Ejemplo de libro con editor o compilador y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp., *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002), 91–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002.



Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño, Rojas y González Náñez 2002, 91–92)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Náñez, comp. 2002. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A.

Ejemplo de citas de artículos en revistas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría,” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 165. [Luego del título de la revista, colocar seguido el volumen de la revista en cursiva, de tenerlo, y el número, si es el caso, sin cursiva; después, poner el semestre y año de la revista, entre paréntesis, si es el caso].
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría.” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 159–85.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño 2004, 160)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2004. Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría. *Boletín Antropológico*, no. 61: 159–85.

Ejemplo de citas de revistas electrónicas y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Villanueva Gutiérrez, “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México,” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2017), consultado el 17 de marzo del 2018:167. <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>.



- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México.” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2007):161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:** (Villanueva Gutiérrez 2002, 169)
- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. 2017. Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1:161–86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

Ejemplo de cita de libro electrónico y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017), <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo> (Consultado el 27-5-2018)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño et al., 2017)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. 2017. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

Ejemplo de citas de capítulos de libros y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:**
Jacqueline Clarac de Briceño, “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y



cultura en el Altiplano Aymara”, en *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América, Diálogos Amerindios*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez (Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000), 157–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara.” En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2000, 159–62)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2000. La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara. En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América.

Ejemplo de citas de periódicos electrónicos:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Lola Huete Machado, “Boaventura de Sousa, el pensador estrella de los movimientos sociales,” *El País*, 9 de febrero de 2016, consultado el 23 de mayo del 2018, https://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta-futuro/1449492167_202127.html.

Este tipo de cita no se incluye en la bibliografía final.

Ejemplo de citas de ponencias y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** E. Mosonyi, “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”, en *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2016).
- **Bibliografía:** Mosonyi, E. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”.



En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 10-15 de octubre del 2016.

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Mosonyi 2016)
- **Bibliografía:**
Mosonyi, E. 2016, Octubre 10-15. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.

Ejemplo de páginas web y su bibliografía:

Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Nota a pie de página:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, “Letras de África en las venas,” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>.
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. “Letras de África en las venas.” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html> (Consultado el 25-6-2018)

Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:

- **Cita dentro del texto:**
(Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños)
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Letras de África en las venas. Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>

Para más indicaciones, como citar a partir de la segunda vez, o alguna otra inquietud, recomendamos al autor, autora y autores/as revisar el **Manual de estilo Chicago** directamente, la última versión vigente.

7. Se harán también los pies de nota para aclaratorias y se colocarán al final de la página. Estos no deben exceder las diez (10) líneas. Deben ir identificados con números arábigos en orden creciente.



8. Colocar un resumen en español y en cualquier lengua escrita en América Latina y el Caribe, de no más de diez (10) líneas, con cuatro o cinco palabras clave del texto, que también deben estar traducidas en el segundo idioma escogido.
9. Los gráficos, mapas, fotografías, planos y dibujos deben estar identificados en el texto con sus leyendas. Deben ser entregados aparte del texto en formato imagen con una resolución de 300 DPI.
10. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales
11. Solicitamos que el artículo tenga un lenguaje inclusivo (no sexista).
12. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad del “Doble ciego” (*“Doble Blind Peer Review”*). En función de ellos se puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo. El resultado del arbitraje será inapelable.
13. Los artículos que no cumplan esta normativa no serán sometidos a arbitraje y, por lo tanto, no serán publicados.
14. Lo no dispuesto en estas normas de publicación será resuelto por el Comité Editorial.



CRITERIOS DE EVALUACIÓN

1. Una vez recibidos los trabajos enviados a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; para que se considere su publicación son revisados y evaluados por el Consejo Editorial con el propósito de determinar si cumplen, de manera general, con el perfil académico-editorial de la revista y con las normas para publicar que orientan al escritor/a para presentar sus proposiciones. Los aspectos considerados están organizados en un baremo elaborado a partir de las Normas para publicar en la Revista In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
 - Cumple con las normas y perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y pasa al proceso de arbitraje.
 - No cumple con las normas ni con el perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
 - No es pertinente en función del perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.





5. Junto con el artículo, se le envía al árbitro/a una comunicación en la cual los editores/as de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur le solicita la evaluación del artículo, haciendo hincapié en que, de aceptar, debe responder en el transcurso de los siguientes treinta (30) días. Igualmente, para orientar la evaluación se le envían las Normas para publicar en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur, y el Protocolo de evaluación y arbitraje de artículos de la publicación periódica, una planilla de evaluación que incluye aspectos diagramáticos, lingüísticos, discursivos, metodológicos y conceptuales a considerar en la evaluación de los artículos.
6. Cuando haya completado la evaluación del artículo, el o la árbitro/a debe enviar a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur la planilla de registro con su estimación correspondiente y la decisión debidamente argumentada acerca de la publicación o no del artículo y las respectivas recomendaciones, si las hubiere. La decisión de la comisión de arbitraje es inapelable.
7. La decisión puede ser: aceptado sin modificaciones, aceptado con modificaciones de fondo, aceptado con modificaciones de forma y rechazado.
8. Finalmente, la dirección de la revista le comunica al autor/a la decisión de la comisión de arbitraje y las recomendaciones a que hubiere lugar.
9. Una vez enviada al autor/a la comunicación informando que requieren realizar correcciones, el autor/a tiene veintiún (21) días hábiles para realizarlas. Si en ese tiempo no envía las correcciones, se entenderá que el autor/a ha tomado la decisión de no publicar el trabajo en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.
10. El trabajo con las correcciones se envía nuevamente al árbitro responsable de la primera evaluación, para que este determine si se realizaron los cambios solicitados. De ser así, el trabajo meritorio pasa al banco de artículos de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; en caso contrario, se le informa al autor/a y se le solicita nuevamente que en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles envíe las correcciones respectivas.
11. Este es, en síntesis, el proceso por el que atraviesan todos los artículos que solicitan ser publicados en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.

InSURGentes

Nº 3-2020

Esta versión digital de la Revista In-SUR-Gentes, se realizó
cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para
la publicación electrónica en el año 2019.

Publicada en el Repositorio Institucional SABERULA
Universidad de Los Andes – Venezuela

www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve