



Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 7. Julio-Diciembre 2023

Red de Antropologías 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
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
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

Editora jefe

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

Editora adjunta

M.Sc. Lucía Pellecer (USAC, Guatemala). Correo: lucypellecer@gmail.com

Comité Editorial

Dra. Laura Vázquez (SECIHTI, ENAH, México). Correo: laurayvazvega@gmail.com

Dr. Fabiano Gontijo (UFPA, Brasil). Correo: fgontijo2@hotmail.com

Dr. Luis Alonso Hernández (UC, Venezuela). Correo: luisalonsoh@gmail.com

M.Sc. Lucía Pellecer (USAC, Guatemala). Correo: lucypellecer@gmail.com

M.Sc. Marianela Stagnaro (ICA, Argentina). Correo: nelitanaro@yahoo.com

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

M.Sc. Domingo Briceño (ULA, Unearte, Venezuela). Correo: domingomov@gmail.com

Lcdo. César Torres (UC, Venezuela). Correo: cesardtorresG@gmail.com

Lcdo. Carlos Aguilar (Dirección de Participación Ciudadana Mérida, Venezuela). Correo: carlosalbertoa@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)

Dra. Carmen Teresa García (ULA, Venezuela)

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.

Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. N° 7. Julio-Diciembre 2023



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)
Dra. Issa Rodríguez (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)
Dra. Carmen Mambel (UC)
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. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)
Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)

DEPÓSITOS DE LEY:

Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

PORTADA:

Domingo A. Briceño. Altar de la tumba de Don Nicaor Ochoa.

Contacto institucional:

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

Contactos: Teléfono: +58-426-557.77.94.

Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com

Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://erevistas.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

- Prólogo al Dossier “Capítulo Yaracuy” del “2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020: Desafíos teórico-prácticos de las Antropologías del Sur en América Latina y el Caribe” 11
BRICEÑO CARMONA, DOMINGO Y RODRÍGUEZ GARCÍA, ISSA

- Las voces del olvido... ecos eternos. 21
Etnografía de los contextos rupestres del municipio Nirgua
ABATTE, LILIANA

- Shamanismo, identidad y poder entre los Jojodi 35
del Bajo Ventuari
TIAPA, FRANCISCO

Narraciones de alteridad y el culto a los muertos en Venezuela	71
HERNÁNDEZ, LUIS ALONSO	

ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

Cosmosaber indígena para una educación intercultural desde la posmodernidad y la globalización	111
RODRÍGUEZ VERGARA, MARÍA AUXILIADORA	



REFLEXIONES

Los sistemas médicos en la Venezuela multiétnica y pluricultural (La enfermedad como lenguaje en Venezuela)	155
CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE	

Normas para la presentación de artículos y documentos	169
---	-----

Criterios de evaluación	177
-------------------------	-----

Dossier

Insurgentes



DOSSIER

Foto pág. 2: Domingo A. Briceño. Don Faustino Parra. Casa de la Diversidad Cultural de Nirgua.

Foto pág. 7: Domingo A. Briceño. Tumba de Don Juan del Tabaco. Cementerio de Nirgua.

Foto pág. 9: Domingo A. Briceño. Calle de Nirgua. Estado Yaracuy, Venezuela, 2024.

Foto pág. 11: Domingo A. Briceño. Las Tres Potencias. Estado Yaracuy,



PRÓLOGO AL DOSSIER "CAPÍTULO YARACUY"
DEL "2DO CONGRESO INTERNACIONAL
DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR 2020:
DESAFÍOS TEÓRICO-PRÁCTICOS DE LAS ANTROPOLOGÍAS
DEL SUR EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE"



BRICEÑO CARMONA, DOMINGO

Departamento de Comunicación Social, Escuela de Medios Audiovisuales, Universidad de Los
Andes / Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) / Red de Antropologías
del Sur

Mérida, Venezuela

Correo electrónico: domingomov@gmail.com

RODRÍGUEZ GARCÍA, ISSA

Red de Antropologías del Sur

Yaracuy, Venezuela

Correo electrónico: issalex31@gmail.com

En el marco del 2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur, fue propicio organizar un capítulo en el estado Yaracuy, en Venezuela, para discutir temas relacionados con la diversidad religiosa y espiritual en nuestros países. Situado al noroeste de Venezuela, en el eje centro-occidental, Yaracuy es una “tierra mágica de encantos” cuyo nombre traspasa fronteras por su diversidad natural y cultural. Este territorio atrae a investigadores y académicos que buscan enfocar, desde una multiplicidad de perspectivas, las manifestaciones donde convergen prácticas ancestrales y modernas, tradiciones orales, rituales y conocimientos sobre la naturaleza. En Yaracuy se encuentran diversos sitios de interés para las ciencias sociales, como el Monumento Natural Cerro María Lionza y el Museo Arqueológico Parque San Felipe el Fuerte.



Este congreso fue un esfuerzo conjunto de la Red de Antropologías del Sur y la Universidad Nacional Experimental Libertador (UPEL) Extensión académica San Felipe. Aquellos días, comenzábamos la odisea de la pandemia del COVID-19, y pensamos que era importante reflexionar, una vez más, sobre el tema de las representaciones religiosas y espirituales en nuestras sociedades y desde las Antropologías del Sur. La configuración de este nuevo escenario mundial presentó nuevos retos para los investigadores del sur, motivándonos a encontrar alternativas para el intercambio de saberes. Por ello, adaptamos el Capítulo Yaracuy a una modalidad virtual, utilizando plataformas como Google Meet y YouTube, lo que nos permitió contar con una participación más diversa y fomentar un debate enriquecedor.

En Yaracuy se hallan las Montañas de la Reina María Lionza, epicentro de la práctica del “espiritismo venezolano”, y por lo tanto un punto focal de los estudios sobre espiritualidad y religión en Latinoamérica y el mundo.

Sobre el llamado “culto a María Lionza” se han escrito muchas páginas de la reflexión antropológica, sin embargo, es novedoso y relevante hacerlo desde las perspectivas que promueven las Antropologías del Sur, y las sutilezas en cuanto a los significados de quienes hemos crecido en el crisol de la práctica y la re-creación constante de la religiosidad y espiritualidad en Venezuela, o en nuestros países, que vivimos transitando entre diversos sistemas de representaciones que se disponen a través de relaciones complejas, de manipulaciones y superposiciones, permisos, huidas, discontinuidades, trances y multiversos.

LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR Y LOS ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD

Releyendo la obra de Michael Taussig (*La Magia del Estado*) (2015), reflexión de su trabajo etnográfico de más de veinte años en las Montañas de la Reina María Lionza, podemos precisar algunas coordenadas puntuales que explican nuestra perspectiva como antropólogos del sur.

La perspectiva de la naturaleza de las prácticas, de la ritualística y su parafernalia, de la narrativa creada alrededor de la Montaña y sus misterios, sus peligros, las precauciones, las caravanas, de toda la inmensa cantidad de imágenes y evocaciones, y sobre todo de historias, las historias que todos tienen que contar, todas estas cosas y otras más que se describen de forma ágil e hipercompleja en la obra de Taussig son reconocibles para nosotros, pero cuando llega el escepticismo nos perdemos, pues hemos crecido en medio de la práctica espiritual animista andina, crecimos comprendiendo diversas formas de interacción con el paisaje que son prácticas terapéuticas relacionadas al mundo espiritual andino; todas estas prácticas son un sistema incorporado



dentro de nuestro esquema de protección cultural. Es decir, vamos a la quebrada a despojarnos de una mala energía, un dolor de cabeza o una gripe, y nos despojamos.

Comprendemos que Taussig entiende el “culto a María Lionza”, a muy grosso modo, como la dimensión en la que esculpimos nuestra historia negada, en esa manía hipercompleja del cerebro, y tiene razón, pero ¿acaso no hacemos eso en toda nuestra performance cotidiana? ¿Qué hay más allá? ¿Cómo se contrasta cualquiera de estas posturas academicistas con las espiritualidades vividas por estas, nuestras sociedades?

Desde nuestras perspectivas, la doctora Jacqueline Clarac (1992, 2017) también dedicó años de investigación etnográfica y reflexión antropológica a las manifestaciones religiosas y espirituales en Venezuela, especialmente en la Cordillera Andina de Mérida, pero también en Caracas y el centro-occidente del país.

En sus reflexiones ella comprende el espiritismo venezolano como una religión en formación, y en un proceso expansivo. Una religión en formación porque es producto, causa y consecuencia de un complejo proceso de etnogénesis cultural que vivimos los pueblos de la llamada América Latina. Un proceso de amalgamamiento e integración de diversas etnias, y de estructuras culturales que se han formado en el tiempo como respuesta a las historias y sus complejidades.

El doctor Omar González Ñañez (1980) también dedicó profundas reflexiones al asunto de la espiritualidad de los diversos pueblos que viven en Venezuela. El profesor Omar trató de explicar cómo este proceso de etnogénesis cultural, que opera en nuestras sociedades, ha estado regido por un principio de ‘polifonía’ a nivel cultural. Es decir, que hay una inteligencia cultural detrás de todas las escogencias, de todos los ítems de la diversidad cultural que nos



atraviesa, que se han ido componiendo, y no precisamente de forma desordenada como lo proponen las reflexiones detrás del sincretismo, sino siguiendo unas lógicas y unas vías narrativas que son la mismas que comprenden las señas de identidad de los pueblos.

En esta sección del 2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur buscamos abrir un espacio para reflexionar sobre nuestras espiritualidades e identidades complejas desde una perspectiva amplia, transcultural y transdisciplinaria. Comprendiendo y tomando como bandera la idea que detrás de nuestras manifestaciones hay precisamente una matriz, una inteligencia cultural, que es la que nos define y donde opera un sistema de conocimientos particular y propio. Ella se expresa por nosotros y muchas veces no podemos reconocerla porque precisamente ha sido negada, excluida y condenada.

En este “Dossier” de esa experiencia, estamos presentando tres reflexiones en diversas perspectivas que nos muestran cómo en estos asuntos los fenómenos no pueden entenderse aislados del contexto, las etnohistorias y las sensaciones y los sentimientos de cada investigador.



1. “*Las voces del olvido... ecos eternos. Etnografía de los contextos rupestres del municipio Nirgua*”: esta investigación de Liliana Abatte es un ejemplo excepcional de una antropología que se atreve a salir de su zona de confort teórica. Su trabajo no se limita a catalogar petroglifos, sino que explora el *imaginario* asociado a ellos desde la perspectiva de los habitantes de la región. El punto más crítico y fascinante de su análisis es la intersección entre el conocimiento académico y el local, y las posibles consecuencias que el “choque entre dos lógicas de mundo” puede tener en la salud mental. La autora introduce la *etnop-*

siquiatría como una herramienta esencial para comprender cómo las “particularidades terapéuticas” dependen de la relatividad de estas visiones del mundo. Esto representa un desafío directo a la noción de una única realidad objetiva, instando al antropólogo a reconocer las “otras racionalidades” como sistemas de conocimiento legítimos y vitales. A nuestro juicio, la audacia de este trabajo reside en su capacidad para tejer la arqueología, la etnografía y la salud mental en una narrativa coherente que prioriza la voz y la experiencia del nativo.

2. “*Shamanismo, identidad y poder entre los Jojodí del Bajo Ventuari*”: el trabajo de Francisco Tiapa es una contribución valiosa a la antropología política. Nos lleva a la Amazonía venezolana para evidenciar que el chamanismo no es una reliquia, sino un *capital simbólico* activo que los Jojodí utilizan para negociar su identidad y su territorio a partir de las políticas de *autodemarkación de tierras* del siglo XXI. Su investigación es un testimonio de la agencia indígena y un contrapunto a la narrativa de pasividad, mostrando cómo la espiritualidad y la política se entrelazan en la autodemarkación de su espacio vital. Lejos de ser un vestigio del pasado, Tiapa muestra cómo la figura del chamán se ha convertido en una pieza clave para la redefinición del sentido del territorio y para la negociación de las relaciones con el Estado y con grupos vecinos.
3. “*Narraciones de alteridad y el culto a los muertos en Venezuela*”: Luis Alonso Hernández presenta un artículo de crucial importancia para el debate sobre la religiosidad en el país. Su llamado a enfrentar el “*inconveniente de las otras racionalidades*” es un desafío frontal al *paradigma católico-céntrico* que históricamente ha invisibilizado y estig-



matizado las prácticas no hegemónicas en Venezuela. El autor utiliza el culto a la Reina María Lionza y a los “muertos que hacen milagros”, como Hugo Chávez, para demostrar la urgencia de su argumento. Su concepto central de “*desplazamiento ontológico*” es la piedra angular de su propuesta, instando a los investigadores a superar las exclusiones históricas de la antropología para “comprender realmente al otro, sin descalificar las vivencias y el pensamiento de los interlocutores”. Este trabajo es, en nuestra opinión, un texto fundamental para una antropología comprometida, pues aborda un fenómeno político y socialmente cargado desde una perspectiva que busca la comprensión profunda en lugar de la condena o la minimización.

La gran fuerza de este capítulo del congreso residió en su cohesión temática, a pesar de la diversidad de sus objetos de estudio. Los tres artículos representan el espíritu de las Antropologías del Sur. Todos ellos abordan la necesidad de una crítica epistemológica y metodológica; y todos demuestran la profunda interconexión entre la cultura, la política, la historia y la espiritualidad. Este dossier no es solo una colección de trabajos, sino una plataforma para un tipo de antropología que es a la vez local y global, profundamente arraigada en las realidades venezolanas y, al mismo tiempo, capaz de contribuir a los debates teóricos más amplios de nuestra disciplina.

La labor de los colegas que participan en este dossier trasciende la mera descripción cultural; se inscribe en un debate global sobre la *descolonización del pensamiento*. Los textos aquí reunidos son ejemplos concretos de cómo las Antropologías del Sur se constituyen en un proyecto político y epistemológico. La obra de Francisco Tiapa sobre el pueblo Jojodí es una pieza clave en este



rompecabezas. El conocimiento local y la cosmovisión de un pueblo pueden convertirse en herramientas para la autodeterminación en el contexto de las políticas globales.

La crítica de Liliana Abatte a la visión eurocéntrica del patrimonio rupestre y la de Luis Alonso Hernández al hegemónico pensamiento religioso no son solo relevantes en un contexto local. Al contrario, son manifestaciones del mismo conflicto que se libra a escala global por la *legitimidad del saber*. Abatte nos enseña que la soberanía cultural no se mide solo por la preservación de objetos, sino por la capacidad de los pueblos para interpretar su propio pasado. Hernández, por su parte, nos muestra cómo las formas de espiritualidad populares son una *resistencia* a los modelos religiosos impuestos y una afirmación de la propia cosmología en un mundo que a menudo busca la homogenización.

Los artículos nos instan a construir un espacio de pensamiento plural que reconozca que las prácticas espirituales y las identidades políticas del sur no son anomalías a corregir, sino fuentes de conocimiento y poder que debemos aprender a comprender.



BIBLIOGRAFÍA

- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico.
- _____. 2017(1981). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- González Nández, Omar. 1980. *Mitología Guarequena*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Taussig, Michael. 2015(1997). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI.







LAS VOCES DEL OLVIDO... ECOS ETERNOS. ETNOGRAFIA DE LOS CONTEXTOS RUPESTRES DEL MUNICIPIO NIRGUA

ABBATE GALLO, FORTUNADA L.

Doctorado en Antropología, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: flnag@yahoo.com



Fecha de envío: 14-11-2023/ Fecha de aceptación: 13-08-2025.

Resumen

En el municipio Nirgua del estado Yaracuy, Venezuela, se ha ubicado una gran diversidad de conjuntos de petroglifos. El presente trabajo pretende abordar la investigación de estos contextos rupestres desde el imaginario asociado a los mismos, haciendo especial énfasis en aquellos casos en los que el choque entre dos lógicas de mundo

pueda o no devenir en “enfermedad mental”, y en cuáles son las particularidades terapéuticas de las cuales depende esta relatividad.

PALABRAS CLAVE: petroglifo, imaginario, etnopsiquiatría

LES VOIX DE L'OUBLI... DES ÉCHOS ÉTERNELS. ETHNOGRAPHIE DES CONTEXTES D'ART RUPESTRE DE LA MUNICIPALITÉ DE NIRGUA

Résumé

Une grande variété de complexes de pétroglyphes a été localisée dans la municipalité de Nirgua, dans l'État de Yaracuy, au Venezuela. Cet article vise à étudier ces contextes d'art rupestre du point de vue de l'imagerie qui leur est associée, en mettant l'accent sur les cas où le conflit entre deux logiques du monde peut ou non entraîner une « maladie mentale », et sur les spécificités thérapeutiques dont dépend cette relativité.

MOTS-CLÉS : pétroglyphe, imagerie, ethnopsychiatrie

AS VOZES DO ESQUECIMENTO... ECOS ETERNOS. ETNOGRAFIA DOS CONTEXTOS DE ARTE RUPESTRE DO MUNICÍPIO DE NIRGUA

Resumo

Uma grande variedade de complexos de petróglifos foi localizada no município de Nirgua, no estado de Yaracuy, Venezuela. Este artigo visa investigar esses contextos de arte rupestre a partir da perspectiva da imagética associada, com ênfase especial nos casos em que o choque entre duas lógicas de mundo pode ou não resultar em “doença mental” e nas especificidades terapêuticas das quais essa relatividade depende.

PALAVRAS-CHAVE: petróglifo, imagética, etnopsiquiatria



THE VOICES OF OBLIVION... ETERNAL ECHOES. ETHNOGRAPHY OF THE ROCK ART CONTEXTS OF THE NIRGUA MUNICIPALITY

Abstract

A wide variety of petroglyph complexes have been located in the Nirgua municipality of Yaracuy state, Venezuela. This paper aims to address the investigation of these rock art contexts from the perspective of their associated imagery, placing special emphasis on cases in which the clash between two world logics may or may not result in “mental illness,” and on the therapeutic specificities on which this relativity depends.

KEYWORDS: petroglyph, imagery, ethnopsychiatry

EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS

“La cultura debe dar respuesta a todo. En el orden de la vida y de la muerte, todo debe ser nombrado, delimitado, cercado gracias a las astucias del lenguaje y del gesto... lo inacabado, lo innombrado o lo no-percibido, hay que refugiarlo en el agujero de los misterios o de la locura...”

Yves Pelicier. “Prólogo” de Introducción a la Etnopsiquiatría, de Fouraste Raymond (1992)

El proceso etnográfico en contextos rupestres pretendía inicialmente poder acceder de alguna forma a los significados originales de los petroglifos. Sin embargo, la población aledaña a los contextos rupestres en el municipio Nirgua, en el estado Yaracuy, Venezuela, es una población campesina que, hasta donde se ha investigado hoy, no es descendiente de una comunidad indígena, o al menos no es consciente de serlo.

La sensación que me acompañó durante todo el período de trabajo de campo fue la de que, a pesar de no existir una barrera idiomática, la lógica que





subyace en las palabras, expresiones y gestos de cada uno de los habitantes de las montañas de Nirgua describe la percepción de otra realidad a la que difícilmente tengo acceso. Partiendo de que el lenguaje es un instrumento del pensamiento y la comunicación su expresión (el lenguaje como instrumento estructurado de expresión del pensamiento y de su lógica inherente, Saussure 1980), ¿cómo poder estar seguros de que lo que me están diciendo en el campo es lo mismo que yo estoy entendiendo? Tardé casi 5 años en llegar a entender los códigos en los que me hablaban, y la mayor parte del tiempo transcurría en la constante expresión: “ah pues, es que usted no sabe”, o en una pícara mirada silenciosa. Y ciertamente era así, yo no sabía y no tenía forma de saber qué significaba cada una de sus palabras. Aunque todos los involucrados hablábamos el mismo idioma, la lógica no era la misma y, por tanto, la comunicación era casi inexistente; las palabras eran conocidas por todos, pero el significado que cada uno de nosotros le dábamos era distinto. Para mí, los petroglifos son rocas marcadas con ideografías de origen indígena, una forma de escritura de los pueblos autóctonos diseminada por casi todo el mundo y, en este caso específico, también en Nirgua.

Otra situación muy frecuente durante el trabajo de campo era la pregunta de los guías cuando me consultaban: “¿Y qué escribieron ahí? ¿En dónde usted estudió o la enseñaron a leerlos?”. El resto de la conversación transcurría en una chanza en la que todos los campesinos que se encontraban en el lugar trataban de dar una interpretación de los glifos: “Mire aquí... aquí ¿ve estas marcas de pie al lado de este cuadrito que parece una casita con techo de paja? Ahí dice que esta casa es mía”. Como esos, muchos otros comentarios y risas, chistes y largas jornadas de caminatas en la búsqueda de los petroglifos. Al mismo tiempo, íbamos acortando el camino entre nuestras formas de pensar,

aprehender y de entendernos. Siempre fue muy ameno escuchar los primeros intentos de los campesinos por explicarme las funciones que estas rocas marcadas poseían para los indígenas.

Para algunos, las piedras marcadas constituían una ruta, un camino por el cual se desplazaban para no perderse y poder regresar a sus hogares cuando salían de cacería, tal es el caso de la información asociada a los petroglifos del sector “Los Murritos”. Otros piensan que con estas rocas los indígenas marcaban los lugares donde habían enterrado el oro que querían salvar de los codiciosos conquistadores europeos, como en el caso de las comunidades de “El Reino” y “Las Glorias”. Y otros más aseguraron que se trataban de placas de identificación del hogar de determinadas familias o grupos étnicos, semejantes a las que hoy en día se colocan en las puertas de algunas casas del pueblo anunciando que “aquí vive tal o cual familia”.

La intención solapada en todas estas versiones es la de intentar ofrecer una “traducción” medianamente entendible o interpretable, homologando la función de los petroglifos a la de las señalizaciones contemporáneas. En todo caso, estos intentos de interpretación no duraron mucho tiempo y rápidamente afloró otra realidad.

Con el trato cotidiano cayeron algunas barreras culturales (Malinowski 1986). Jamás pretendería decir que todas, pero sí las necesarias como para dejar ver esa otra realidad que se escondía entre chiste y chiste durante las jornadas de exploración. Los petroglifos son “*unideros de mundos*” y los lugares en los que se encuentran poseen, por consenso social, un cierto poder especial o, como lo diría Marcel Mauss (s.f.), revestidos con “*mana*” o poder mágico, no sagrado en virtud del carácter laico de su origen. Estos “unideros de mundos” son los portales por donde transitan “*aparatos*” del otro lado para este lado.



Sucede que los “aparatos” son personas iguales a nosotros, que viven en ciudades iguales a las nuestras y que son comandados por la tríada de un Rey, una Reina y un Príncipe o Princesa. Estos “aparatos” vienen a nuestro mundo a hacer diligencias; ellos se encargan de limpiar los caminos y las aguas (sobre todo los cursos de agua donde se encuentran los petroglifos o rocas grandes), cuidar los bosques y sus animales, las cuevas, las filas de las montañas y, claro está, también hacen trabajos espirituales.

Si por algún motivo una persona debe estar en algunos de estos lugares en las horas proscritas (6:00 a.m., 12:00 m., 6:00 p.m., 12:00 a.m.), horas en las que “ellos” transitan hacia este mundo, deberá ser por una causa razonable, como, por ejemplo, una emergencia de salud o por trabajo, previa solicitud de permiso de tránsito a los “aparatos”, quienes son los dueños originales y verdaderos de esos espacios. En muchas ocasiones logré escuchar que le pedían “permiso a María”, diciéndole en qué consistía su emergencia. De no ser solicitado el permiso, la persona corría el gran peligro de ser “*encalamucada*”.

El término “*encalamucar*” significa quedar perdido. Esta condición se puede dar de varias formas. Una de las más comunes de “encalamucarse” es cuando se va caminando por un lugar que la persona conoce muy bien y de pronto se pierde; en palabras de los mismos informantes, explican que dejan de reconocer el lugar y, desorientados, tratan de encontrar nuevamente el camino que llevaban, pero no logran reconocer el espacio; están literalmente perdidos.

En estos casos, el supuesto traslado solo se efectúa en la psique del individuo, ya que en ocasiones estos “encalamucados” han sido vistos por otras personas, quienes al darse cuenta de su condición logran rescatarlos/desperarlos con solo llamarlos por su nombre tres veces. De no ser rescatados por



alguien, el sujeto queda deambulando por un espacio de tiempo indeterminado que puede variar desde unos minutos hasta varios días. Por lo general, esta situación no deja daños permanentes en la psique de la persona, y las que lo padecen de forma momentánea y esporádica no son considerados como enfermos dentro de la comunidad, y en ningún momento estos casos llegan a requerir ayuda psiquiátrica.

Sin embargo, existe otra forma de quedar “encalamucado”, que consiste en perder la razón. Cuando una persona transgrede el horario de circulación y se interpone en el camino de los “aparatos”, estos, en su labor de limpieza, se llevan el alma de la persona y esta queda “ida”; su cuerpo está presente, pero su alma no. En esta situación, la persona afectada no habla, no come, no duerme. Dependiendo de lo fuerte que sea el “aparato”, el alma le puede ser restituida por medio de un ritual que realizan “las personas que saben los secretos”; si no lo logran, la persona muere a los tres días o queda “loca”.

La última forma de “encalamucarse”, y quizás la más rara, es cuando la persona afectada desaparece en cuerpo y alma. Simplemente se desvanece y nadie vuelve a saber de ellos; ni vivos ni muertos, nunca encuentran sus cuerpos ni otra seña que dé indicios de su paradero. Los viejos cuentan que a estas personas se las llevan a la ciudad en la que viven los “aparatos” en el otro lado. Estos tres tipos de “alteraciones mentales” son los casos que nos interesan, pues ubican a las personas afectadas en una dimensión cultural de su patología (Fourasté 1992), en donde el individuo, al perder “su alma”, queda dividido y, en consecuencia, en una situación patológica que la comunidad identifica muy claramente. En consecuencia, la resolución de esta situación “patológica” se encuentra dentro del marco cultural de esa comunidad, mientras que el tratamiento psiquiátrico desde la medicina occidental, además de ser casi siempre



ineficiente, trae un gran estigma sobre la familia del afectado, que desde ese momento será tratado como “loco” (Foucault 2007), mientras que el abordaje desde “los que saben” sana al sujeto (la mayoría de las veces) y, por tanto, no existe el estigma social.

Para los fines de mi presente investigación, nos interesan los casos de locura o disociación mental producto de la transgresión de una norma social relacionada con los petroglifos o con los espacios donde estos se encuentran ubicados, cómo son tratados por la comunidad y qué sucede cuando son tratados por el sistema médico oficial bajo la figura de los psiquiatras. Ejemplifiquemos dos casos al respecto, uno afortunado y otro que no lo fue tanto: José, hombre de unos 40 años de edad, tras la codicia del oro dejado por los indígenas, se metió en la cueva del Picacho, la cual se cree fue habitada por los indígenas de la zona. Parece ser que logró llegar a la cueva cerca de las 12:00 del mediodía. José no consiguió el oro de los indígenas, pero sí logró una muy buena conversación con las flores del lugar, las cuales le enseñaron una importante lección sobre la codicia de poseer aquello que no es para ti. Tras un largo tiempo en manos de “los que saben”, José dejó de escuchar a las flores y hoy es un padre responsable de una feliz familia, trabajador y, sobre todo, un individuo restituido a su grupo social gracias a un ritual de curación.

El siguiente caso fue abordado según el método psiquiátrico y este fue el resultado: José Antonio es un joven de 27 años, recluido en el manicomio San Marcos de León por haber asesinado a su novia en las aguas del río de una comunidad cercana a Nirgua, llamada Cocorote. José Antonio alega tener poderes especiales que le permiten comunicarse con los dueños de las aguas y de las piedras (los “aparatos, los verdaderos dueños”), y ellos le contaron que su novia debía ser despojada en las aguas del río a las 12:00 p.m., pues estaba



siendo “trabajada” y por esa razón muchas cosas en su vida marchaban mal. La novia de José Antonio, cursante del último año de enfermería, no tuvo ningún problema en aceptar el despojo y se dirigieron al río. Sin embargo, la chica no lograba ver los seres que su novio le describía y él la sumergía cada vez por más tiempo para que ella lograra entrar en contacto con las entidades que se suponía debían curarla. Tristemente, la chica era incrédula (según José Antonio) y por eso los “aparatos” se la llevaron y José Antonio quedó recluido en el manicomio, asegurando que ella no estaba muerta, solo estaba del otro lado con los “dueños” que se la llevaron.

El manicomio en cuestión queda en Nirgua. Tristemente, en este caso, las implicaciones del tratamiento de una patología con marcado contenido cultural fueron funestas. Un ser humano perdió la vida y el mismo José Antonio murió recluido en la institución psiquiátrica. Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos qué hubiese pasado si a José Antonio y a su novia los hubiesen tratado desde un principio “los que saben”.

Obviamente, el muchacho estaba expresando una patología mental, pero lo hacía desde un código cultural. El diagnóstico de los psiquiatras fue el de esquizofrenia y, como tal, fue tratado con drogas para calmarlo. La pregunta a la que ya no podremos hallar respuesta es cuál fue el detonante que inició el estado patológico en José Antonio; quizás con esa respuesta se hubiese logrado restituir a un estado de “normalidad”.

Al hacer referencia a estos dos casos hemos querido mostrar cómo, al entrar en contacto dos concepciones de mundos tan distintas, la realidad se torna un poco difusa. Todo depende de la lógica desde donde se la mire o, dicho en otras palabras, todo depende de los referentes culturales que se tomen en cuenta para valorar una situación. Lo que para la lógica occidental es una ver-



dad incuestionable, la lógica campesina rara vez lo toma en cuenta y viceversa. Estas dos lógicas, aunque en muchos otros aspectos han logrado articularse armoniosamente, en otros no. Este choque cultural puede devenir o no en un estado patológico, dependiendo del tratamiento al que el individuo sea sometido.

Para tal afirmación nos basamos en una simple observación: ¿Por qué en unos casos la solución a la locura se encuentra tan fácil y en otros todo termina de forma tan trágica? Pareciera ser que todo tiene que ver con los rituales a los cuales se somete el individuo para ser restituido a su realidad, a la lógica inherente al sistema de curación que se utiliza para restituir al individuo a su sociedad. Repasemos brevemente un aspecto de la lógica occidental o científica y de la lógica campesina (Clarac 1992) que podría ayudarnos a ubicarnos en el límite entre las dos lógicas. Para la lógica occidental, todo lo existente está determinado por una relación maquinal entre causa-efecto. Un objeto es la suma de sus partes y, en virtud de esta sumatoria, el objeto tendrá unas características fijas muy bien delimitadas y universalmente semejantes a todos los objetos de su misma naturaleza. Esta es la lógica científica para sancionar lo que es “verdad” de lo que no lo es. En este orden de ideas, la cuestión de la “verdad”, en la lógica occidental, se puede plantear con respecto a toda la realidad existente. Las limitaciones que tengamos en percibirla se deben más a nuestras limitaciones humanas que a la existencia incuestionable de una verdad única, irrefutable y universal que se mantiene incólume e ininterrumpida independientemente del hecho de que podamos percibirla o no.

Sin embargo, sabemos que existe otro nivel de lógica o de comprensión del mundo, que no es inferior a la lógica científica y mucho menos la antecede. Se trata de un conocimiento paralelo basado también en la observación, pero que toma en cuenta otros elementos para realizar sus clasificaciones. Para fa-



cilitar nuestra exposición, la denominaremos lógica campesina. Sin embargo, en virtud de las migraciones y de la aceleración de las comunicaciones, tenemos muy en claro que esta forma de interpretar el mundo no es patrimonio exclusivo de las comunidades campesinas. En lo que a nosotros respecta, nos interesa destacar que los resultados de este tipo de conocimiento no siempre pueden ser comprensibles a los ojos de la ciencia moderna, como tampoco el método por el cual se registran los resultados a los que se llega; nos referimos a los ritos y a los mitos. Ambos, a la postre, serán los mecanismos que utilice la lógica campesina para sancionar lo que es “real” o “verdad” de lo que no lo es. Si tomamos en cuenta que sobre la lógica científica se sustenta todo el modelo de dominación política y económica actual, entonces nosotros podemos afirmar que la cuestión de lo que es “real” o “verdad” no tiene mucho que ver con la búsqueda de la verdad en sí misma, sino con el triunfo de la fuerza.

A través de todo un aparataje jurídico se sanciona como legal un determinado tipo de “verdad”. Al asentarse en acta esta “verdad” aceptada por el consenso de un determinado tipo de poder, también se acepta un determinado tipo de “testimonio” como el único y valedero y con él una única forma de “demostrarla” (Foucault 2010), de donde quedan relegados los “unideros” y los “aparatos” como elementos no pertenecientes a una verdad científica y demostrable y, por lo tanto, al margen de la verdad. Los individuos que citamos al principio presentaron desequilibrios ¿del alma o de la psique? La respuesta depende del sistema lógico desde donde se aborda su descripción; eran habitantes de la montaña y, por lo tanto, respondían a una lógica campesina (Lévi-Strauss 1997).

En el segundo caso descrito, no buscaron sanarse según los referentes culturales propios, quizás por estar tan cuestionada y estigmatizada como bru-



jería. Ante un vaciamiento de los contenidos semánticos de su lógica, buscaron la solución en la ciencia occidental y, en consecuencia, José Antonio fue declarado desequilibrado mental por el sistema psiquiátrico –máximo representante de la lógica occidental científica– y, por lo tanto, recluido, inhabilitándolo a él y a sus familias en virtud de una sanción social hacia los dementes.

Para la verdad occidental o científica, eso de andar viendo “aparatos” y “unideros” de mundos está fuera de la verdad constatable y, por lo tanto, es cosa de “locos”. Ante tal situación, cabría cuestionar el cómo abordamos la demencia en estos casos. Pareciera lógico pensar que la locura podría, en ocasiones, devenir como una forma de sanción relacionada con la transgresión de una norma social sancionada por el imaginario popular. Mientras que en otros casos la “demencia” ocurre cuando entran en conflictos elementos de dos o más sistemas lógicos, alterándose los referentes culturales de la estructura psíquica del individuo.

Si lo enfocamos desde esta óptica, el método que se utilice necesariamente tendrá que tener la capacidad de contener las contradicciones, la incertidumbre y lo irracional de la realidad estudiada. No se trata de simplificar lo complejo; se trata de captar la complejidad de una realidad que involucra los petroglifos como referentes culturales muy contemporáneos y el desequilibrio mental como una de las consecuencias de la ruptura en la codificación de dicho referente (en lo que atañe a mi tema de estudio específico).

En conclusión, el enfoque con el que se aborde este tipo de desequilibrio mental debe combinar ambos sistemas lógicos y entender cómo es posible su coexistencia armoniosa y no tan “contradictoria”, y cuándo, cómo y por qué se rompe esa armonía hasta que aparece el desequilibrio, el encalamucamiento o la locura.



La enfermedad mental, como objeto de estudio, se enfoca desde la perspectiva de una “realidad patológica” para los médicos occidentales, pero los antropólogos la reconstruyen como una representación de la realidad que se torna patológica.



BIBLIOGRAFIA

- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Devereux, George. 1972. *Etnopsicoanálisis complementarista*. España: Amorrortu edit.
- Foucault, Michel. 2007. *El poder psiquiátrico*. (H. Pons, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2010. *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fourasté, Raymond. 1992. *Introducción a la etnopsiquiatria*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Laplantine, François. 1979. *La etnopsiquiatria*. España: Gedisa.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El pensamiento salvaje*. (Reimpr.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en francés en 1962).
- _____. 2012. *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Caraas, Venezuela: bid & co., Trad. y Ed. s.d.
- Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. (A. J. Desmonts, Trad.; Colección Historia, ciencia, sociedad). España: Planeta-Agostini. (Obra original publicada en 1922).
- Mauss, Marcel. 1970. *Lo sagrado y lo profano*. (Obras I). España: Barral.
- _____. s.f. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (J. Bucci, Trad.; F. Giobellina Brumana, Ed.). España: Confederación Sindical Solidaridad Obrera. Recuperado de http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html
- Saussure, Ferdinand de. 1980. *Curso de Lingüística General*. (A. Alonso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.





SHAMANISMO, IDENTIDAD Y PODER ENTRE LOS JOJODÍ DEL BAJO VENTUARI

TIAPA, FRANCISCO

Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Correos electrónicos: francisco.tiapa@gmail.com, f.tiapa@uqconnect.edu.au

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8243-757X>



Fecha de envío: 14-11-2023/ Fecha de aceptación: 01-06-2025.

Resumen

Durante la primera década del siglo XXI, las transformaciones políticas venezolanas impulsaron el proceso de autodemarcación de tierras y hábitats indígenas. Entre las comunidades Jojodí (Mako) del Río Ventuari, en la Amazonía venezolana, esto ha conllevado a una redefinición de su sentido del territorio y de las historias asociadas a él.

Esto, a su vez, tuvo implicaciones políticas en cuanto a sus relaciones con sus vecinos Piaroa, Kurripako y Yekwana, y en cuanto a las relaciones con el Estado. En este trabajo se presenta un análisis de las transformaciones identitarias y culturales entre este conjunto de grupos étnicos, con particular énfasis en la figura de los shamanes los Jojodï, a raíz de la construcción de un sentido de exclusividad territorial configurado según reinterpretaciones locales del lugar ocupado en el Estado Nación.

PALABRAS CLAVES: territorio, historia, identidad, conocimiento, Estado Nación, Amazonas venezolano

CHAMANISME, IDENTITÉ ET POUVOIR CHEZ LES HOHOTÏ DU BAS VENTUARI

Résumé

Au cours de la première décennie du XXI^e siècle, les transformations politiques de la République bolivarienne du Venezuela ont favorisé le processus d'autodélimitation des terres et habitats autochtones. Parmi les communautés Hohotï (également appelées Mako) du fleuve Ventuari, en Amazonie vénézuélienne, ce processus a conduit à une redéfinition de leur conscience territoriale et des récits historiquement associés. Cette reconfiguration a, à son tour, entraîné des implications politiques dans leurs relations avec les groupes voisins Piaroa, Kurripako et Yekwana, ainsi qu'avec l'État. Cet article propose une analyse des transformations identitaires et culturelles au sein de cet ensemble de groupes ethniques, en mettant l'accent sur la figure des chamanes Hohotï, dans le cadre de la construction d'un sentiment d'exclusivité territoriale articulé à travers des relectures locales de leur position dans l'État-nation.

MOTS-CLÉS : Territoire, histoire, identité, savoir, État-nation, Amazonie vénézuélienne



XAMANISMO, IDENTIDADE E PODER ENTRE OS HOHOTİ DO BAIXO VENTUARI

Resumo

Durante a primeira década do século XXI, as transformações políticas na República Bolivariana da Venezuela promoveram o processo de autodemarcação de terras e habitats indígenas. Entre as comunidades Hohotİ (também conhecidas como Mako) do rio Ventuari, na Amazônia venezuelana, esse processo levou a uma redefinição da consciência territorial e das narrativas historicamente associadas a ela. Essa reconfiguração teve, por sua vez, implicações políticas nas relações com os povos vizinhos Piaroa, Kurripako e Yekwana, bem como nas relações com o Estado. Este artigo apresenta uma análise das transformações identitárias e culturais entre esse conjunto de grupos étnicos, com ênfase particular na figura dos xamãs Hohotİ, no contexto da construção de um sentido de exclusividade territorial articulado por meio de reinterpretações locais do lugar ocupado no Estado-nação.

PALAVRAS-CHAVE: Território, história, identidade, conhecimento, Estado-nação, Amazônia venezuelana

SHAMANISM, IDENTITY, AND POWER AMONG THE HOHOTİ OF THE LOWER VENTUARI

Abstract

During the first decade of the 21st century, political transformations in the Bolivarian Republic of Venezuela promoted the process of indigenous land and habitat self-demarcation. Among the Jojodİ (Mako) communities along the Ventuari River in the Venezuelan Amazon, this resulted in a redefinition of territorial consciousness and the narratives historically associated with it. This reconfiguration, in turn, carried political implications for their interethnic relations with neighboring Piaroa, Kurripako,



and Yekwana groups, as well as for their interactions with the State. This article offers an analysis of the identity and cultural transformations experienced by this constellation of ethnic groups, with particular attention to the role of Jojodí shamans, in the context of an emerging sense of territorial exclusivity articulated through locally grounded reinterpretations of their position within the Nation-State.

KEYWORDS: territory, history, identity, knowledge, Nation-State, Venezuelan Amazon



Los Jojodí habitan la región del Bajo Ventuari, entre el cerro Moriche y la desembocadura de este río sobre el Orinoco. Sus principales asentamientos se encuentran a las orillas del río y sobre sus afluentes, los caños Parú, Marueta, Yureba, Wapushí y Yakibapo (ver mapa/Imagen 1). En la primera década del siglo XXI, de la misma manera que una parte importante de los pueblos indígenas de Venezuela, estuvieron insertos en el proceso de “autodemarcación de tierras y hábitats”, lo que derivó en acciones, por parte de sus principales líderes, dirigidas a sistematizar su conocimiento territorial, dentro de las pautas establecidas las instancias del Estado. Esta reorganización de la información territorial llevó a una reflexión explícita sobre sus recursos naturales, su historia, sus relaciones con otros pueblos indígenas y con la sociedad nacional.

En esta reflexión actual sobre su proceso de transformación histórica, ha salido a relucir la forma en que la dinámica de su relación con el paisaje ha sido un constante reenvío entre sus tensiones con el mundo colonial y neocolonial, su propia representación de la realidad y el conocimiento natural. Esto se ha

expresado principalmente en la dinámica de transformación de la condición morfológica de sus asentamientos, con una inicial migración hacia las zonas interfluviales, para evitar el contacto con las agencias externas, y un posterior retorno a las orillas de los principales ríos y caños, acompañado de una mayor tendencia a la concentración poblacional. De esta manera, el conocimiento sobre la dinámica de los ecosistemas en los que se encontraban asentados permitió que los Jojodí hiciesen uso político sobre su conocimiento en torno a lo que las instituciones del Estado consideraban la “naturaleza”. Dentro de la dinámica local de asignación de jerarquías en torno al saber, se consideraba que este cuerpo de información se encontraba resguardado por las personas de edad, en su mayoría shamanes. Paradójicamente, la forma en que esta información fue organizada y “traducida” a los esquemas institucionales de la sociedad nacional fue impulsada por los más jóvenes. Aunque estos últimos habían sido enculturados en el referente impuesto por los misioneros evangélicos, fueron ellos quienes visibilizaron el valor del conocimiento histórico Jojodí, con miras a lograr el reconocimiento territorial por parte de las instituciones estatales. En este marco, este trabajo presenta una reconstrucción histórica y análisis de las relaciones de poder en torno a las figuras de los shamanes entre los Jojodí del Bajo Ventuari, entre los años 2005 y 2011. Se pretende mostrar cómo, entre las estrategias de apropiación de los recursos de legitimización por parte del Estado, la figura de los shamanes emerge como un capital simbólico –en el sentido de Bourdieu (1979, 89; [1986] 2011)– de reafirmación identitaria frente los vecinos Piaroa, Kurripako, Yekwana y criollos, así como una forma de construcción de futuro para los liderazgos insertos en las dinámicas de relaciones poder de la sociedad nacional.





La región Orinoco Ventuari está poblada por grupos Jojodí, Piaroa, Kurripako, Yekwana, y Sánema. Tanto los Jojodí como los Piaroa pertenecen a la

familia lingüística Sáliva (Rosés 2015), junto con los Jodí de la Sierra de Maimagualida, con quienes no han tenido contactos directos en el rango de registro de su memoria oral. Según las etnografías realizadas durante la segunda mitad del siglo XX, se considera el área de influencia política Arawak, debido a los procesos históricos configurados entre los siglos XVII y XIX, en el marco de las expansiones coloniales y de las posteriores incursiones para la extracción del caucho (Iribertegui 1987; Vidal 1993, 2000). En esta región, distintas poblaciones de filiación lingüística Arawak establecieron una relación desigual con otras sociedades de filiación lingüística independiente, a quienes genéricamente llamaban “Macú” o “Macos”, de donde deriva que los Jojodí sean conocidos en regionalmente como “Macos” (Acosta Saignes 1961; Vidal 1999).

En este contexto, aunque los Jojodí del Bajo Ventuari pertenecen a la filiación lingüística Saliva, estos fueron históricamente englobados bajo el nombre de Mako o Makú, como una proyección de las categorías usadas por los Arawaks de los ríos Negro y Orinoco para referirse a las distintas poblaciones de pequeña escala asentadas en las regiones interfluviales (Vidal 1999), como es el caso del río Ventuari, el río Negro y los distintos afluentes del Orinoco Medio. Aunque estas poblaciones, llamadas Macu, no tenían una relación directa entre sí, se consideraba que formaban parte de un amplio conjunto de categorías étnicas que, según Vidal (1999, 131, 142, 144), se consideraban peyorativas.

La región Orinoco-Ventuari, ubicada en el área de influencia Arawak, constituye un escenario geográfico de gran importancia para comprender el contexto político de la Amazonía venezolana. Esto se debe al ser el área de confluencia entre las cuencas del Orinoco, Casiquiare, Inírida, Guainía y Atabapo, además de ser la frontera de los estados nacionales de Venezuela y Colombia, con conexiones fluviales con el río Negro y, por ende, Brasil. Aun así, la región





del Bajo Ventuari cuenta con pocos precedentes etnográficos. A finales de la década de 1950, Wilbert ejecutó un trabajo de campo de reconocimiento, publicado a principios de la década de 1960 (Wilbert 1963). En 1968, Overing y Kaplan realizaron una visita a la zona y abrieron las interrogantes sobre la relación de los Jojodí con los Piaroa. En el año 2002, Zent (comunicación personal) realizó otra visita que le permitió tener la primera confirmación de las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas entre estos dos grupos étnicos. Los pocos trabajos etnográficos entre los Jojodí han contrastado con los intereses que han generado sus vecinos. Entre estos trabajos, se encuentran las etnografías realizadas entre los Piaroa (Boglar 1971; Overing 1975, 1988; Monod 1970; Mansutti 1986, 1988, 2003; Zent, 1992, 2009; Freire 2004; Rodd 2001-2002), los Yekwana (Civrieux 1970; Arvelo-Jiménez 1971; Frechione 1981; Guss 1987), los Sanema (Sponsel 1981; Colchester 1982) y los Kurripako y otros grupos étnicos de filiación lingüística Arawak de las zonas aledañas a los ríos Atabapo y Negro (Valentine 1991; Hill 1983; Whright 1981).

El problema abordado en este estudio se sustenta sobre tres ejes de reflexión. En primer lugar, se dirige a la crítica de la noción de autocontención y pasividad histórica atribuida a los pueblos indígenas amazónicos. Esta forma de negación de simultaneidad (Fabian 1983) ha llevado a subsumir las representaciones sobre estas poblaciones al recurso epistémico colonial de la “desagregación histórica” de los procesos de cambio en las esferas políticas del Estado Nación Moderno (Coronil 1996, 57; 2002, 26). En segundo lugar, se examinan las coyunturas históricas como reveladoras de estructuras subyacentes con manifestaciones contingentes (Gaboriau 1969; Sahlins 1997). Además, se analiza la agencia de los liderazgos alternos al Estado y a la sociedad criolla como recursos simbólicos para acceder y consolidar posiciones de poder en la

sociedad nacional. Por último, se destaca el papel del shamanismo como vehículo de resistencia cultural y de construcción de identidades contrapuestas a la hegemonía del Estado Nación (Thomas y Humphrey 1996).

El contexto histórico comienza con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, en la cual se estableció una nueva elección de reafirmación y reconocimiento de la autodeterminación territorial de los pueblos indígenas de Venezuela (Caballero Arias y Cardozo 2006; Amodio 2007, 2009; Angosto-Ferrández 2008; Caballero Arias 2007, 2018; Martens Ramírez 2011; Mora Silva y Rodríguez Velázquez 2019). Como una derivación de esta nueva Constitución, se observó una serie de procesos de apropiación de instituciones del Estado por parte de las poblaciones indígenas venezolanas. Sin embargo, este proceso también estuvo marcado por tensiones y conflictos, especialmente porque las promesas del nuevo marco jurídico fueron contradictorias con los proyectos de desarrollo venezolanos, basado en la extracción de recursos mineros de las regiones de Guayana y la Amazonía (Terán-Mantovani 2018). Más aun, durante este período histórico se hizo la promesa de demarcación de tierras indígenas por parte del Estado, lo que agregó un elemento tensión a las relaciones de poder en torno a los territorios indígenas venezolanos (Amodio 2007; Zent *et al.* 2016).

Estas tensiones se intensificaron con las disputas entre el ejecutivo nacional y las Misiones Nuevas Tribus, lo que generó un ambiente de incertidumbre y conflicto en la región. En el año 2006, estas contradicciones derivaron en expulsión de esta congregación misionera del área administrativa del estado Amazonas. Aun así, la presencia y acción de las Misiones Nuevas Tribus generaron tanto contradicciones como interdependencias con el liderazgo Piaroa, también arraigado en la región Orinoco-Ventuari. Más aun, su incidencia en la



región continuó debido a que pudieron instalarse en el estado Bolívar y, desde allí, enviar directrices a los pastores indígenas que operaban en la región Orinoco-Ventuari.

En la región del Bajo Ventuari, esta dinámica política tuvo como contexto la división administrativa en los dos municipios criollos de Atabapo y Manapiare, los cuales incidieron en la configuración de las relaciones poder entre las diferentes comunidades y actores políticos de esta región. El municipio de Atabapo tiene como epicentro la población de San Fernando de Atabapo, a su vez fronteriza con Colombia, lo que le ha otorgado una singular relevancia en el flujo de mercancías y capitales en la región; mientras, el municipio Manapiare tiene su epicentro político en la población de San Juan de Manapiare, ubicada en un frente de expansión ganadera con antecedentes de violencia sobre las poblaciones Piaroa, como el caso de la masacre del Valle del Guanay en 1983 (Monsonyi y Jackson 1990, 139).

Esta división tuvo un impacto significativo en las relaciones políticas, así como en las relaciones de autoridad y legitimidad entre las poblaciones indígenas del río Ventuari. Mas aun, la creación de estos dos centros poblados, o epicentros poblacionales, influyó drásticamente en las dinámicas geopolíticas internas entre las poblaciones indígenas de la región. Por un lado, se estableció un centro poblado en torno al Caño Marueta, dentro del municipio de Manapiare, y, por otro lado, otro en el Caño Guapuchí, que aún se considera un área periférica para los agentes políticos o las agencias oficiales del municipio Atabapo. Esta configuración territorial redefinió las relaciones de poder y la distribución del control político en la región del Orinoco Ventuari.



2. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL PASADO RECIENTE

Este trabajo se sustenta en cinco ejes de indagación teórica. El primero es la idea de que las construcciones de identidades indígenas se derivan de una constante dinámica de adaptación a circunstancias contingentes en las cuales los contenidos culturales fluyen dinámicamente para nutrir categorías étnicas definidas por contraste con la representación de otredad (Barth 1976; Cardoso de Oliveira 1992; Hall 2000). El segundo, la idea de que la configuración de las sociedades indígenas, en particular la sociedad indígena amazónica, deriva de un proceso de resistencia a la expansión de las fronteras del sistema-mundo colonial y, en especial, dentro de una escala más local, a las agencias del Estado-nación moderno (Bonfil Batalla 1989). En este sentido, se entiende la resistencia como la configuración de discursos y acciones dirigidas a dar continuidad histórica a las decisiones autónomas sobre la producción cultural interna (Foucault 1981; Bender 1990). Estas estrategias bien pueden ser por medio de la conservación de dicha producción dentro ámbitos inaccesibles para los grupos foráneos, o bien por medio de la apropiación de los elementos culturales impuestos por el Estado Nación (Bonfil Batalla 1989). En tercer lugar, el principal eje de discusión es la idea de que los espacios fronterizos de intersección entre distintas poblaciones indígenas y población indígena y el Estado son ámbitos de potencialidad epistémica (Mignolo 2001), lo cuales al ser espacios de percepción desde “el afuera” de la cultura de referencia, también son “lugares de la razón” (Testa 2009, 341). Por lo tanto, en estos ámbitos se construyen miradas de decodificación, de deconstrucción y de respuesta a los intentos de supresión por parte de las agencias del Estado. Tales miradas fronterizas son



capaces, no solamente de observar desde afuera los ámbitos e irreflexivos de las agencias dominantes, sino también observar desde fuera la propia cultura de referencia (Mignolo 2001). En cuarto lugar, se presentan las relaciones de poder como dinámicas multidireccionales, es decir (Foucault 1981, 144), dentro de esta instrumentalización de los espacios institucionales (Barnes 1990), ha sido posible también contradecir la idea clásica de que las relaciones políticas son bidireccionales o monolíticas. Dentro de estas relaciones de poder, las representaciones sobre el paisaje emergen como recursos identitarios de construcción de sentido de exclusividad cultural y de resistencia ante las agencias de dominación exógena (Bender 1995; Rival 2002).

En este sentido, aquí se contradice la serie de ideas sostenidas por las etnografías clásicas, según las cuales sociedades indígenas amazónicas se encuentran acopladas, determinadas o subsumidas a sistemas cosmológicos. Desde este punto de vista arraigado a los principios más profundos del colonialismo epistémico, estas sociedades estarían ancladas a las así llamadas “tradiciones”, al estar sus acciones guiadas por estas visiones de mundo naturalizadas, estas poblaciones se mantendrían adheridas a principios irreflexivos de representación de la realidad, los cuales les impedirían decodificar las instancias de la sociedad envolvente. Desde esta postura dominante, se asume que esta adherencia a las irreflexividades locales llevaría a los pueblos indígenas a buscar representaciones o a ser representados por los distintos agentes institucionales y académicos que se percibirían a sí mismos como traductores de la sociedad global. Tal serie de supuestos básicos subyacentes –en el sentido de Gouldner (1979 34-39)– derivan del prejuicio racista sobre las sociedades no europeas como entes incapaces de separar la mente del cuerpo y, por lo tanto, construir sus propias proyecciones de futuro (Chukwudi-Eze 2001). Por



contraste, la idea que aquí se sugiere es que, en los espacios de relaciones de poder, los liderazgos indígenas han sido capaces de entender los ámbitos institucionales de una manera en que han podido manejarse instrumentalmente dentro de ellos. En este marco teórico, se presenta el shamanismo como un vector de construcción de identidades en medio de una constante dinámica de acoplamiento a circunstancia de contraste étnico, donde los distintos grupos se articulan en medio de relaciones de necesidades mutuas e intereses contrapuestos (Cardoso de Oliveira 1968).

El método empleado para abordar estas dinámicas sociales y culturales se fundamenta en ejes de indagación. En primer lugar, se utiliza la Antropología Histórica del pasado reciente como cuestionamiento al recurso evolucionista del “presente etnográfico”. En este sentido, más que una etnografía sustentada sobre la idea del estancamiento temporal (Fabian 1983, 29-31), se trata de resaltar las dinámicas de cambio en distintas coyunturas a lo largo de periodos de tiempo relativamente espaciados. Este marco teórico y metodológico permite comprender los procesos de cambio en las poblaciones indígenas en contextos contemporáneos. Este enfoque permite analizar cómo las transformaciones históricas han moldeado las identidades y prácticas culturales de estas sociedades a lo largo del tiempo. En segundo lugar, se considera la coyuntura como una exteriorización de estructuras subyacentes, lo que implica que los eventos y procesos actuales reflejan y revelan tensiones y dinámicas latentes en la articulación entre estas poblaciones y entre ellas y el Estado Nación (Gaboriau 1969, 97-99; Sahlins 1997, 9-11). Además, se emplea un análisis multiescalar (Duin 2009, 27) que abarca desde lo local hasta lo global, reconociendo la interconexión de diferentes niveles de organización social y su influencia en la configuración de las identidades étnicas. Por último, se aborda



la agencia política indígena como un despliegue contingente de significados identitarios, que se articulan en respuesta a las circunstancias específicas de los contextos de relaciones de poder. Este enfoque permite comprender cómo las comunidades indígenas ejercen su poder político y construyen sus identidades en un entorno en constante cambio.

Desde la perspectiva del año 2024, se adopta un enfoque que evita la tendencia a estancar o petrificar la realidad indígena, reconociendo su constante transformación. Se busca contextualizar esta realidad dentro de los procesos y dinámicas específicas que caracterizaron los años 2005, 2006 y 2011, reconociendo que cada período histórico posee sus propias particularidades y factores que moldean las identidades regionales. En consecuencia, este enfoque implica analizar las coyunturas como manifestaciones externas de estructuras subyacentes, las cuales son representativas de múltiples escalas de análisis. Dentro de estas escalas, las diversas agencias políticas se presentan como expresiones contingentes de significados identitarios, reflejando así la complejidad y la interconexión de los procesos sociales.



3. DEMARCACIÓN DE TIERRAS Y SOLAPAMIENTO GEOCULTURAL

Durante el período de demarcación de tierras, que abarcó la segunda mitad de la década de 2010, la región Orinoco-Ventuari estuvo imbuida en una serie de reconfiguraciones de significados identitarios. En las poblaciones Jojo-dĩ partieron del referente histórico y político de los Wothuja o Piaroa, quienes presentaron y posicionaron a sus propios shamanes como vectores de apropiación de los espacios del Estado Nación.

En primer lugar, se destacó el rol significativo de los Piaroa como referente cultural y político en este proceso. Tanto en el caso de los Piaroa como en el de los Jojodí, los shamanes ocuparon un lugar central en la demarcación de tierras como agentes de apropiación de los espacios del Estado para reafirmar la identidad y autonomía de sus comunidades. Esta apropiación de espacios estatales por parte de los shamanes Piaroa resaltó la relevancia de la agencia política indígena en la configuración del sentido sobre territorio en términos del lenguaje coherente con las estrategias de apropiación de los recursos simbólicos del Estado. En segundo lugar, este proceso fue contradictorio con la tendencia de cambio promovida por la acción de los misioneros evangélicos, cuya presencia de larga data había proyectado la imagen sobre los Piaroa como poblaciones indoctrinadas dentro de la religión cristiana.

Desde los años 1940, los misioneros evangélicos habían comenzado a actuar en la región amazónica. Específicamente en el Bajo Ventuari, había comenzado a tener su acción entre la década de 1980s y, con más fuerza, en la década de 1990. Durante este período, también surgieron contradicciones en torno a la imagen de las Misiones Nuevas Tribus, pues no todos los sectores de la sociedad Jojodí los aceptaron. Posteriormente, en la primera década del siglo XXI, estas contradicciones reflejaron los conflictos de intereses entre los misioneros y los líderes indígenas en relación con la demarcación de tierras. Mientras que las Nuevas Tribus buscaban expandir su influencia y control sobre los territorios indígenas, las comunidades locales defendían su autonomía cultural por medio de la configuración de espacios de intercambios de menajes a los cuales los misioneros no tenían acceso.

La configuración de espacios separados en términos de centralidad discursiva entre los misioneros y los shamanes llevó, a su vez, a la distribución



diferencial de posiciones de poder en torno a estos últimos y a los pastores evangélicos indígenas. En el proceso de demarcación de tierras, en un primer momento, esta discrepancia llevó al desplazamiento de la centralidad de los evangélicos en beneficio de los shamanes, como depositarios del conocimiento necesario para la elaboración de los así llamados “mapas mentales”.

Esta discrepancia discursiva evidenció las tensiones y disputas en torno a la toma de decisiones en relación con el territorio y, por ende, en torno al sentido de autodeterminación de los pueblos indígenas en la región. Por ejemplo, en agosto del 2005, se desencadenó un conflicto entre los Jojodí, Piaroa y Yekwana, del caño Parú, debido a la presencia de una “draga” manejada por mineros brasileños y colombianos. Mientras que los Jojodí de la comunidad de San José de Parú acusaban a individuos relacionados con la comunidad Piaroa de Santa Rosa de Parú, estos últimos acusaban a los Yekwana del Alto Parú. En las asambleas de demarcación de tierras, se consideró que este conflicto sería resuelto únicamente por medio de la demarcación de tierras y que los límites entre los distintos grupos serían definidos por los testimonios de los shamanes de Santa Rosa. Esto se debía al conocimiento de estos últimos sobre los antiguos asentamientos Jojodí en las áreas ubicadas entre los ríos Parú y Ventuari, que a su vez conectaban con la comunidad Jojodí-Piaroa de Moriche.

A este reposicionamiento de la figura de los shamanes, se sumó la conexión intergeneracional entre los jóvenes Jojodí y los ancianos durante el proceso de demarcación de tierras. Esta conexión reflejó la transmisión de conocimientos entre distintos grupos etarios, lo que contribuyó a fortalecer el estatus funcional del conocimiento histórico Jojodí frente a la tendencia a la estigmatización de la cultura propia –en el sentido de Bonfil Batalla (1989)– promovida por la acción misionera. Dentro de este referente, se creó una conexión entre



los jóvenes Jojodí y sus propios ancianos y se elaboraron discursos contradictorios con la imagen negativa que los misioneros de Nuevas Tribus habían promovido en relación con el conocimiento shamánico.

4. MAPAS Y REVALORACIÓN DE LA CULTURA AUTÓNOMA

Durante el período de elaboración de los mapas, entre 2004 y 2005, se llevaron a cabo una serie de actividades que tuvieron un impacto significativo en la representación Jojodí sobre la forma en que su conocimiento territorial sería proyectado hacia los ámbitos institucionales del Estado. La elaboración de los mapas se realizó a través de dos vectores de acción distintos. En primer lugar, se utilizó como guía o referencia los conocimientos cartográficos proporcionados por los Piaroa, quienes poseían una mayor experiencia en la elaboración y representación de mapas para la demarcación territorial. En el proceso de demarcación Jojodí, se destacó la forma en que los Piaroa registraron, sistematizaron y proyectaron su territorio en los mapas. Este proceso implicó la recopilación de datos geográficos y culturales por parte de los miembros de diferentes comunidades, quienes contribuyeron con información detallada sobre los lugares sagrados, los recursos naturales y los límites territoriales. En segundo lugar, se procedió a la construcción de una serie de acuerdos entre los líderes más jóvenes de la comunidad de Marueta y sus respectivos ancianos, así como líderes representativos de diversos sectores políticos. En el primer caso estuvieron los maestros de escuela y los comerciantes; en el segundo, aquellos ancianos que “habían sido shamanes” pero que “se habían convertido” a evangélicos; en el segundo caso, estaban los representantes de los consejos comunales e incluso pastores evangélicos que, a su vez, mantenían una relación



de respeto hacia el conocimiento de los mayores. Sobre la base del ejemplo Piaroa, los líderes más jóvenes de la comunidad de Marueta llegaron a acuerdos con los ancianos y shamanes para definir los límites y características de su territorio en los mapas. Estos incluían figuras asociadas con las misiones de las Nuevas Tribus, otros vinculados con el aparato estatal, y algunos que mantenían una posición relativamente imparcial, como fue el caso de los maestros locales.

Uno de los aspectos más relevantes durante este proceso fue la realización de recorridos por los caños Marueta, Parú, Yureba, Yakibapo y Wapushí, con el objetivo de recopilar testimonios y datos geográficos que luego se utilizarían en la elaboración del mapa. Estos recorridos permitieron localizar los recursos naturales y los asentamientos humanos en las áreas circundantes, lo que contribuyó a una representación más completa y detallada del territorio Jojodí en los mapas elaborados.

4.1. Visibilización política del conocimiento shamánico

Durante este período se observó una notable visibilización política del conocimiento chamánico. Esto lo que implicó fue una exaltación de los lugares asociados con las narrativas producidas en los espacios culturalmente autónomos y la exteriorización de las narrativas asociadas con la centralidad de los shamanes.

Los jóvenes de la comunidad de Marueta que realizaron los recorridos para recopilar información fueron en su mayoría maestros y comerciantes, algunos de los cuales estaban vinculados a los misioneros y otros a la organización de los consejos comunales. Estos destacaron los lugares considerados representativos de los espacios de encuentro chamánico, tanto antes de la lle-



gada de los misioneros de Nuevas Tribus como durante la época de la explotación del caucho, cuando los Jojodí del Bajo Ventuari evitaban el contacto con los criollos. Además, se visibilizaron las narrativas asociadas con los shamanes con valor identitario que habían permanecido ocultas durante las interacciones con los misioneros. De esta manera, se destacó la exaltación de los lugares chamánicos como espacios con significado histórico, reconocidos y valorados públicamente por relevancia para el reclamo de los títulos de tierras Jojodí.

En resumen, la visibilización política del conocimiento chamánico durante este período fue fundamental para los Jojodí, marcando un hito significativo en la afirmación de la importancia no solo cultural sino política de las prácticas chamánicas como forma de apropiación y reivindicación ante las estructuras del Estado Nación. Este proceso implicó no solo la exaltación de los lugares de encuentro chamánico y la difusión de las narrativas asociadas con los shamanes, sino también la exteriorización de la identidad cultural de los Jojodí de manera alterna a la incidencia de los misioneros evangélicos en la región.



4.2. Exteriorización de las narrativas sobre el paisaje

Las narrativas Jojodí relacionadas con el paisaje giraron en torno a la figura mítica de “Ñeñiaño”, cuya narración conformó lo que se conoció como el “camino de la demarcación”. En la coyuntura de la elaboración de los mapas, este relato se manifestó en una red de senderos que delimitan el territorio Jojodí, conectando las cabeceras de los ríos Yureba, Marueta, Parú, Moriche, Wapushí y Yakibapo.

La figura de Ñeñiaño se consideraba la primera agencia de contraposición a circunstancias exógenas contradictorias. Según los relatos de la demar-

cación, Ñeñaño marco este camino como guía de salvación de los Jojodĩ “durante un primer diluvio”. Así, a partir de una de una serie de narrativas que se puede llamar “sincrética”, la idea Jojodĩ sobre un conocimiento territorial exclusivo a la etnia y almacenado por los shamanes, estuvo en combinación con la idea cristiana del ‘héroe salvador’.

A partir de este “primer diluvio”, Ñeñaño marcó un camino que unificaba los distintos caños a través de sus cabeceras y, en esa unificación, estableció un recorrido que se consideraba el ideal para poder responder a circunstancias adversas. El camino de Ñeñaño se convirtió también en la metáfora del escape de la huida de la llegada de lo que se consideraba genéricamente los “españoles”, pero que al mismo tiempo era proyectada hacia los caucheros durante todo el siglo XIX y el siglo XX. Al poder unificar las distintas cabeceras de los caños, este camino permitía también un movimiento más allá del contacto con los sujetos representativos de las actividades esclavistas. En tal sentido, este sendero no solo representaba una ruta física, sino también un camino simbólico con el estatus de referente identitario.

En el mapa, la unificación de los distintos caños a través de este camino también estaba asociada con una serie de sitios, una serie de lugares que eran representativos de eventos relevantes asociados con acciones chamánicas.

Este camino, al conectar las cabeceras, también era representativo de un conocimiento territorial exhaustivo que los Jojodĩ también consideraban exclusivo en relación con otras poblaciones indígenas del río Ventuari, como el caso de los Piaroas, los Yekwana y los Kurripako. Estos grupos habían tenido una presencia intermitente durante la época del caucho y, durante las últimas tres décadas antes del proceso de demarcación, habían comenzado a fundar una serie de comunidades sobre las orillas del río, pero sin poder conocer del



todo los ámbitos interfluviales cuyo conocimiento se consideraba un patrimonio exclusivo de los Jojodí.

4.3. Shamanismo y solapamiento geocultural

Las representaciones en torno a la figura de los shamanes se dieron en medio de una serie de solapamientos geoculturales que se manifestaron de diversas formas en la región. Por un lado, en Marueta se observó una apropiación de capitales simbólicos criollos, mientras que el caño Wapushí se presentó como un espacio de despliegue ontológico coherente con los ámbitos de la “cultura propia” Jojodí. Los ejes de exteriorización de la agencia shamánica revelaron contrastes con el “chamán Piaroa”, así como el liderazgo interno de los shamanes y las narrativas de subjetividades liminales. Además, destacaron las contradicciones con las narrativas negativas construidas por los misioneros y los lugares chamánicos visibilizados en la demarcación. Hacia el año 2011, surgen nuevos liderazgos, sin la presencia de las Nuevas Tribus, pero aún sin demarcación territorial definitiva.

Las narrativas sobre el paisaje plasmadas en los mapas representaron una forma de geocultura –en el sentido de Wallerstein (1991)–, es decir, como un cuerpo de narrativas que integran a un imaginario que, a su vez, es el vector de ensamblaje de las relaciones geopolíticas en una región determinada. En tal sentido, en términos del contraste entre los discursos Jojodí, Piaroa, Kurripako, Yekwana y criollos, el conocimiento chamánico llevó a una suerte de solapamientos discursivos sobre referentes territoriales comunes en torno a los cuales se poseían conocimientos diferenciales.



Tal solapamiento también ocurrió a lo interno del territorio Jojodí, a partir de la configuración de dos centros geoculturales con contenidos opuestos pero constitutivos.

Uno de ellos era la comunidad de Marueta, ubicada en la región media del bajo Ventuari y el otro, las comunidades del caño Wapushí, al sur del río Ventuari. Marueta se convirtió en el principal eje de conexión con la sociedad nacional, con los criollos de Manapiare, y con los distintos criollos que navegaban a lo largo del río Ventuari.

Éste además fue el principal epicentro de la acción proselitista de los misioneros de Nuevas Tribus, quienes también desde el punto de vista de los Jojodí eran considerados una fuente de provisión de recursos simbólicos y materiales provenientes de los ámbitos de la sociedad industrial. Como contraposición, el río Wapushí, como espacio de despliegue ontológico, era percibido como el principal referente de identidad Jojodí. Es decir, cuando se hablaba del caño Wapushí se hacía que en un lugar donde “se podía hacer lo que se quisiera”, se podría “tomar yarakue, oír maracas, conocer shamanes”, y por lo tanto como un espacio más allá de las presiones estigmatizantes emitidas por los agentes exógenos. Así, ir al caño Wapushí se presentaba como un evento relevante dentro de la vida de los jóvenes de Marueta.

Tal relevancia de los shamanes como vector de intersección y proyección geocultural también se reproducía en la relación entre los Jojodí y los espacios representativos de las sustancias culturales externas al río Ventuari. Por un lado, estaba Puerto Ayacucho, la capital del estado Amazonas, los pueblos criollos de Manapiare y Atabapo, a las que sumaban las comunidades indígenas fundadas en el marco de los proyectos desarrollistas del Estado. Por el otro, más allá de estas comunidades, estaban los caños, las ‘ondos’, que eran



los conjuntos de casas que habían permanecido como continuidad histórica de los principales asentamientos Jojodí sobre los caños afluentes y las áreas interfluviales del río Ventuari. Entre ambas áreas, las comunidades fundadas en el marco de las relaciones con los criollos representaban un punto de transición entre elementos culturales propios y apropiados, donde los shamanes jugaban el papel mediador entre los ámbitos internos y externos al grupo étnico.

Tal papel mediador formaba parte de los ámbitos latentes en la vida Jojodí y fue la demarcación el eje de exteriorización de la agencia de los shamanes. En primer lugar, se consideraba que los shamanes Jojodí eran distintos los shamanes Piaroa porque, desde el punto de vista de las jóvenes de Marueta, los shamanes Jojodí no requerían mostrarse tanto como los Piaroa. En segundo lugar, los shamanes se consideraban como la referencia de los liderazgos internos a los ámbitos comunitarios. Mientras, los jóvenes, los evangélicos y los líderes, que manejaban una cierta información sobre las instituciones del Estado, podían proyectarse hacia afuera de los hábitos de las distintas comunidades y los ámbitos externos al grupo étnico, más allá del río Ventuari.

Los shamanes también fueron una forma de subjetividades liminales, es decir, sujetos que eran capaces no solamente de tener un liderazgo interno, sino también conectarse con otros ámbitos de exterioridad distintos a los criollos, como una derivación de su capacidad de dialogar con ámbitos “no humanos”. Dentro de las zonas interfluviales, como en el caño Marueta, se decía que era gracias a los shamanes que había sido posible sobrevivir, porque ellos habían podido ahuyentar amenazas no humanas como los jaguares, quienes también eran considerados una representación de otros shamanes que habían muerto tiempo atrás. Al mismo tiempo, se hablaba de los shamanes del pasado como un precedente de lo que en el marco de la demarcación de tierras, y



de las relaciones con el Estado, eran los jóvenes; es decir, los shamanes en la época del caucho eran quienes dialogaban o hablaban con indígenas que a su vez estaban subordinados a la autoridad de los caucheros de la misma forma que los jóvenes podían dialogar con los criollos, Piaroa y Kurripako. También los shamanes fueron una forma de contraposición a las narrativas negativas construidas por los misioneros. Era una forma también de decir que, a pesar de que se aceptaban a los misioneros y sus actos proselitistas, no había necesariamente una subordinación hacia ellos.

Los shamanes, al ser visibilizados durante la demarcación, eran considerados también una suerte de patrimonio cultural, en el sentido de Bonfil Bata-
lla (1989). Estos fueron representados como un vector de apropiación de ámbitos de relaciones de poder que eran susceptibles de ubicar a los Jojodí en una posición distinta a la situación periférica que históricamente había estado subordinada a la categoría de 'Macu' durante la época de la expansión de las geoculturas Arawak.

Finalmente, en esta exteriorización de los liderazgos chamánicos, en el año 2011, llevó a que se creasen nuevos liderazgos una vez expulsada la misión Nuevas Tribus. Estos liderazgos continuaron siendo vigentes en ámbitos donde ya la demarcación no se consideraba relevante, debido a que, dentro del espectro político regional, esta demarcación se percibía como algo que podía ser una promesa no cumplida por el Estado Nacional. Efectivamente, ya en el transcurso de los años 2016 y 2017, con las concesiones mineras de la región amazónica, se demostró que el reconocimiento de la propiedad de los pueblos indígenas amazónicos sobre sus tierras no estaba dentro de las prioridades de las instituciones del Estado.



5. AGENCIA POLÍTICA, Y GEOCULTURAS DE REAFIRMACIÓN ÉTNICA EN LA FRONTERA DEL BAJO VENTUARI

El shamanismo desempeñó un papel crucial en la configuración de la agencia política en la región del Bajo Ventuari, especialmente a través de la relativización de la idea monotópica del centro y la periferia. La centralidad política de la figura de los shamanes evidenció cómo las fronteras del sistema mundo se convierten en espacios centrales de producción de categorías geopolíticas. La influencia del shamanismo trasciende las nociones tradicionales de poder y geografía, destacando su importancia en la formación y redefinición de estructuras de autoridad y significado en la región. La noción de la agencia política del shamanismo implica una reevaluación del concepto tradicional de centro y periferia, especialmente en el contexto de las fronteras del sistema mundo. En este sentido, estas fronteras se convierten en puntos clave para la producción de categorías geopolíticas. Este enfoque tiene importantes implicaciones en la comprensión de las dinámicas sociales y culturales en la región del Bajo Ventuari. Además, desde una perspectiva teórica, ofrece una manera de abordar las representaciones culturales en los espacios donde se superponen diferentes esferas geopolíticas, lo que a su vez permite una comprensión más profunda de las interacciones entre distintos espacios y distintos sistemas de poder.

En el contexto del Bajo Ventuari, los Jojodí, que antes se consideraban desaparecidos y marginados por las principales agencias regionales, emergieron como actores centrales en la reconfiguración identitaria en las poblaciones



indígenas de esta área geográfica. Esto se debió en gran medida al proceso de autodemarcación de tierras y a su visibilización, lo que llevó a cambiar su percepción ante las instancias del Estado Nación, como agencia homogeneizante de estas sociedades fronterizas. Las historias locales, que antes se sumían en la invisibilidad, cobraron nueva relevancia en el marco de la autodemarcación de tierras. Estas narrativas no solo delinearon el presente en función del pasado, sino que también estimularon el uso político de la idea de “ancestralidad”, reafirmando la territorialidad frente a la geocultura criolla y capitalizando el conocimiento de los ancianos por parte de los jóvenes.



La geopolítica de conexión con el macrosistema configuró espacios de intersección con el sistema global, como fue el caso de Marueta, las minas y los pueblos criollos. Marueta, por ejemplo, pasó de ser un lugar “remoto” a convertirse en un centro de actividades diversas, desde la educación criolla hasta el comercio. Estos espacios configuraron una imagen referencial del sujeto ideal, una forma de la “supracriollidad”, y redefinieron el liderazgo local, otorgando un papel destacado a los jóvenes, como fue el caso de los maestros y comerciantes.

Las geoculturas de reafirmación identitaria se manifestaron en narrativas en torno a espacios centrales como el caño Wapushí y las *Ondo*, como lugares de gran importancia simbólica para la los Jojodí, por ser el referente de la producción cultural autónoma. Estas dinámicas cotidianas reforzaron el conocimiento territorial como capital simbólico de construcción de sentido de exclusividad. A su vez, la percepción del conocimiento territorial como patrimonio cultural sostuvo a las narrativas espaciales que definieron el sentido del “adentro” Jojodí por contraste con la imagen de los grupos foráneos, representada por los criollos, Piaroa y Kurripako.

Desde una perspectiva teórica, las representaciones culturales en estos espacios de solapamiento de esferas geopolíticas en las fronteras del sistema mundo implicaron una relativización de la idea del cambio cultural como un proceso centrípeto que va desde focos poblacionales dinámicos hacia periferias pasivas y receptoras de los cambios externos. De esta manera, más que áreas marginales, las fronteras de Ventuari fueron espacios centrales de producción de categorías geopolíticas, de reordenamiento de las coordenadas de definición del sentido del centro y la periferia, y de establecimiento de nuevas formas de interacción entre sistemas societarios contrapuestos.

En este contexto, la dinámica de relaciones políticas en torno a los shamanes Jojodí del Bajo Ventuari reveló una compleja dinámica de resistencia y adaptación a las reconfiguraciones de las relaciones de poder impulsadas por las agencias externas. Antes considerados desaparecidos, la autodemarkación de tierras y la reafirmación identitaria desafió las percepciones dominantes y fortaleció su posición en la dinámica de construcción de subjetividades regionales. Asimismo, las narrativas históricas y las conexiones cotidianas con el macrosistema influyeron en la configuración de su identidad y sus sentidos sobre los liderazgos locales.



6. CONCLUSIÓN

En el contexto de la de la autodemarkación de tierras y hábitats indígenas de la región del Bajo Ventuari, el shamanismo emergió como un elemento central que influyó en la construcción de identidades, las relaciones de poder y la configuración del sentido sobre el paisaje cultural. El shamanismo desempeñó un papel fundamental en la manera en que los representantes políticos Jojodí

y Piaroa interactuaron con el Estado-Nación. Según los testimonios orales, las fronteras étnicas entre los Jojodí y los Piaroa no han sido estáticas, sino que han estado en constante negociación y reconfiguración. En esta dinámica, el shamanismo jugó un papel crucial en la definición y mantenimiento de estas fronteras, ya que los shamanes actuaron como mediadores entre los grupos y como sujetos de producción cultural autónoma. Sin embargo, estas fronteras también se vieron influenciadas por las políticas estatales y los cambios en la capitalización de los recursos naturales, lo que generó tensiones interétnicas en torno al sentido de exclusividad sobre el conocimiento territorial entre los Jojodí, Piaroa, Kurripako y Yekwana.



En este contexto, la percepción local sobre el Estado Nación desempeñó un papel heterogéneo. Por un lado, el Estado se percibió como una instancia de reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de las comunidades Jojodí, al promover la demarcación de tierras y la protección de sus prácticas culturales. Por otro lado, su presencia y acciones también generaron conflictos y tensiones, especialmente en relación con la explotación de recursos naturales y la imposición de políticas gubernamentales.

Asimismo, durante este período, se observó una significativa exteriorización de las narrativas relacionadas con el paisaje, especialmente en torno a la figura mítica de Ñeñañó y su influencia en la demarcación del territorio Jojodí. Este relato mítico se plasma en una red de senderos que delimitan el territorio, reflejando la importancia cultural del paisaje y la continuidad de las narrativas configuradas desde las agencias locales en la representación del territorio como referente de identidad. El camino trazado por Ñeñañó, surgido tras el diluvio primordial, no solo unificó los distintos caños, sino que también simbolizó la resistencia ante circunstancias adversas, incluyendo la huida de

los españoles y caucheros. Este sendero, asociado con sitios de importancia shamánica, representó un conocimiento territorial exclusivo para los Jojodí, diferenciándolos de otras poblaciones indígenas en la región del río Ventuari.

En medio de estas tensiones, el shamanismo no es estático, sino que está en constante evolución y adaptación en respuesta a los cambios en el entorno social, político y ambiental. En este sentido, el shamanismo debe ser comprendido como un proceso dinámico que se desarrolló en relación dialéctica con las fronteras del sistema mundo moderno. Esta relación dialéctica implicó que el shamanismo no solo estuviese afectado por las influencias externas, sino que también pudiese influir en la forma en que las comunidades Jojodí se relacionasen y resistiesen a estas influencias, reafirmando así su identidad étnica y su autonomía frente al Estado-Nación venezolano.

Por medio de la proyección de futuro dirigida a la obtención del reconocimiento de los derechos territoriales, el shamanismo fue resignificado y revalorado en contraposición a la acción de los misioneros evangélicos. Estos últimos intentaron imponer sus propias prácticas religiosas, lo que llevó a una reafirmación y revitalización del shamanismo como una forma de resistencia cultural frente a esta influencia externa. De esta manera, el shamanismo se convirtió en un símbolo de identidad y autonomía para las comunidades indígenas del Bajo Ventuari, fortaleciendo su sentido de pertenencia y cohesión social en un contexto de cambio y transformación.

Al adoptar una perspectiva de Antropología Histórica del pasado reciente en lugar de una etnografía restringida a un corte sincrónico específico, se busca capturar diferentes momentos y coyunturas dentro de un período de tiempo amplio. Esto permite analizar diversas dinámicas de cambio que influyen en la construcción de identidades en la región, considerando factores his-



tóricos y políticos específicos de cada período. Esta metodología proporciona una comprensión contextualizada de cómo se han configurado y transformado las identidades indígenas a lo largo del tiempo.

La intersección de la agencia política, el paisaje cultural y la construcción de identidades entre los Jojodï y Piaroa del Bajo Ventuari en su relación con el Estado-Nación venezolano revela dinámicas complejas y fluidas. El shamanismo emergió como un vector central en este entramado, resistiendo y redefiniendo constantemente las fronteras étnicas y culturales. La visibilización política del conocimiento shamánico, en contraste con la acción evangelizadora de los misioneros, destacó su relevancia como un proceso dinámico en constante relación dialéctica con las fronteras del Sistema Mundo Moderno. En este contexto, la reafirmación identitaria, las tensiones geopolíticas y la negociación de poderes se entrelazaron, configurando un escenario donde las narrativas sobre el paisaje y las prácticas culturales adquirieron su propio estatus político como forma de resistencia y adaptación frente a la expansión de las agencias neocoloniales.



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. 1961. *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Amodio, Emanuele. 2007. La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13, no. 3: 175-188. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112007000300012&lng=es&nrm=iso. ISSN 20030507
- _____. 2009. Pueblos Indígenas y Proceso Revolucionario en Venezuela. *Revista de Estudios Universitarios-REU*, 35, no. 1: 107-122. <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/401>
- Angosto, Luis Fernando. 2008. Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*, 52, no. 110: 9-33.
- Arvelo-Jimenez, Nelly. 1971. Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Cornell, 1971.
- Barnes, Barry. 1990. *La naturaleza del poder*. Madrid, España: Pomares Corredor.
- Barth, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bender, Barbara. 1990. The dynamics of nonhierarchical societies. En *The evolution of political systems*, editado por Steadmen Upham, 247-263. EE UU: Cambridge University Press.
- _____. 1995. *Landscape: politics and perspectives*. Oxford, EE UU: Berg Publishers, 1995.
- Boglar, Lajos. 1971. Chieftanship and the Religious Leader: a Venezuelan example. *Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, no 20 (3-4): 331-337.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Arinsana*, no. 10: 5-36.



- Bourdieu, Pierre. 1979. Symbolic power. *Critique of Anthropology*, 4, no. 13-14: 77-85.
- _____. 2011 (1986). The forms of capital. En *Cultural theory: an anthology*, editado por Imre Szeman y Timothy Kaposy, 81-93 Sussex: Wiley-Blackwell.
- Caballero Arias, Hortensia. 2007. La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13, no. 3: 189-208.
- Caballero Arias, Hortensia. 2018. Escenarios de lo político: Movilización y participación política indígena en el estado Amazonas, Venezuela. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 28: 406-442.
- Caballero Arias, Hortensia, y Cardozo, Jesús Ignacio. 2006. Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: los Yanomami ante la demarcación de sus tierras. *Antropológica*, 105-106: 99-130.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1968. Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia. *América Indígena*, vol. XXVIII, nº 2: 339-358.
- _____. 1992. *Etnicidad y Estructura Social*. México D.F., México: CIESAS.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. El color de la razón: la idea de 'raza' en la Antropología de Kant. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo, 201-251 Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Civrieux, Marc. 1970. *Watunna: mitología Makiritare*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Colchester, Marcus. 1982. The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Oxford, 1982.
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, 11, no. 1: 51-87.
- Coronil, Fernando. 2002. *El Estado Mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.



- Duin, Renzo. 2009. Wayana Socio-Political Landscapes: Multi-Scalar Regionality and Temporality in Guiana. Tesis doctoral. University of Florida.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Chicago, EE UU: University of Chicago Press.
- Foucault, Michell. 1981. *La Microfísica del Poder*. Madrid, España: La Piqueta.
- Frechione, John. 1981. Economic self-development by Yekuana Amerinds in southern Venezuela. Tesis doctoral. University of Pittsburgh.
- Freire, Germán. 2004. Convivencias y patrones de asentamiento entre los Piaros del siglo XXI. *Antropológica*, nº 102: 3-26.
- Gaboriau, Marc. 1969. Antropología estructural e Historia. En VVAA *Estructuralismo e Historia*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gouldner, Alvin. 1979. *La crisis en la sociología Occidental*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Guss, David. 1987. To weave and sing: art, symbol and narrative in the Upper Orinoco. Tesis doctoral. Universidad de California
- Hall, Stuart. 2000. Who needs identity? En *Identity: a reader*, editado por P. Gay, J. Evans y P. Redman, 15-30. Londres, Inglaterra: Sage.
- Hill, Jonathan. 1983. Wakuenai society: a procesual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Indiana.
- Iribertegui, Ramón. 1987. *Amazonas. El hombre y el caucho*. Caracas, Venezuela: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- Mansutti, Alexander. 1986. Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica*, 65: 3-75.
- Mansutti, Alexander. 1988. Pueblos, comunidades y fundos: los patrones de asentamiento Uwotjuja. *Antropológica*, 69: 3-36.



- _____. 2003. Piaroa: guerreros del mundo invisible. *Antropológica*, no. 99-100: 97-116.
- Martens Ramírez, Raquel. 2011. La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural. *Boletín Antropológico*, 29, no. 82: 132-162.
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Vol. 2. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Monod, Jean. 1970. Los Piaroa y lo invisible: ejercicio preliminar a un estudio sobre la Región Piaroa. *Boletín Informativo de Antropología*, no. 7: 5-21.
- Mora Silva, Julimar, y Rodríguez Velásquez, Fidel. 2019. La Amazonía en disputa: agencias políticas y organizaciones indígenas de la Amazonía venezolana frente al Arco Minero del Orinoco. *Polis. Revista Latinoamericana*, no. 52.
- Mosonyi, Emilio, y Jackson, Gisela. 1990. Violencia antiindígena en la Venezuela contemporánea. *Nueva Sociedad*, no. 15.
- Overing, Joanna. 1975. *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. A study in kinship and marriage. Oxford, EE UU: Clarendon Press.
- Overing, Joanna, y Kaplan, M. R. 1988. Los Wóthuha (Piaroa). En *Los Aborígenes de Venezuela: Etnología contemporánea II*, editado por Jaques Lizot. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monte Ávila Editores.
- Rival, Laura. 2002. *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York, EE UU: Columbia University Press.
- Rodd, Robin. 2001-2002. Märipa Teui. A radical empiricist approach to Piaroa shamanic training and initiation. *Antropológica*, no. 96: 58-82.
- Rosés Labrada, Jorge E. 2015. The Mako Language: Vitality, Grammar and Classification. Tesis doctoral. School of Graduate and Postdoctoral Studies, University of Western Ontario.



- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Sponsel, Leslie. 1981. The hunter and the hunted in the Amazon: an integrated biological and cultural approach to the behavioral ecology of human predation. Tesis doctoral. Universidad de Cornell.
- Terán-Mantovani, Emiliano. 2018. Inside and beyond the Petro-State frontiers: geography of environmental conflicts in Venezuela's Bolivarian Revolution. *Sustainability Science*, no. 13: 677-691.
- Testa, Italo. 2009. Second nature and recognition, Hegel and the social space. *Critical Horizons*, 10, no. 3: 341-370.
- Thomas, Nicholas, y Humphrey, Caroline. 1996. *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor, EE UU: University of Michigan Press.
- Valentine, Paul. 1991. Curripaco social organization: a study in history, kinship and marriage in the Upper Rio Negro valley. Tesis doctoral. Universidad de Pennsylvania, 1991.
- Vidal, Silvia M. 1993. Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII). Tesis doctoral. CEA-IVIC, 1993.
- _____. 1999. La categoría 'Makú': de palabra amerindia a denominación peyorativa. *Anuário Antropológico*, 24, no. 1: 131-150.
- _____. 2000. El noreste amazónico como epicentro de las matrices culturales Arawakas y Tukanas y centro importante del horizonte civilizatorio Orinoco-Amazonense. En *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*, editado por Alberta Zucchi y Silvia Vidal, 7-24. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Wallerstein, Immanuel. 1991. *Geopolitics and geoculture: Essays on the changing World-System*. Cambridge, EE UU: Cambridge University Press.



- Wilbert, Johannes. 1963. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Wright, Robin. 1981. History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rion Negro valley. Tesis doctoral. Universidad de Michigan.
- Zent, Stanford. 1992. Historical and ethnographic ecology of the Upper Cuao River Wothiha: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization. Tesis doctoral. Universidad de Columbia.
- _____. 2009. The political ecology of ethnic frontiers and relations among the Piaroa of the middle Orinoco. *Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives*, no. 11: 167-194.
- Zent, Stanford, Egleé L. Zent, Lucas Juac Möllo y Pablo Chonokó. 2016. Reflexiones sobre el proyecto Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa. *Revue d'ethnoécologie*, no. 9.





NARRACIONES DE ALTERIDAD Y EL CULTO A LOS MUERTOS EN VENEZUELA

HERNÁNDEZ, LUIS ALONSO

Universidad de Carabobo

Valencia, Venezuela

Correo electrónico: luisalonsoh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3447-7061>



Fecha de envío: 18-11-2023 / Fecha de aceptación: 15-06-2025.

Resumen

En el presente artículo se reflexiona sobre el rol de las ciencias sociales en el abordaje etnográfico de fenómenos considerados sagrados por la gente. Se sigue enfrentando el inconveniente de las otras racionalidades, por lo que resulta problemático asumir investigaciones sobre creencias no hegemónicas. En este sentido, se muestra como en Venezuela se han invisibilizado y/o estigmatizado ciertas prácticas religiosas como el

culto a la reina María Lionza y muertos que hacen milagros, entre ellos el propio Hugo Chávez, a quien se le erigió una pequeña capilla en el sector 23 de Enero en Caracas. Frente a esta realidad, se hace un llamado a escapar a las exclusiones históricas que ha hecho la antropología, al contar las realidades de los pueblos que estudia, por lo que se hace urgente asumir metodologías que permitan hacer un propio desplazamiento ontológico para llegar a comprender realmente al otro, sin descalificar las vivencias y el pensamiento de los interlocutores.

PALABRAS CLAVE: alteridad, prácticas religiosas, muertos, desplazamiento ontológico, María Lionza, Venezuela

RÉCITS D'ALTÉRITÉ ET CULTE DES MORTS AU VENEZUELA

Résumé

Dans cet article, on réfléchit au rôle des sciences sociales dans l'approche ethnographique des phénomènes considérés comme sacrés par les populations. Le défi des autres formes de rationalité persiste, rendant problématique la recherche sur les croyances non hégémoniques. À cet égard, on montre comment, au Venezuela, certaines pratiques religieuses ont été invisibilisées et/ou stigmatisées, comme le culte de la reine María Lionza et des morts qui accomplissent des miracles — parmi eux, Hugo Chávez lui-même, à qui une petite chapelle a été érigée dans le quartier du 23 de Enero à Caracas. Face à cette réalité, un appel est lancé pour dépasser les exclusions historiques perpétrées par l'anthropologie dans sa manière de raconter les réalités des peuples qu'elle étudie. Il devient donc urgent d'adopter des méthodologies permettant un véritable déplacement ontologique, afin de réellement comprendre l'autre, sans discréditer les expériences vécues et les pensées des interlocuteurs.

MOTS-CLÉS : Altérité, pratiques religieuses, morts, déplacement ontologique, María Lionza, Venezuela



NARRAÇÕES DE ALTERIDADE E O CULTO AOS MORTOS NA VENEZUELA

Resumo

Neste artigo, reflete-se sobre o papel das ciências sociais na abordagem etnográfica de fenômenos considerados sagrados pelas pessoas. Ainda se enfrenta o desafio das outras racionalidades, o que torna problemático realizar pesquisas sobre crenças não hegemônicas. Nesse sentido, mostra-se como, na Venezuela, certas práticas religiosas têm sido invisibilizadas e/ou estigmatizadas, como o culto à rainha María Lionza e aos mortos que realizam milagres — entre eles o próprio Hugo Chávez, a quem foi erguida uma pequena capela no setor 23 de Janeiro, em Caracas. Diante dessa realidade, faz-se um chamado para romper com as exclusões históricas promovidas pela antropologia ao narrar as realidades dos povos que estuda. Torna-se, portanto, urgente adotar metodologias que permitam um verdadeiro deslocamento ontológico, a fim de compreender genuinamente o outro, sem desqualificar as vivências e o pensamento dos interlocutores.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade, práticas religiosas, mortos, deslocamento ontológico, María Lionza, Venezuela

NARRATIVES OF OTHERNESS AND THE CULT OF THE DEAD IN VENEZUELA

Abstract

This article reflects on the role of social sciences in the ethnographic approach to phenomena considered sacred by people. The inconvenience of other rationalities continues to be faced, making it problematic to undertake research on non-hegemonic beliefs. In this sense, it is shown how in Venezuela certain religious practices have been made invisible and/or stigmatized, such as the cult of Queen María Lionza and dead



people who perform miracles, among them Hugo Chávez himself, for whom a small chapel was erected in a sector of Caracas known as January 23 in Caracas. Faced with this reality, a call is made to escape the historical exclusions that anthropology has made, when recounting the realities of the people it studies, which is why it is urgent to assume methodologies that allow for one's own ontological displacement to come to understand really to the other, without disqualifying the experiences and thoughts of the interlocutors.

KEYWORDS: Otherness, religious practices, dead, ontological displacement, María Lionza, Venezuela



Venezuela es un país donde habitualmente se establecen vínculos con los muertos. En zonas rurales y urbanas la gente acostumbra a dejar vasos de agua o café a familiares difuntos; colocar una fotografía en altares domésticos junto a santos católicos o deidades de la santería y el espiritismo. También se establecen comunicaciones con los fallecidos al escuchar ruidos dentro de las viviendas y mientras se duerme. De esta manera, se va estructurando una relación que va más allá del recuerdo y que moldea la vida cotidiana.

En la mayoría de los casos, la gente pide protección y favores, a cambio de mantener su presencia en el mundo de los vivos. Mientras el muerto cumple, adquiere trayectoria y poder. Estos lazos no se establecen únicamente con familiares. También es cotidiana la relación con muertos considerados poderosos: héroes de la patria, prominentes médicos y algunos políticos (Carrera Damas 1973, Pollak-Eltz 1987, Ferrándiz 2004, Salas 2005, Franco 2009-2011).

A diferencia de los difuntos ordinarios, estos seres realizan servicios y milagros luego de su fallecimiento. En este contexto cobra importancia el culto

a la reina María Lionza, adoración a la entidad que lleva este nombre y a un gran número de entidades espirituales menores que forman su infinito panteón, muy presentes dentro de las distintas formas de adhesión que establecen los venezolanos con figuras consideradas sagradas. Precisamente, el presente artículo describe desde una perspectiva histórica y etnográfica, el proceso de sacralización del comandante Hugo Chávez y sus conexiones con el culto a los muertos y la religión de María Lionza, muy presente en todo el territorio nacional.

Sin embargo, a pesar de la preponderancia de lo no humano y el vínculo que establecen personas con seres superpoderosos en la vida cotidiana, las representaciones hegemónicas de nación invisibilizaron expresiones religiosas propias de los sectores populares, pueblos originarios y población afrodescendiente, en un país que desde su conformación republicana fue imaginado como católico y mestizo. Todo vínculo establecido por fuera de las religiones legitimadas socialmente fue considerado superstición, charlatanería o manifestaciones diabólicas, representaciones que hoy día se mantienen en algunos sectores, por lo que aún puede observarse cierto estigma hacia la santería o el propio espiritismo marialioncero, a pesar de la exposición pública que han registrado en las últimas dos décadas.

En este sentido, las ontologías diferenciales que contrastaban con las imágenes de nación civilizada fueron reguladas desde el propio Estado, los medios de comunicación y la academia venezolana. La nación debía comportarse como una unidad étnica homogénea, en donde toda diferenciación fuera percibida como negativa y, por ende, invisibilizada. La asimilación aproximó al indígena y al negro venezolano a un ideal de relación político-económica con el estado, cuyo patrón fue la población mestiza, que de a poco dejó prácticas religiosas nativas y asumió las impuestas desde las elites.



Estos procesos se repitieron en la mayoría de las naciones latinoamericanas. Segato (2007) y Grimson (2012, 2014 y 2019), destacan que los Estados nacionales en la región se formaron bajo el ideal mestizo, brazo ideológico que ofuscó la posibilidad de la memoria y secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano. Se perdió así, en el calderón del mestizaje, el rastro del parentesco de los miembros de la multitud no-blanca con los pueblos, americanos o africanos, de sus antepasados, incluyendo sus prácticas religiosas. El crisol de razas fue la figura que garantizó esa opacidad de la memoria.



Precisamente, Venezuela se construyó sobre la idea de la mezcla de razas. Mansutti se refiere para el caso venezolano a tres bloques: “los indios, los negros y los europeos, cada uno dando lo peculiar de sus culturas, su lengua, su estética, sus músicas y sus culturas productivas y culinarias. Al mismo tiempo, el resultado sería sustancialmente diferente a sus aportantes: una nueva raza” (2016, 17).

En sentido contrario, Kelly (2010) plantea que la idea de mestizaje corresponde con un proceso, una progresión hacia un estado final: la persona, clase o nación mestiza. Se supone entonces, que el mestizaje produce un tipo distintivo de gente que elimina la relación entre los pueblos originarios y afrodescendientes que terminaron siendo consumidos por la mezcla, que a su vez resultó en una identidad nueva y compartida.

En este contexto, y a pesar de las persecuciones contra sus practicantes, la veneración a María Lionza logró sostenerse en el tiempo (Ferrándiz 2004). A su vez, representa un antecedente cultural importante que ofrece un abanico de posibilidades para sacralizaciones de figuras carismáticas, héroes de

la independencia venezolana, reconocidos médicos, estudiantes, curanderos, parturientas, esclavos africanos, indígenas, jóvenes bandoleros, prostitutas, militares, presidentes y hasta don juanes. Una vez que estas figuras llegan a los altares populares, suelen pasar al panteón marialioncero y viceversa.

Los muertos, entonces, juegan un rol protagónico dentro de la socialidad común al ofrecer ayuda, protección y resolver problemas de la cotidianidad de la gente¹. En el caso particular de la religión marialioncera, dependiendo de las dinámicas político-sociales de Venezuela ingresan o salen espíritus a las denominadas cortes o agrupaciones (Ferrándiz 2004). Estas están conformadas de acuerdo con el origen étnico, oficio o características particulares de los muertos. Por ejemplo, la Corte Negra la integran esclavos provenientes de África y su descendencia, entre ellos el Negro Primero, integrante del Ejército que independizó a Venezuela de España, y las esclavas Matea e Hipólita, quienes amamantaron a Simón Bolívar, el padre de la patria.

No es un dato menor que el Negro Primero, por ejemplo, acompañe a María Lionza y al cacique Guaicaipuro en lo que se denominan las tres potencias, triada que en el imaginario nacional representa a una especie de santísima trinidad autóctona, que combina lo español, lo indígena y lo africano²,



- 1 Se usa el término socialidad para referir a la relación entre humanos-no humanos.
- 2 Las tres potencias del culto a María Lionza rescatan aspectos identitarios de lo nacional. Acompañan a la reina María Lionza en lo más alto del panteón el Negro Primero, quien estuvo con Simón Bolívar en las batallas por la independencia de los países que conformaban la Gran Colombia. El apodo de Negro Primero lo ganó por siempre ir con su lanza al frente en el campo de batalla. Murió el 24 de junio de 1821 durante la Batalla de Carabobo, la que selló la independencia absoluta del territorio venezolano de España. También integran la tríada el cacique Guaicaipuro, quien de acuerdo con la historiografía oficial propinó grandes derrotas a los españoles durante la conquista. Es símbolo de

reafirmando de alguna manera el discurso sobre el mestizaje propio de la narrativa oficial.

Desde esta lógica, la religión de María Lionza también es interpretada desde las narrativas del mestizaje nacional, que describen esta expresión como resultado del sincretismo. A pesar de ello, María Lionza supera ampliamente esa categoría, tomando en consideración que los practicantes adicionan constantemente a su realidad, elementos que terminan transformando sus vínculos con seres considerados suprahumanos.

En este sentido, resulta de vital relevancia hurgar en los registros históricos de la religión de María Lionza y las narrativas de sus médiums, que relacionan, por ejemplo, a Simón Bolívar, figura importante dentro de las divinidades marialionceras, con el comandante Hugo Chávez Frías, a quien consideran la reencarnación del Libertador desde que hizo su aparición en la esfera pública, tras la asonada militar del 4 de febrero de 1992 contra el entonces presidente Carlos Andrés Pérez (Salas 1987, Pollak-Eltz 2000, Taussig 2015).

Simón Bolívar es objeto de veneración en todo el territorio nacional al margen de estas prácticas espiritistas, en especial, en hogares donde se practica un catolicismo más popular (Carrera Damas 1973, Pino Iturrieta 2003). Suele pedírsele fuerza, determinación y poder para emprender proyectos importantes de índole económico y/o político. En este contexto, Bolívar es uno de los muertos más poderosos del país, cuya biografía mítica cobra fuerza en momentos de crisis sociopolíticas que ponen en juego la institucionalidad. Además, es común observar en hogares venezolanos de sectores populares



la resistencia indígena y en tiempos de revolución bolivariana se rescató su figura como símbolo nacional y de la gallardía de los pueblos originarios.

urbanos, la imagen del Libertador acompañando a cualquier virgen propia del catolicismo.

Lo mismo está ocurriendo con la figura del expresidente Hugo Chávez Frías. A días de su muerte, el 5 de marzo de 2013, comenzó a considerarse un muerto muy poderoso en barriadas populares en la ciudad de Caracas, iniciándose de esta forma la estructuración de todo un culto hacia esta figura considerada suprahumana, que fue ganando trayectoria gracias a la adjudicación de varios milagros que serán descritos en capítulos posteriores.

Al comandante Hugo Chávez Frías se le piden favores de diversa índole, sirve de guía espiritual para meditar y es consultado eventualmente por organizaciones políticas comunitarias al momento de tomar decisiones importantes, porque en Venezuela, para un considerable sector de la población, el comandante Hugo Chávez no ha muerto, solo cambió de paisaje y sigue gobernando desde otro plano³. Incluso, en el 23 de Enero suele llamársele el santo presidente, categoría empleada por devotos/solicitantes con vínculos católicos, para referir a una entidad poderosa que intercede ante la deidad suprema para seguir gobernando a Venezuela.

En la actualidad y de acuerdo a datos etnográficos, el espíritu de Hugo Chávez Frías, además de las devociones que se registran en sectores urbanos de la ciudad de Caracas, también es invocado dentro del panteón marialionce-



3 En mis registros de campo en marzo de 2020 aparece la categoría “cambio de paisaje”, usada por los creyentes para resaltar que el presidente Hugo Chávez no murió, sino que trascendió a otro plano, desde donde sigue operando en el mundo de los vivos. Para la misma fecha, pero en 2018, los interlocutores se referían a “la siembra del comandante”, frase con que también hacían alusión a que Chávez tampoco había muerto y que, con su siembra, el legado revolucionario echaba raíces sólidas, lo que garantizaría su permanencia en el tiempo.

ro, en especial por oficientes o materias jóvenes, lo que evidencia la flexibilización hacia algunos espíritus considerados de mucha luz y fuerza, tomando en consideración que, de acuerdo a la versión de practicantes y médiums experimentados, son necesarios unos 15 años desde el fallecimiento de la persona para que la reina María Lionza autorice las invocaciones⁴.

De acuerdo con la biografía mítica del expresidente Hugo Chávez Frías, su conexión con el espiritismo marialioncero es de larga data. Tras la intentona golpista que lideró Chávez en 1992, un gran número de médiums no dudó en considerarlo la reencarnación de Bolívar, quien, a su vez, es considerado por algunos espiritistas como la reencarnación del poderoso cacique Guaicaipuro.

Es decir, Chávez fue percibido como un enviado divino, un nuevo mesías que vendría a “despertar al pueblo” y a luchar por las reivindicaciones de los sectores más desfavorecidos (Pollak-Eltz 2000, Salas 2005, Taussig 2015), en un contexto socioeconómico caracterizado por alta inflación, sonados casos de corrupción y la aplicación de políticas neoliberales impuestas por el Fondo Monetario Internacional, lo que mantenía al país bajo un descontento generalizado que ya se había evidenciado tres años antes, el 27 de febrero de 1989 con el denominado Caracazo⁵.



4 Como materia son conocidos los médiums que invocan espíritus en la religión de María Lionza.

5 El Caracazo es uno de los episodios más tristes de la sociedad venezolana. Fue una explosión popular ocurrida el 27 de febrero de 1989, a solo tres semanas del ascenso a la presidencia de Carlos Andrés Pérez. Fue motivada a un excesivo aumento en las tarifas del pasaje de transporte público, lo que originó disturbios en pequeñas ciudades aledañas a Caracas. Las protestas se expandieron por toda la capital y ciudades importantes. En el imaginario quedó grabado que “los más pobres bajaron de los cerros”, aludiendo a que la mayoría de los sectores populares en Caracas residen en las montañas que

MARÍA LIONZA EN EL IMAGINARIO NACIONAL

La reina María Lionza es presentada de diversas maneras. La versión más popular la describe como una mujer indígena de extrema belleza, que se pasea por las montañas de Sorte, en el estado Yaracuy, en la región Centro-Occidental de Venezuela. Investigadores locales consideran las narrativas marialionceras como un mito amazónico básico que formaba parte de la espiritualidad de los pueblos *Caquetía* y *Jirajara*, quienes experimentarían de un modo corpóreo el trance en la Montaña de Sorte⁶.

Antolínez (1972) refiere que la cultura ancestral de los pueblos originarios descubrió en ese lugar corrientes etéreas y telúricas que conforman un núcleo positivo de energía, donde el hombre es recorrido por ondas que le llegan del cielo y la tierra, que, al juntarse en su cuerpo, van a poner a rebullir fuerzas naturales que están en su parte media.

Desde esta referencia, estaríamos frente a una “entidad ancestral fantasmagórica que burbujea e irradia hacia la Nación desde el cuerpo poseído del



rodean la metrópolis. Se generalizaron los saqueos a comercios. La gente cargaba con alimentos, electrodomésticos, muebles, etc. La situación fue extrema y el jefe de Estado ordenó al Ejército controlar a como diera lugar los disturbios. Al día siguiente se decretó toque de queda y los muertos se contaron por centenas. El balance: 276 fallecidos según cifras oficiales, sin embargo, el Informe del Comité de Familiares de las Víctimas de los sucesos de febrero y marzo de 1989, publicado en 2007, se refiere a unos 500 muertos y más de tres mil desaparecidos. El “Caracazo” representa uno de los episodios más tristes de la historia contemporánea y representó la antesala a la aparición pública del teniente coronel Hugo Chávez Frías, el 4 de febrero de 1992.

6 Los *Caquetías* y *Jirajara* fueron pueblos originarios que habitaron parte del Occidente venezolano.

indígena” (Ferrándiz 2004, 44). En este contexto, cobra fuerza el origen prehispánico del culto a María Lionza (Pollak-Eltz 1985, Canals 2012), lo que pone en la mesa la rediscusión del asunto indígena en Venezuela y aspectos de la identidad nacional, considerando a esta expresión como la verdadera y auténtica religión venezolana, narrativa que igualmente refuerza la teoría del mestizaje.

Aprovecho para destacar que en el país hay libertad de cultos y a partir de la Constitución de 1999 no hay religión oficial (Ascencio 2012). La religión de María Lionza es practicada hoy día en todas las regiones del territorio nacional, entre distintas clases sociales, aunque su visibilización es más fuerte en los sectores social y simbólicamente subordinados⁷.

Los orígenes de la religión marialioncera no se pueden precisar con exactitud. La antropóloga Pollak-Eltz (1985) hace referencia a manuscritos del si-



7 La indigeneidad del culto a María Lionza se ha estructurado en estudios que refieren a la continuidad cultural entre esta práctica religiosa -en donde el trance e invocación de espíritus es elemental-y ciertas ceremonias sagradas propias de los pueblos originarios, practicadas antes de la llegada de los españoles a lo que actualmente es el territorio venezolano. Barreto (1998) indica que esta posición sobra fuerza basándose en restos arqueológicos como estatuillas de diosas y/o vestigios funerarios. También destaca la pervivencia en el culto de algunos elementos simbólicos del mundo amerindio, entre ellos la serpiente, las quebradas, el tapir y la adoración a diosas femeninas asociadas a la fertilidad, razón por la cual, los defensores de esta teoría hablan de filiación cultural entre la forma actual de la religión marialioncera y la cosmogenia indígena prehispánica. Otras posiciones hacen hincapié en la naturaleza moderna del culto, en especial desde 1940 cuando el paso de la ruralidad a la industrialización del país originó el éxodo del campo a la ciudad, caldo de cultivo para la fusión de diversas formas de expresión religiosa, en las que se incluirían ciertas supervivencias indígenas, consolidando y expandiendo la forma que en la actualidad mantienen los practicantes con los espíritus de las cortes y la propia reina.

glo XVIII que permanecen en el Archivo Nacional de Caracas, en los que los españoles informan de prácticas rituales de “naturaleza diabólica” en las montañas de Chivacoa, que hoy se ubicarían precisamente en Sorte. El culto continuaría de forma clandestina durante el periodo colonial, al tiempo que recibía influencia africana producto del desarrollo de la sociedad esclavista (Clarac de Briceño 1970).

Por otra parte, Barreto (2001) indica que las referencias más remotas a prácticas rituales que puedan considerarse originarias, deben buscarse en testimonios orales que datan de principios de siglo XX, en los cuales campesinos de la región de Yaracuy discuten la existencia de una devoción campesina y afrovenezolana a la reina María Lionza, caracterizada por la devoción a caciques indígenas y héroes de la independencia como Simón Bolívar, razón por la cual siempre se le ha asociado como una especie de magma primigenio de la identidad nacional y la herencia aborígen.

Esta es la razón por lo que algunos investigadores del culto (Barreto 1990, 1998; Canals 2010) refieren que sobre María Lionza se fueron reconduciendo leyendas de pueblos originarios hacia la reconfiguración de lo nacional, en una línea de trabajo que centró sus esfuerzos en la búsqueda de la memoria, lo autóctono, la génesis de lo venezolano. Al filtrarse el mito de la matriz popular de la que brotó inicialmente, se mezcló con otras versiones y surgieron configuraciones, formas devocionales y las cortes propias del culto que se expanden por toda Venezuela.

En este sentido, lo que en otrora se desechó por considerarse superstición o cultos diabólicos, fue empleado desde el discurso oficial como símbolo de la nación, a pesar del rechazo de la iglesia católica y la comunidad científica. El presidente Marcos Pérez Jiménez, quien gobernó dictatorialmente a Vene-



zuela entre 1952 y 1958, buscó convertir a María Lionza en un nuevo símbolo nacional (Canals 2010a, 2010b)⁸. Para ello, encomendó al escultor Carlos Colina una escultura de la diosa cuya versión es la más popular.

Se trata de una exuberante fémina desnuda sobre un tapir o danta, animal muy presente en la simbología amerindia. En esta imagen María Lionza levanta con ambos brazos la estructura ósea de una pelvis, por lo que se vincula a una divinidad ligada a la fertilidad. Otros asocian la imagen a la madre de la patria. La estatua se ubicó en la autopista Francisco Fajardo, la más importante de la ciudad de Caracas. En 2021, el presidente Nicolás Maduro cambió el nombre de esta arteria vial por Cacique Guaicaipuro, una de las tres figuras que conforman las tres potencias de la religión marialioncera⁹.

La reina de Sorte, como también se le conoce, encajaba perfectamente en los esfuerzos por exaltar el sentimiento patriótico nacional: un personaje mítico y plural, lo que la convierte en una figura suficientemente transversal para



8 Tras la llegada de la democracia en 1958, si bien la imagen de María Lionza permaneció en el espacio público, desde los medios de comunicación se posicionó la imagen de una religión vinculada a la brujería. En 2004 se intentó trasladar la escultura al Paseo de Bellas Artes, donde se ubica la Galería de Arte de Caracas y el Museo de Ciencia. La directiva de este último se opuso al traslado, señalando que el sitio se convertiría en un espacio de magia negra.

9 El cambio de nombre de autopista Francisco Fajardo a Cacique Guaicaipuro revivió tensiones en el país. Sectores conservadores y de la oposición venezolana consideraron que el gobierno simpatizaba con brujos y espiritistas, por lo que estas modificaciones formarían parte de rituales que buscan invocar a María Lionza para la perpetuación en el poder. El libro *Los Brujos de Chávez* (Placer 2015) relata los supuestos vínculos del comandante Chávez con “brujos y santeros” a los cuales habría acudido “desesperadamente como fórmula de poder”. El texto de alguna manera estigmatiza religiones distintas al catolicismo y retoma la tradicional dicotomía naturaleza-cultura.

que la pudieran adorar individuos pertenecientes a distintas clases sociales y procedencias étnicas.

En los sectores medios el culto se fortaleció en el ámbito privado y, la participación en ciertos rituales como limpiezas, lectura de tabaco y una que otra consulta al espíritu de confianza, se hace con discreción. Incluso, en algunos casos se pide absoluta confidencialidad al médium “para que nadie se entere”. En los sectores populares no hay inconveniente en mostrarse públicamente como devoto de la reina o de cualquier espíritu de su amplio panteón, a pesar de la estigmatización que persiste hacia esta religión.

Con el paso del tiempo la figura de María Lionza comenzó a popularizarse y se afianzó la relación de la diosa con el territorio venezolano, aunque en plena instauración de la democracia en la década de 1960, practicantes del culto fueron perseguidos, encarcelados y acusados de ejercicio ilegal de la medicina, acusaciones sustentadas en la *Ley de Vagos y Maleantes*, vigente en el país entre 1939 hasta 1997.

Esta carga estigmática hacia quienes asumen cultos distintos al catolicismo romano oficial ha estado presente desde la conformación de la República, impulsada por las narrativas nacionales desprendidas desde las elites de la población, la Academia y la propia representación del catolicismo romano que, valiéndose de su poder mediático, controló prácticas y voces religiosas disidentes, desplazándose, como ha ocurrido en otras regiones de América Latina, a categorías residuales como religiosidad popular, curanderismo y/o esoterismo (Segato 2007, Frigerio 2018).

Durante la revolución chavista volvió a favorecerse esta práctica religiosa con el reconocimiento público otorgado a algunos de los espíritus más importantes del panteón marialioncero y el tratamiento dado al asunto indígena por



parte del presidente Hugo Chávez, quien impulsó grandes cambios en beneficio de este sector de la población, incluyendo el reconocimiento de sus territorios, lenguas y representación en la Asamblea Nacional (Kelly 2010).

Otros relatos fomentados por la tradición oral dibujan a María Lionza como una mujer blanca, dueña de una hacienda ubicada en el estado Yaracuy, cerca de la montaña de Sorte. Se llamaba María Alonso y sería española o hija de españoles, quien por su amor a estas tierras continuaría habitando y operando a través de rituales como la diosa María Lionza. Esta representación refleja a lo blanco en el mestizaje venezolano y es la imagen que suele registrarse en las figuras de yeso en las que María Lionza aparece junto a Guaicaipuro y el Negro Primero.



Una tercera versión afirma que María Lionza es la propia Virgen de Comomoto, patrona de Venezuela, que apareció a los nativos de estas tierras en 1651. En este sentido, la pregunta quién es María Lionza, no tiene una sola respuesta: es una mujer, una diosa, una princesa, española, indígena, una virgen. En esta religión cada devoto, cada médium, relata su historia sobre la reina de Sorte según sus conveniencias y necesidades. Como diría Lévi-Strauss, “todas las versiones del mito son el mito” (1968, 199). Es decir, todas las versiones sobre María Lionza dan sentido a la vida de los practicantes. No son historias alejadas de la gente, sino que funcionan como un asidero existencial para los médiums y consultantes.

Sin embargo, como ya lo afirmé previamente, el relato que más aceptación tiene en Venezuela es el de la diosa indígena, símbolo de la venezolanidad y del pasado mítico de nuestra población aborígen. En la actualidad, María Lionza tiene un número importante de seguidores en el país y no se limita a gente proveniente de los sectores populares, aunque es donde tiene mayor arraigo.

Históricamente, la lógica marialioncera ha reivindicado la herencia negra e indígena en la construcción de la nación venezolana. No es casual que las tres potencias del culto, es decir, las tres deidades más poderosas están representadas por la propia reina María Lionza, el cacique Guaicaipuro visibilizando a los indígenas y el Negro Felipe, como símbolo de los esclavos africanos. En sí tres subalternos representantes del mestizaje criollo: la mujer, los pueblos originarios y los negros contrabandeados desde África.

En este contexto venezolano, tan flexible y nada homogéneo en cuanto a prácticas religiosas se refiere, es necesario destacar que, en la mayoría de los casos, los vínculos de los practicantes y/o creyentes con los espíritus marialionceros no se desarrollan bajo normas estrictas, sino que cada uno vive la religión a su manera. Es común observar a marialionceros asistir a rituales católicos sin sentir que se pertenece a dos sistemas religiosos distintos. En Venezuela, el catolicismo y el espiritismo característico de la religión marialioncera no se excluyen, se complementan.

En ambas se reconfiguran relaciones con los muertos poderosos elevados a los altares por los propios fieles, también se reinterpretan los vínculos con los santos católicos, los cuales son adaptados dependiendo de las necesidades de los practicantes. Esta plasticidad y preponderancia de la reina de Sorte en la cultura venezolana, sin duda es determinante a la hora de observar el imaginario religioso nacional, en el cual, la presencia de los muertos poderosos en la cotidianidad resulta un elemento inobjetable. Dicho de otra forma, nuestra vida depende en gran parte, del tipo de pacto que establezcamos con los muertos (Restrepo 2000).

Pero antes de profundizar en asuntos relacionados a esta nueva reconfiguración de narrativas nacionales que se van entretejiendo entre la revolu-



ción chavista y la reina María Lionza, es necesario presentar, desde la óptica de nuestros interlocutores en el 23 de Enero, en qué consiste este culto espiritista y el abanico de posibilidades que ofrece a la hora de elevar muertos a las cortes de la reina o, a los altares domésticos de las familias en donde tienen el mismo valor y poder que los santos católicos.

Por ejemplo, mientras hice trabajo de campo en la parroquia caraqueña del 23 de Enero conocí a Pedro. Me lo presentó mi amigo Esteban, quien me acompañó desde 2015 en mis recorridos por los lugares que resultaban de interés para mi trabajo etnográfico. Días previos a mi encuentro con Pedro, Esteban me informó que una amiga vinculada al espiritismo le había confesado que el comandante Hugo Chávez Frías era invocado en el culto a María Lionza.

Inmediatamente le manifesté que deseaba entrevistar a algún practicante y, si nos daba tiempo, visitar la montaña de Sorte y presenciar algunas posesiones. Así el destino me llevó a Pedro, quien se convirtió en médium desde muy joven. Nació en 1976 y cuando cumplió 14 años su padre le fue transmitiendo lo que él llama el “conocimiento necesario” para invocar espíritus desde un portal –centro de invocación– dentro de su misma casa, en el 23 de Enero. El centro de invocación es un espacio desde donde el médium puede establecer comunicación directa con un espíritu.

Pedro es moreno, mide 1,75 aproximadamente y apenas culminó el secundario. Le gusta vestir jeans y remeras rojas, afirma que ese es el color de la revolución y el de la reina de Sorte. Vive en concubinato con una mujer desde hace diez años y tiene dos hijos, una niña de ocho y un varón de diez¹⁰. Toda la familia está bautizada en el catolicismo, pero no asisten regularmente a misa.

10 El contacto con Pedro se registró en marzo de 2018.



En Venezuela se vive la religiosidad al margen de lo que establece la iglesia católica. Incluso, los venezolanos cuestionan constantemente la jerarquía eclesial, por lo que es común escuchar que “los venezolanos no son cureros”, en especial en las clases populares y desde tiempos coloniales. Sin embargo, la lógica cristiana –en combinación con el espiritismo–, guía los pasos de Pedro por este mundo terrenal, como él mismo afirmó tras una pregunta sobre la cotidianidad religiosa.

Su mujer, eventualmente lo ayuda cuando hace algunos trabajos, pero ella no entra en trance. Su deseo es que su hijo varón herede esta forma de ganarse la vida, tal como lo hace Pedro, quien cobra modestamente por sus servicios. Cree que el niño es sensible a interactuar con otros planos donde circulan entidades no humanas y sostiene que el niño ve y siente a los muertos.

Pedro no asiste a la capilla consagrada en el 23 de Enero a San Hugo Chávez y que es celosamente resguardada por Elizabeth Torres. A pesar de ello, ve con buenos ojos que la gente use ese espacio para conectarse y recordar al “santo presidente”, categoría usada por los devotos/solicitantes para referirse al comandante Hugo Chávez, como lo afirmamos previamente. Con Pedro, “revolucionario a carta cabal” como él mismo se presenta, intentamos aproximarnos a los orígenes de la reina, “la madre” –como la llaman sus seguidores–, la protectora de sus hijos, la naturaleza y la patria venezolana.

Pedro me contó que María Lionza, la reina de Sorte, evidentemente fue una princesa indígena cuyo espíritu hoy día permanece en las montañas del estado Yaracuy. “Es como la madre de Venezuela, nuestra protectora”, agregó. Esta visión está en sintonía con ciertos intelectuales cuyos esfuerzos se han centrado en defender el origen prehispánico del culto. En este contexto, María Lionza sería la “poderosa e irascible señora de las aguas” (Antolínez 1972), cuya historia está marcada por la belleza y la tragedia.



Para Pedro, en efecto, se trató de la hija de un cacique local, que al nacer con ojos claros confirmó la profecía sobre la destrucción de su pueblo. El padre se negó a sacrificarla y ofrecerla a la dueña de la laguna de Nirgua –una anaconda–. El instinto paternal la llevó a protegerla y encerrarla en una cueva rodeada de guardias, impidiéndole salir y contemplar su propia imagen, evitando así que se cumpliera el augurio, el propio apocalipsis, la destrucción de la comunidad.

Pero ocurrió lo inesperado, la princesa escapó, se reflejó en las aguas de la laguna y su cara comenzó a metamorfosearse en el rostro de la serpiente. Se fusionaron, se convirtieron en una sola entidad, provocando una gran destrucción: A pesar de la catástrofe, la niña indígena se erigió como la reina de la montaña, de los ríos, de los animales, ama de la naturaleza: la poderosa María Lionza.

Le consulté a Pedro sobre las características del culto en los tiempos actuales, a lo que me respondió que es muy variable y va a depender de la personalidad del médium y el tipo de espíritu que invoquen. Me aclaró que es un culto de posesión en el cual participa una gran cantidad espíritus. Sería imposible cuantificarlos porque la entrada y salida al panteón sagrado es muy dinámica.

Me habló de las cortes o categorías de espíritus que son agrupados por características en común. Estas cortes vienen a unificar a un amplio panteón de seres poderosos por los oficios que cumplían en vida, invocados para resolver problemas de la cotidianidad, ofrecer consejos y tratar enfermedades de todo tipo.

La más famosa dentro de las cortes clásicas es la médica, encabezada por el espíritu del doctor José Gregorio Hernández, el santo popular más emblemático de Venezuela, cuya beatificación fue anunciada por el Vaticano en junio de



2020 y materializada el 30 de abril de 2021¹¹. La permanencia de José Gregorio Hernández en el panteón marialioncero y como beato católico, lo convierten en el muerto más poderoso del país. Esta dualidad ha generado históricamente fuertes tensiones entre espiritistas y católicos, quienes se adjudican el derecho absoluto por la interpretación simbólica de lo que representa el médico de los pobres.

Volviendo a las dinámicas de los médiums, estos pueden trabajar desde un altar doméstico –o portal– o en algunos parajes en medio de la naturaleza. Por lo menos una vez al año se hace una peregrinación a la montaña de Sorte. De acuerdo con Pedro, en determinadas ciudades hay hospitales místicos, en los que espiritistas exclusivos de la Corte Médica, trabajan en conjunto con espíritus de doctores muy emblemáticos, para atender las tempestades que azotan al cuerpo y la mente.

Por ejemplo, Pedro trabaja a tiempo completo con la Corte Chamarrera –o curandera– que invoca a campesinos con conocimientos para tratar ciertos padecimientos. A veces bajan para ofrecer consejos. Cada vez que un espíritu se apodera del cuerpo de la materia, elevan su luz espiritual y pueden expiar pecados cometidos en vida. “El médium simplemente presta su cuerpo y facilita todo este proceso, por eso practicamos las velaciones, o sea, el cuerpo del



11 José Gregorio Hernández fue un médico venezolano nacido en el pueblo andino de Isnotú, estado Trujillo en 1864. Fue criado en una familia conservadora y rigurosamente católica. En 1888 se graduó en Ciencias Médicas y se especializó en París en Histología Normal y Patológica, en Bacteriología y en Fisiología Experimental. En 1891, a su regreso a Caracas, asume las cátedras de Fisiología y Bacteriología en la Universidad de Caracas. Ferrándiz (2004) relata que en vida era considerado un hombre piadoso benefactor de los pobres. El 29 de junio de 1919 fue atropellado por uno de los escasos carros que circulaban por la capital venezolana, conducido por un paciente suyo. Juan Pablo II lo declaró venerable en 1986. Se prosiguen los esfuerzos para su canonización.

creyente acostado en el piso es rodeado de velas, este procedimiento permite la sanación absoluta”. A veces Pedro hace trabajos con espíritus de la Corte India, lo que evidencia el tránsito y porosidad entre las cortes.

El culto tiene una serie de cortes históricas como la india, libertadora, médica, celestial. Las cortes más nuevas evidencian el dinamismo marialioncero, entre ellas se encuentra la corte malandra, conformada por espíritus de delincuentes abatidos en enfrentamientos policiales. Es una corte polémica que enfrenta a los espiritistas tradicionales con los de vanguardia. Esta categoría de espíritus surgió en la década de 1990, vinculada a la violencia generalizada en los barrios pobres de Venezuela.

Fuera del culto marialioncero, algunos jóvenes son venerados en todo el país y constituyen un grupo de muertos a los que la gente común –incluso policías– les pide protección diaria. En Mérida, ciudad ubicada en la zona andina, es visible el culto a Machera (Franco 2009-2011, Flores 2014), malandro fabulador y arriesgado, que murió de un centenar de balazos de la policía, tras una persecución épica en que desarmó y mató a varios uniformados¹².



-
- 12 En Venezuela otros muertos poderosos interactúan con los vivos sin pertenecer al panteón de María Lionza. En Caracas, se rinde culto a María Francia, joven estudiante, que, de acuerdo con el catálogo del Instituto de Patrimonio Cultural, era hija de una familia adinerada. Cuando murió (picada por una serpiente), muchos de sus compañeros de clases rogaban favores para aprobar los exámenes. La joven concedió lo solicitado y hoy día es la “santa” de los estudiantes. Su tumba está ubicada en el Cementerio General del Sur, el más grande y antiguo de la ciudad de Caracas. En este mismo camposanto hace gala otro muerto poderoso: Victorino Ponce, fallecido en 1880. En vida fue albañil y carpintero. Desde hace 30 años la tumba es cuidada por José Ferrer, quien afirma que Victorino se le apareció en sueños y le encomendó cuidar su tumba. Hoy día es conocido como el santo de las casas. Los creyentes le piden vivienda. En vida se le recuerda por construir casas de forma gratuita para los más pobres. También demuestra su poder ayu-

Vemos que el espiritismo marialioncero representa un culto que reconfigura aspectos de la cotidianidad vinculados a las necesidades de los propios fieles. Queda claro que es una práctica que en la actualidad es el reflejo de cultos indígenas, cosmopraxis traídas por esclavos africanos y el catolicismo español. Este híbrido se vio afectado por la llegada a principios del siglo XX del espiritismo kardeciano y de más reciente data la santería cubana y la Umbanda.

No obstante, existe cierto consenso entre los investigadores sobre la génesis del culto a María Lionza. Tal como lo conocemos hoy, esta práctica se constituye a partir de 1940 coincidiendo con la masiva migración rural a los centros urbanos que se registró en Venezuela tras la explotación petrolera, constituyendo un interesante prisma en el que distintas prácticas se fueron fusionando hasta configurar la religión que tenemos hoy día, abriendo un abanico de posibilidades dentro del propio panteón espiritista como fuera de él.

Además, la religión de María Lionza es practicada en todo el territorio nacional con énfasis en ciudades como Caracas, Maracaibo, Valencia, Barquisimeto, San Felipe y Maracay. Sin embargo, el centro de peregrinación por excelencia es la Montaña de Sorte, de donde proceden los datos etnográficos de mayor data sobre el culto, que se remontan a principios del siglo XX (Barreto 1998).

En la actualidad sigue caracterizándose por la invocación de espíritus por parte de médiums o materias, que bajan al plano terrenal a curar o brindar consejos, expiando de esa forma los pecados que cometieron en vida, además de incrementar su luz espiritual. Hoy día el culto mantiene su fuerza en todo el

dando a los devotos a comprar automóviles. Su tumba está llena de casitas de madera y cartón, así como placas de carros recién adquiridos por los creyentes. Febres Cordero (1923) igualmente describe el culto a Gregorio Rivera, quien murió en 1740 en Mérida. A pesar de asesinar a un sacerdote durante un ataque de ira, la gente hoy día le pide protección.



territorio nacional y está presente a través de centros espiritistas que abundan en los barrios más populares, hospitales místicos y portales en medio de bosques cercanos a centros urbanos.

Precisamente, Pedro me informó que al comandante Chávez comenzó a invocársele en el marco de esta expresión religiosa antes de que se cumplieran los cinco años de su siembra¹³. Con este beneficio se estaría incumpliendo una especie de norma entre los practicantes que establece que deben pasar por lo menos 15 años para que un espíritu baje a este plano a interactuar con los vivos.

Agregó que el espíritu de Chávez es de tanta luz, que deidades superiores le conceden este beneficio para que continúe alerta sobre los acontecimientos que ocurren en el país, lo que lo convierte desde esta lógica en una especie de consejero espiritual y político. Desde las posiciones de Pedro, María Lionza viene a reivindicar a los desposeídos, a los negros e indígenas, a los más pobres, razón por la que Simón Bolívar estaría al frente de la corte Libertadora, integrada por espíritus de héroes de la patria, que intervinieron en las batallas por alcanzar la independencia venezolana.

No en vano –prosigue– Hugo Chávez ingresó al panteón de los espíritus militares desde donde, de acuerdo con este cosmos alternativo, sigue operando en el mundo de los vivos, trabajando por Venezuela junto a otros “espíritus de mucho nivel”, que de vez en cuando son activados por los médiums más poderosos para que ofrezcan consejos sobre las dinámicas de la realidad venezolana.

Pedro recordó que la conexión entre Chávez y Bolívar es muy fuerte, incluso, para muchos médiums, Chávez es la reencarnación de Bolívar.

13 Recordemos que en 2018 los devotos/solicitantes de Hugo Chávez reafirmaban que el comandante no murió, sino “sembró.” De acuerdo con esta lógica, su legado prosigue echando profundas raíces y mantiene firme las convicciones revolucionarias.



El espíritu del Libertador, que es uno de los espíritus de luz que más ha ascendido en la escala de los espíritus, siempre apoyó a Chávez, por eso, tras su siembra, Chávez entró sin contratiempos al panteón marialioncero. Bolívar siempre acompañó a Chávez, por eso el presidente dejaba una silla siempre vacía, pero no estaba vacía, ¿sabes quién estaba ahí sentado? El mismísimo Bolívar. Ahora mismo trazan estrategias para bajarlas a este plano y enfrentar las guerras que nos vienen que son muchas, eso está vaticinado. También un plan de gobierno espiritista, porque también deben corregirse muchas cosas.
(Nota de campo, marzo de 2018).

Quiero aclarar que, si bien la sacralización que pretendemos mostrar en este artículo no está relacionada directamente al culto marialioncero, la plasticidad de esta expresión religiosa históricamente ha permitido el ingreso a su extenso panteón a muertos de diversa índole, elemento que de alguna manera se ha arraigado fuertemente en la vida cotidiana de la sociedad venezolana, por lo que es muy común que en diversos pueblos y ciudades, la gente lleve a sus altares domésticos a sus propios muertos, e iniciando una relación que puede durar por años.

Este elemento permite adjudicar cierta textura sagrada (Martín 2007) a determinados políticos y a otros seres considerados excepcionales por la gente. El mismo Bolívar y el dictador Juan Vicente Gómez, quien gobernó el país entre 1908 y 1936, son venerados y consultados en el culto. El propio Libertador es llamado eventualmente para que ofrezca su punto de vista sobre los acontecimientos que experimenta Venezuela (Ferrándiz 2004), en especial, en tiempos de turbulencia política y económica.



CHÁVEZ, MARÍA LIONZA Y LA COSMOPOLÍTICA VENEZOLANA

Los esfuerzos del presidente Marcos Pérez Jiménez de convertir a María Lionza en un símbolo de la nación se vieron reflejados en el proyecto denominado Nuevo Ideal Nacional, caracterizado por un ambicioso plan de infraestructuras que buscaba modernizar al país con grandes autopistas y edificios de envergadura. La intención del general Pérez Jiménez era atraer capital extranjero y legitimar un fuerte discurso nacionalista que en esencia estuvo marcado por una ideología sincrética. Con el derrocamiento de Pérez Jiménez en 1958 y el advenimiento de la democracia, comenzaría una nueva etapa para el imaginario marialioncero y el culto a los muertos en general.

Fieles y médiums fueron duramente perseguidos en la década de 1960 acusados de ejercicio ilegal de la medicina y brujería. Fueron encarcelados de acuerdo con lo establecido en la *Ley de Vagos y Maleantes*. A pesar de los señalamientos, en 1973, Beatriz Veit-Tané, una carismática y mediática médium, organizó un partido político y se presentó sin éxito en las elecciones presidenciales en representación del culto a María Lionza, según ella misma profesaba (Pollak-Eltz 1983, Barreto 2001)¹⁴.

Esta mujer hizo grandes esfuerzos en crear una ortodoxia espiritista, una estructura burocrática centralizada y pautas normativas para el culto que no tuvieron aceptación dentro del resto de materias, quienes la acusaban de afán

14 Veit-Tané se convirtió en una relevante figura pública y se autoproclamó representante máxima del culto. Estaba convencida de que la ciencia se rendiría ante la poderosa realidad del espiritismo. Fue amante de importantes políticos y militares, pero cobró notoriedad por su romance con José Luis Rodríguez, el Puma. Según la médium, el éxito inicial de el Puma fue consecuencia directa de un pacto con María Lionza.



de notoriedad (Ferrándiz 2004). Veit-Tané escribió el libro *María Lionza y yo* y en 1981 registró la Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos, orientada a la recuperación de las raíces indígenas ancestrales.

Con Chávez en el poder vendría una nueva etapa de reconocimiento al asunto indígena y a la población afrodescendiente que, de alguna manera, benefició esta expresión religiosa. Sin embargo, algunas informaciones señalan que cuando se estaba confeccionando el proyecto bolivariano –mucho antes de la llegada de Chávez al poder– se planteó la necesidad de crear una religión nacional a partir del culto a María Lionza. Douglas Bravo¹⁵, exguerrillero y uno de los intelectuales que acompañó a Chávez en la materialización del movimiento bolivariano, indicó en algunas entrevistas que no era posible edificar una civilización distinta a la capitalista, sin una nueva visión ecológica y religiosa.

Estas aspiraciones estarían llamadas al fracaso por los fuertes vínculos de la religión de María Lionza con el catolicismo popular, del cual es inseparable debido al uso de oraciones y santos católicos por parte de algunos médiums y consultantes. Más allá de esta afirmación, María Lionza representa un cosmos alternativo en el cual se usa la historia de los espíritus de los muertos –héroes de la independencia, negros y caciques– en actos “en provecho del Estado” (Taussig 2015, 15), lo que nos pone en presencia de relaciones alternativas dentro de una cosmología particular, en donde los espíritus desarrollan



15 Douglas Bravo (1932-2021) fundó en 1962 un movimiento guerrillero que combatió intermitentemente al Ejército durante el gobierno de Rómulo Betancourt, recién instaurada la democracia. En la década de los 80's se infiltra en la Fuerza Armada Nacional y contactó a Hugo Chávez, a quien acompañó en el llamado Movimiento Revolucionario 200, con el que recorrieron el país difundiendo sus ideas. Siempre sostuvo un discurso nacionalista y antiimperialista. Murió por complicaciones por la COVID 19.

sus agendas y se refuerzan los vínculos entre humanos y no humanos, transformando la composición material del mundo.

En este sentido, estaríamos inmersos en una forma distinta de hacer política –la cosmopolítica–, en la que nuestros interlocutores consideran a Chávez la reencarnación de Bolívar, el santo-presidente, un muerto poderoso, o un ser vergatario –único, excepcional–, dentro de un mundo múltiple y divergente.

Stengers (2007) señala que la política no debería restringirse únicamente a nuestros prójimos humanos, destacando que debería comprender la problemática reunión de las muchas concretas, heterogéneas y duraderas formas de valor que componen la realidad. Al respecto, Stangers (2007) sostiene que el prefijo cosmos debería comprender la problemática reunión de las muchas formas de valor concretas, heterogéneas y duraderas que componen la realidad, incluyendo pues, seres tan dispares como los ancestros, cuyas tradiciones les han enseñado a comunicarse con los muertos.

En sintonía con esta visión de la cosmopolítica venezolana, hemos advertido algunas conexiones entre las políticas públicas del gobierno bolivariano que dirigió Hugo Chávez en el periodo 1999-2013 y la historiografía reescrita por los seguidores del culto a María Lionza. Mientras Hugo Chávez gobernó reivindicó este culto y parte de esa historia invisibilizada que involucra a negros e indígenas en la construcción de la identidad nacional, tomando en consideración que la figura de María Lionza comparte lo más alto del podio con el Negro Primero y el cacique Guaicaipuro.

Por ejemplo, el 8 de diciembre de 2001, los restos simbólicos del cacique Guaicaipuro fueron llevados por el entonces presidente Hugo Chávez al Panteón Nacional –lugar donde descansan los restos de los héroes de la patria– para recordar la resistencia de los pueblos originarios ante la penetración



europea. También, su imagen fue estampada en el billete de 10 bolívares y el 12 de febrero de 2003 fue lanzada la Misión Guaicaipuro, oficializada con el Decreto Presidencial 3.040 en el año 2004.

Este programa gubernamental estuvo dirigido a delimitar territorios ancestrales de los pueblos originarios de Venezuela y restaurar derechos civiles. En agosto de 2007 la misión se convierte en Comisión Presidencial Misión Guaicaipuro, publicada en la Gaceta ordinaria 38.758.

Igualmente, los restos simbólicos de Pedro Felipe Camejo, el Negro Primero –a quien se menciona en los textos escolares sin mucha profundidad–, se llevaron durante el gobierno de Nicolás Maduro al Panteón Nacional el 24 de junio de 2015 y, en la gestión de Hugo Chávez, su rostro fue estampado en el billete de 5 bolívares. En los cambios que sufrió la moneda venezolana en 2017, se mantuvo la imagen de ambas figuras en la impresión de billetes.

Como vemos, el culto a María Lionza reescribe la historia de Venezuela y la caracterización nacionalista de los personajes está muy presente. Amodio (2007) señala que los practicantes de esta religión usan datos de la historiografía oficial pero reestructurada y reescrita desde las exigencias identificatorias de los grupos populares. Por ejemplo, afirman que Bolívar no nació en Caracas sino en el pueblo afrodescendiente de Capaya, estado Miranda. Además, creen que era mulato, hijo de español con una negra esclava, por lo que tendría rasgos distintos a los presentados en los textos escolares.

No es casualidad entonces, que el Gobierno Bolivariano incluyó a Capaya –donde la familia Bolívar tenía una hacienda– en el plan de excavaciones del Proyecto de Arqueología Bolivariana del Instituto de Patrimonio Cultural de Caracas (2006) y, en el año 2010, el presidente Hugo Chávez ordenó la exhumación de los restos de Bolívar ante sospechas de un posible envenenamiento.



Luego, con información forense, se reelaboró el rostro del Libertador, presentando claros rasgos fenotípicos de un mulato. Estos hechos de alguna manera vinculan el culto descrito por Taussig (2015), con políticas emprendidas en el gobierno de Chávez para reivindicar la historia negra e indígena y la sacralización misma del expresidente venezolano, lo que nos muestra esquemas de una realidad cosmopolítica que se aleja de las narrativas sobre las cuales se estructuró el modelo de nación, en las que se destaca el origen europeo de Bolívar.

Sin embargo, el discurso del chavismo igualmente dialoga con el modelo de la homogeneización civilizatoria y con el modelo ideológico del sincretismo, al hacer hincapié en la nación mestiza que terminó desdibujando las particularidades de grupos indígenas y afrodescendientes.

LA ANTESALA A LA SACRALIZACIÓN DE CHÁVEZ

Simón Bolívar es una de las figuras estelares del culto a María Lionza y como ya he afirmado, lidera la corte Libertadora, cuyos espíritus se caracterizan por mostrar gallardía y sentimiento nacional. Durante las invocaciones hechas a Bolívar en la década de 1990, Ferrándiz (2004), vio reflejado cómo la fuerte crisis económica, política e ideológica en la que estaba sumida Venezuela en esos años se filtró a la corporalidad del culto, convirtiendo el trance en un espacio de crítica social y de duelo popular, por el desmoronamiento de un ideal político (2004, 27-28).

Estas invocaciones de alguna forma tienen una fuerte carga política que quizá explique las simpatías demostradas por algunos presidentes al culto a María Lionza. La etnografía hecha por Ferrándiz muestra cómo las diferentes tramas de los espíritus se activan, desactivan y transforman según la percepción po-



pular de las circunstancias políticas y sociales del país. En relación con los escenarios políticos, que de acuerdo con Ferrándiz es la caja de resonancia más adecuada para examinar el espíritu de Bolívar, se pueden producir transferencias hacia el cuerpo de sentimientos colectivos de crisis, estabilidad, perplejidad o euforia.

Esto explica el por qué el espíritu de Bolívar tras la década de 1990 se manifestara a través de los médiums como un hombre angustiado y expresara críticas a un Estado venezolano que “le había traicionado de nuevo”, preocupación que justifica la efervescencia que causó el intento de golpe de 1992 contra un gobierno neoliberal, cuyo protagonista, el teniente coronel Hugo Chávez Frías, fue objeto de oraciones en las que se le ruega por recuperar la confianza en el país y castigo para los políticos del momento.

Estas manifestaciones de alguna manera estaban en sintonía con el Bolívar visualizado por Ferrándiz en el cuerpo de los médiums, que se quejaba por la forma en que los políticos tradicionales habían deshonrado a la tierra venezolana, situación que “le quemaba los pies” y le producía “tos muy violenta, casi furiosa y un sentimiento generalizado de asfixia y enfermedad aguda. El trance quedaba dominado por síntomas de la tuberculosis” (2004, 28).

La zozobra expresada por el espíritu de Bolívar es descrita por Ferrándiz como una expresión elocuente del descontento de los sectores populares con la deriva del Estado venezolano en la década de 1990, asociada al retroceso temporal de su versión triunfante. En este contexto, Chávez –dentro y fuera de la religión marialioncera– se convirtió en un mesías que vendría a seguir con los proyectos de Bolívar.

En este sentido, la génesis de los modos de vínculo hacia la figura de Chávez podría tener conexiones con el culto a Simón Bolívar. Pollak-Eltz (2000) afirma que un grupo considerable de marialionceros, tras la intentona golpista



del cuatro de febrero de 1992, consideró al comandante Chávez como la reencarnación de Bolívar y este a su vez, la reencarnación del cacique Guaicaipuro, quien luchó férreamente contra el dominio español en tiempos de la conquista. Además, evidenció empíricamente, en el 23 de Enero, que igualmente católicos y evangélicos pentecostales veían en Chávez un mesías que, con la guía de Bolívar, liberaría al pueblo y crearía una tierra de “leche y miel”.

Salas (1987) hace referencia a que Simón Bolívar fue mitificado por los sectores más vulnerables como reivindicador de las clases que están fuera de las esferas del poder, por lo que se convirtió en mensajero divino, que abre caminos y genera sentimientos mesiánicos en sus admiradores que esperaban una nueva liberación, la llegada de un nuevo mesías.

En otros textos, Carrera Damas (1973), Salas (2000) y Pino Iturrieta (2003), relatan que en el imaginario popular Bolívar está dotado de poderes para proteger y velar por las necesidades del pueblo venezolano y esa idea también se extendió y afianzó en torno a la imagen del comandante Chávez, quien, para muchos, a pesar de su desaparición física, sigue siendo el presidente desde otro plano.

No es casual, entonces, que las reflexiones del espíritu de Bolívar observadas por Ferrándiz, sirvieran de telón para que, una vez materializado el intento de golpe por parte del teniente coronel Hugo Chávez contra el presidente Carlos Andrés Pérez en 1992, se iniciara un proceso de sacralización que le endosaba a Chávez cierta textura sagrada, una especie de mesías que sacaría al país sudamericano de la crisis económica y política, como lo reza una plegaria descrita por Taussig (2015) denominada el “Chávez Nuestro”.

Tras la siembra del comandante Hugo Chávez el 5 de marzo de 2013, fueron gestándose prácticas cosmopolíticas en las que la muerte juega un rol



importante en la vida de los vivos, estableciéndose una red de relaciones casi humana que involucra sujetos comunes y dirigentes políticos, con una serie de espíritus considerados sagrados y que son reales en la medida que alteran prácticas y relaciones entre humanos y no humanos, transformando la forma de vivir la política, lo que nos lleva a reflexionar acerca de nuevas epistemologías y metodologías para el abordaje de estas situaciones que, en términos de Stengers (2007), nos lleva pensar en la ontología política del mundo.

En este sentido, la cosmopolítica trae una visión distinta de la política y desde las ciencias sociales debe ponerse atención a esos compromisos entre saberes y mundos distintos, posibles y comunes. En el caso venezolano, por ejemplo, observé cómo los espíritus alteran prácticas, relaciones entre humanos y no humanos y transforman la composición material del mundo, generando tensiones, nuevas relaciones en el ámbito social y hasta participación en tiempos de comicios, en los cuales, por ejemplo, se usa con insistencia, desde el sector oficial, la imagen de Hugo Chávez, en especial, sus ojos vigilantes en murales.

También, su voz alerta en cuñas de radio y televisión sobre los peligros que enfrenta la revolución bolivariana, por lo que invita a votar masivamente por lo candidatos de la revolución que emprendió años atrás. En esta dirección, Yáñez (2000), quien entrevistó en diversas oportunidades al comandante Chávez, afirmó que el proyecto bolivariano del presidente estaba inspirado en mensajes de ultratumba, lo que, a su juicio, no puede tomarse como indicio de inferioridad intelectual, porque grandes hombres de la historia creían y creen fielmente que algunos pensamientos les son dictados desde el otro mundo.

Incluso, llegó a considerar que ese gobierno era espiritista, es decir, Chávez ejerció el poder por orientación divina, lo que tampoco es motivo de asom-



bro en un país en el cual los medios de comunicación consultan a los babalaos para revelar predicciones cuando nos aproximamos al año nuevo¹⁶.

Elizabeth Torres y otros devotos/solicitantes en el 23 de Enero no dudan de esta apreciación. Consideran que el presidente Chávez sigue comunicándose con Nicolás Maduro, quien ha afirmado públicamente que a veces sube al Cuartel de la Montaña a comunicarse con el “comandante eterno y supremo”, razón por la cual validan la anécdota del pajarito que le susurra al oído consejos para gobernar en revolución. Incluso, algunas personas aseguraron que han visto merodear al comandante Chávez en los alrededores de la capilla y el cuartel de la Montaña, en especial, durante los días de protesta contra el gobierno o de amenazas imperiales contra Venezuela.

Frente a esta realidad social y cosmopolítica, se hace necesario descentrar la mirada. Pero descentrar la mirada también conlleva a practicar una antropología más simétrica, que renuncie de modo riguroso a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a la de las personas con quienes trabajamos (Goldman 2016). Es indispensable dejar atrás el problema que representan los preconceptos propios para hacer referencia a los grupos que se estudian. Se hace necesario recordar que trabajamos con un tipo de funcionamiento del cosmos, que altera las bases ontológicas del sentido común básico de la separación naturaleza/cultura occidental.



16 Sacerdotes de la religión yoruba. Entre otros asuntos, pueden predecir el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele. 2009. Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela: construcción del pasado y mitologías de los héroes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 15, no. 3: 157-168.
- Antolínez, Gilberto. 1972. *Hacia el indio y su mundo*. Barquisimeto, Venezuela: Ediciones Universidad Centro-Occidental Lisandro Alvarado.
- Ascencio, Michelle. 2007. *Las diosas del Caribe*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- _____. 2012. *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- _____. 2013. El presidente no es un líder religioso. En *La política y sus tramas. Miradas desde la Venezuela del presente*, 147-150. Caracas, Venezuela: Ediciones UCAB-Konrad Adenauer Stiftung.
- Barreto, Daysi. 1998. María Lionza. Genealogía de un mito. Tesis doctoral mimeografiada. Caracas, Venezuela.
- Caballero, Manuel. 2000. *La gestación de Hugo Chávez*. Madrid, España: Los libros de la catarata.
- Canals, Roger. 2010a. *Limage nomade. Une étude sur les représentations de la déesse María Lionza au Venezuela*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes.
- _____. 2010b. Studying images through images. A visual ethnography of Maria Lionza's cult in Venezuela. En: *Visual Research Methods in the Social Sciences*, editado por Stephen Spencer. Londres: Routledge.
- _____. 2012. Del indio mítico al mito indígena: la representación de la corte india en el culto a María Lionza y el socialismo del siglo XXI. *Religión e ideología*: 225-256.
- Carrera Damas, Germán. 1973. *El culto a Bolívar*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.



- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1970. El culto a María Lionza. *América indígena*, vol. XXX, no. 2.
- Delgado-Flores, Carlos y Jaime Palacio Rada, coord. 2018. Público y sagrado. Religión y política en la Venezuela actual. *Revista Temas De Coyuntura*, no. 76-77.
- Febres Cordero, Tulio. 1923. El alma de Gregorio Rivera. En: *Archivos de Historia y Variedades*. Tomo II, 303-319. Caracas, Venezuela: Parra León Hermanos Editores.
- Ferrándiz, Francisco. 2004. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao, España: Publicaciones Universidad de Deusto.
- Flores Martos, J. 2014. Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, año 9, no. 2: 115-140.
- Franco, Francisco. 2009. *Muertos, fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Ediciones de la Universidad de Los Andes.
- _____. 2011. El culto de los muertos milagrosos en Venezuela: ¿santos, espíritus o héroes? *Márgenes*, vol. 9, no. 10: 25-34.
- Frigerio, Alejandro. 2002. Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina. *Sociology of Religion*, 63, no. 3: 291-315.
- _____. 2018. ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, año 12, no. 24: 51-95.
- García Gavidia, Nelly. 1996. *El arte de curar en el culto a María Lionza*. Maracaibo, Zulia, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Goldman, Marcio. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropología e política em Ilheus. Bahia. *Revista de Antropologia*, vol. 46, no. 2: 446-476.



- _____. 2016. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, no. 44: 27-35.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- _____. 2012. *Pasiones nacionales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Edhasa.
- _____. 2014. *Mitomanías argentinas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Siglo XXI.
- _____. 2019. *¿Qué es el Peronismo?* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Kelly, José. 2010. Políticas indigenistas y anti-mestizaje indígena en Venezuela. *Antropologia em Primeira Mão*: 5-17.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Eudeba.
- Pino Iturrieta, Elías. 2003. *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*. Madrid, España: Los libros de la catarata.
- Placer, David. 2015. *Los brujos de Chávez*. Caracas, Venezuela: Ediciones Sarrapia.
- Pollak-Eltz, Angelina. 1987. *Las ánimas milagrosas. Aspectos del catolicismo popular en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Ediciones Universidad Católica Andrés Bello.
- _____. 2000. Religión y política en Venezuela. Ponencia presentada en el *Congreso Internacional sobre Religión*. Buenos Aires, Argentina.
- _____. 2004. *María Lionza: mito y culto venezolano. Ayer y hoy*. Caracas, Venezuela: Ediciones UCAB.
- Restrepo, L. 2000. Prólogo. En: *La muerte y sus símbolos. Muerte, tecnocracia y posmodernidad*, editado por O. Rivera. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia
- Salas, Yolanda. 1987. *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas, Venezuela: Instituto de Altos Estudios de la Universidad Simón Bolívar.
- _____. 2005. La dramatización social y política del imaginario popular. El fenómeno del bolivarianismo en Venezuela. En: *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Daniel Mato, 241-263. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.



- Segato, Rita. 2007. Introducción. En: *La nación y sus otros*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Stengers, Isabelle. 2007. La proposition Cosmopolitique. En: *Émergence des Cosmopolitiques*, organizado por J. Lolive y O. Soubeyran, 45-68. París, Francia: La Découverte.
- Taussig, Michael. 2015 (1997). *La magia del Estado*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Yáñez, Oscar. 2000. Gobierno espiritista. Diario *El Universal*. Abril. Caracas.



Antropología en Movimiento

INSURGENTES



ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

Foro PÁG. 111: Annel Mejías Guiza. Petroglifo del estado Barinas, Venezuela.



COSMOSABER INDÍGENA PARA UNA EDUCACIÓN INTERCULTURAL DESDE LA POSMODERNIDAD Y LA GLOBALIZACION

RODRÍGUEZ VERGARA, MARÍA AUXILIADORA

Programa Ciencias de la Educación y Humanidades, Vicerrectorado de Planificación
y Desarrollo Social, Universidad Nacional Experimental de Los Llanos
Occidentales “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ)
Barinas, Venezuela.

Correo electrónico: profesoramariarodriguez@gmail.com

Fecha de envío: 01-12-2021/ Fecha de aceptación: 09-08-2025.

Resumen

El presente ensayo constituye un avance del proyecto doctoral de la autora, denominado: *La irruanáati y la toga. Diálogo de saberes en la universidad venezolana: cosmo-saberes indígenas para una interculturalidad crítica*, cuya categoría central es el *Cosmo-saber*: saberes articulados con las concepciones cosmogónicas propia de cada grupo



étnico o pueblo indígena. Se aborda desde la perspectiva de la posmodernidad, pues la misma da cuenta de la tensión entre la universalidad de la educación acordada en la ONU y la educación en contextos caracterizados por una diversidad cultural, lingüística y étnica, y cómo dicha categoría es clave en el abordaje de la necesaria interculturalidad de los proyectos educativos de las universidades venezolanas, para desafiar esta tensión en tiempos de globalización.

PALABRAS CLAVES: pueblos indígenas, educación universitaria, cosmosaber, postmodernidad

CONNAISSANCES COSMIQUES AUTOCHTONES POUR L'ÉDUCATION INTERCULTURELLE DU POSTMODERNISME ET DE LA MONDIALISATION

Résumé

Cet essai constitue une avancée dans le projet de doctorat de l'auteur, intitulé : *Les Irruanáati et la Toge. Dialogue des savoirs à l'université vénézuélienne : Cosmoconnaissance autochtone pour une interculturalité critique*. La catégorie centrale de cosmoconnaissance, savoir articulé aux conceptions cosmogoniques de chaque groupe ethnique ou peuple autochtone, est abordée sous l'angle du postmodernisme, car elle reflète la tension entre l'universalité de l'éducation reconnue par l'ONU et l'éducation dans des contextes caractérisés par la diversité culturelle, linguistique et ethnique. Cette catégorie est essentielle pour aborder la nécessaire interculturalité des projets éducatifs des universités vénézuéliennes, afin de remettre en question cette tension à l'heure de la mondialisation.

MOTS-CLÉS : peuples autochtones, enseignement universitaire, cosmoconnaissance, postmodernisme



COSMOCONHECIMENTO INDÍGENA PARA A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL A PARTIR DO PÓS-MODERNISMO E DA GLOBALIZAÇÃO

Resumo

Este ensaio é um avanço do projeto de doutorado da autora, intitulado: *Os Irruanáati e a Toga. Diálogo de Saberes na Universidade Venezuelana: Cosmoconhecimento Indígena para uma Interculturalidade Crítica*. A categoria central do Cosmoconhecimento: conhecimento articulado com as concepções cosmogônicas de cada etnia ou povo indígena, é abordada a partir da perspectiva do pós-modernismo, pois reflete a tensão entre a universalidade da educação pactuada pela ONU e a educação em contextos caracterizados pela diversidade cultural, linguística e étnica. Esta categoria é fundamental para abordar a necessária interculturalidade dos projetos educacionais nas universidades venezuelanas, a fim de desafiar essa tensão em tempos de globalização.

PALAVRAS-CHAVE: povos indígenas, educação universitária, cosmoconhecimento, pós-modernismo



INDIGENOUS COSMOKNOWLEDGE FOR INTERCULTURAL EDUCATION FROM POSTMODERNISM AND GLOBALIZATION

Abstract

This essay is an advance of the author's doctoral project, entitled: *The Irruanáati and the Toga. Dialogue of Knowledge in the Venezuelan University: Indigenous Cosmoknowledge for a Critical Interculturality*. The central category of *Cosmo knowledge*: knowledge articulated with the cosmogonic conceptions of each ethnic group or indigenous people, is approached from the perspective of postmodernism, as it re-

flects the tension between the universality of education agreed upon by the UN and education in contexts characterized by cultural, linguistic, and ethnic diversity. This category is key to addressing the necessary interculturality of educational projects at Venezuelan universities, in order to challenge this tension in times of globalization.

KEYWORDS: indigenous peoples, university education, Cosmoknowledge, postmodernism

INTRODUCCIÓN



A 204 años de la Batalla de Carabobo, batalla que marcó la ruta y el momento hacia la independencia no solo de Venezuela sino de una buena parte de nuestro continente suramericano, cabe citar un pensamiento del estratega insigne de dicho combate, el Libertador Simón Bolívar, expresado en el Discurso de Angostura, en febrero de 1819, que decía que

[...] las naciones marchan hacia el término de su grandeza con el mismo paso con que camina la educación. Ellas vuelan, si ésta vuela; retrogradan, si retrograda; se precipitan y hunden en la oscuridad, si se corrompe, o absolutamente se abandona.¹

Desde esta perspectiva, para nosotros. entonces, la educación universitaria o superior sería el indicador concreto de lo que ha planteado ese sistema educativo como proyecto de país que guía esa marcha de la nación.

1 Vicente Lecuna, *Papeles de Bolívar* (Venezuela: Litografía del Comercio, 1917), 301-302.

La educación universitaria en cada nación se aborda desde diversas posiciones teóricas e ideológicas, pero hay metas que intentan unificar criterios a los fines de garantizar que ésta sea un verdadero derecho humano, y son las que están convenidas en las Metas del Milenio de la Agenda 2030, expresadas en 17 Objetivos de Desarrollo Sostenibles (ODS), establecidos por las Naciones Unidas en 2015, con el fin de lograr un futuro sostenible para todos en el año 2030. Estos objetivos, que incluyen la erradicación de la pobreza, la protección del planeta y la promoción de la paz y la prosperidad, constituyen acuerdos para la acción para todos los países.

Los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible ODS son:

- Fin de la pobreza: erradicar la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
- Hambre cero: poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición, y promover la agricultura sostenible.
- Salud y bienestar: garantizar una vida sana y promover el bienestar para todos en todas las edades.
- Educación de calidad: garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad, y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos.
- Igualdad de género: lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas.
- Agua limpia y saneamiento: garantizar la disponibilidad de agua y su gestión sostenible y el saneamiento para todos.
- Energía asequible y no contaminante: garantizar el acceso a una energía asequible, segura, sostenible y moderna para todos.





- Trabajo decente y crecimiento económico: promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo, y el trabajo decente para todos.
- Industria, innovación e infraestructura: construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible, y fomentar la innovación.
- Reducción de las desigualdades: reducir la desigualdad en y entre los países.
- Ciudades y comunidades sostenibles: lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
- Producción y consumo responsables: garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.
- Acción por el clima: adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.
- Vida submarina: conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible.
- Vida de ecosistemas terrestres: gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras, detener la pérdida de la biodiversidad.
- Paz, justicia e instituciones sólidas: promover sociedades justas, pacíficas e inclusivas.
- Alianzas para lograr los objetivos: revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible.

Como se puede destacar, cada uno de los 17 objetivos de la Agenda 2030 necesita de la educación para poder alcanzarse; no obstante, el ODS número 4

contempla: “Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje a lo largo de la vida para todos”, con siete metas y tres modalidades de aplicación, para el cual se convino una agenda mundial: Educación 2030, como programa que concreta el compromiso mundial por el desarrollo de oportunidades educacionales, basada en “los principios de derechos humanos y dignidad, justicia social, paz, inclusión y protección, así como de *diversidad cultural, lingüística y étnica* y de responsabilidad y rendición de cuentas compartidas” (subrayado nuestro).²

Para las instituciones y gobiernos que en 2015 acordaron lo que se ha denominado la Declaración de Incheon, y Marco de Acción para la realización del Objetivo de Desarrollo Sostenible N° 4, en este se asume como aprendizaje a lo largo de la vida lo siguiente:

el aprendizaje a lo largo de la vida reposa en la integración del aprendizaje y la vida, lo que comprende actividades de aprendizaje para personas de todas las edades (niños, jóvenes, adultos y ancianos, niñas y niños, mujeres y hombres), en todos los contextos de la vida (familia, escuela, comunidad, lugar de trabajo, etc.) y mediante diversas modalidades (educación formal, no formal e informal), que en conjunto responden a una amplia gama de necesidades y exigencias relativas al aprendizaje. Los sistemas educativos que promueven un aprendizaje a lo largo de la vida aplican un enfoque holístico de la educación que abarca todo el sector, en el que participan todos los subsectores y niveles, con miras a garantizar que se brinden oportunidades de aprendizaje a todas las personas.³



-
- 2 UNESCO, *Declaración de Incheon y Marco de Acción ODS 4 – Educación 2030* (EE UU: UNESCO, 2015) https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245656_spa
- 3 *Ibid.*, 30.

Para esta declaración, la concreción de este aprendizaje para toda la vida se plantea

Como complemento y suplemento de la enseñanza formal, deberán ofrecerse oportunidades amplias y flexibles de aprendizaje a lo largo de la vida por medios no formales, con recursos y mecanismos adecuados, y mediante un aprendizaje informal estimulante, aprovechando entre otras cosas las TIC.⁴

Estos Objetivos de Desarrollo Sustentables para el 2030, en comparación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio del 2000-2015, tal como destaca la UNESCO en la citada declaración, avanzaron en cuanto se centran en el afianzamiento y ampliación del acceso, de la inclusión y la equidad; sin embargo, como plantea Mato, el desafío no es solo garantizar la inclusión a indígenas, afrodescendientes y personas culturalmente distintas a las instituciones de educación superior (IES), sino hacer que éstas sean más pertinentes con la diversidad cultural, incorporando el diálogo de saberes, la diversidad de valores y modos de aprendizaje en las políticas, planes y programas del sector, así como ratificar con acciones el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de nuestros países y región.⁵

La *paradoja* que implica lograr el ODS N° 4, de una educación inclusiva y equitativa con “visión, transformadora y universal”⁶, que considere la diversidad cultural, lingüística y étnica, con oportunidades de aprendizaje que integre

4 *Ibidem.*

5 Daniel Mato, *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina* (Caracas: IESALC, 2017), 12.

6 UNESCO, *Declaración de Incheon y...*, 7.



el aprendizaje a la vida, en contextos como el de nuestra América, caracterizado por la pluriculturalidad, los plurisaberes, para nada universales, con profunda desigualdad; demanda la inclusión de cosmosaberes en el sistema educativo.

Cuando nos referimos a cosmosaberes, son los saberes articulados con las concepciones cosmogónicas propia de cada grupo étnico, que requieren una educación más que universal y equitativa, sino que sea realmente promotora de oportunidades de aprendizaje que articulen e integren los diversos contextos de la vida (familia, escuela, comunidad, lugar de trabajo, etc.) con el aprendizaje formal y no formal o cosmogónico de los grupos históricamente excluidos.

Esta paradoja expresa lo que denomina Maffesoli⁷ tensión fundadora, que a su juicio caracteriza la socialidad posmoderna. En este caso se destacan dos grandes tensiones: por un lado, la tensión entre el planteamiento convenido mundialmente de universalidad de la educación en contextos de relativismo cultural o pluriculturalismo nuestroamericano; esto se encuentra expresado en otra tensión concreta, la de la educación para la vida en todos los contextos de la vida, como el de las familias propias de grupos étnico específicos, educación asumida como complementaria, en tensión con la educación formal uniformadora y universal, que excluye esos saberes para la vida y que demandan ser incluidos en la educación formal, no como complemento o suplemento de la misma, sino como educación formal para una real inclusión, que exige incorporar los cosmosaberes indígenas a la educación formal.

Con respecto al debate sobre los derechos humanos en tiempo de globalización y posmodernidad, Peña⁸ plantea que a lo largo de la historia de creación y



7 Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus* (México: Siglo XXI Editores, 2014), 32.

8 Leonel Peña, "Globalización y postmodernidad en los discursos y las prácticas de los derechos humanos," *Derecho y Realidad*, vol. 9, no. 18 (2011).

desarrollo de los derechos humanos, estos han sido objeto de crítica desde el mismo campo de su producción, catalogándose como abstractos y racionalistas, como instrumento político tanto para ocultar formas de poder como para enfrentar los mismos; como expresiones de reconocimiento recíproco; por lo que han sido objeto de diversos ataques que, a su juicio, debilitan su contenido y sus cimientos.

Se propone el autor determinar el impulso emancipador o alienador que puede tener el ejercicio de los derechos humanos, con el análisis de varios casos tratados por la Corte Constitucional Colombiana, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y el Sistema Interamericano de Protección.

En el análisis destaca que, así como hay activismo judicial como vía de escape a la dominación, también hay procesos judiciales alienadores y/o emancipadores. Destacaremos uno de los tres casos referidos por el autor en los que coinciden el proceso de emancipación y alienación en el mismo ámbito



En el caso *Awas Tingni Comunidad Mayagna (Sumo) contra Nicaragua*, que es la primera vez que se admiten los derechos de los pueblos indígenas a la propiedad sobre sus territorios ancestrales, se concreta la lucha por el reconocimiento de los derechos de estos pueblos, con lo que se concretaría un proceso de emancipación, pero, a la vez, se entiende el derecho en términos del concepto occidental capitalista del derecho a la propiedad, contrario a la idea comunitaria cosmogónica de la propiedad de los pueblos afectados, con lo cual se concreta el proceso de la alienación.⁹

Afirma el autor que no son en sí los fallos los que producen emancipación, sino que estos propician en los actores la demanda de emancipación, por

9 *Ibidem*, 92.

lo que son los movimientos sociales los que conquistan la emancipación social con la estrategia jurídica propiciada por el activismo progresista de la Corte, mas no expresamente la Corte, por lo que sus potencialidades emancipadoras son limitadas, porque las promesas de emancipación de los documentos o acuerdos jurídicos y de las acciones de las cortes, por sí solas no logran la acción emancipadora.

En conclusión, considera el autor a la alienación como un concepto difuso que tiene varios instrumentos que la potencian, entre ellos, el derecho, que puede servir tanto de instrumento de emancipación del individuo a partir de la ejecución de sus derechos, como de activador de la alienación, lo que a su juicio implica un arduo trabajo para alcanzar el ideal democrático de hombres iguales o libres, o de hombre total y democracia plena. En tal sentido, lograr que el Objetivo de Desarrollo Sostenible N° 4, concretado en la Declaración de Incheon, y su Marco de Acción, sea un instrumento de emancipación, en nuestro caso de los saberes indígenas en el sistema educativo universitario, pasa desde la perspectiva del autor por constituir movimientos sociales que los impulsen, de, como dice Spivak, pasar de sujetos subalternos a sujetos emancipados.



DESARROLLO

Estas tensiones entre emancipación y alienación, entre universalidad de la educación en contextos caracterizados por una diversidad cultural, lingüística y étnica, se pueden comprender desde la perspectiva de la posmodernidad

expresadas en autores como Michel Maffesoli,¹⁰ Jean Francois Lyotard,¹¹ Jürgen Habermas,¹² Gianni Vattimo,¹³ Rigoberto Lanz,¹⁴ Zygmunt Bauman,¹⁵ Boaventura de Sousa Santos,¹⁶ como un signo de la crisis del episteme moderno, y la propuesta de cosmosaberes como indicador de estar efectivamente en tiempos posmodernos y postcoloniales, como veremos en las categorías principales de estos/as autores/as.

MAFFESOLI EN *EL TIEMPO DE LAS TRIBUS Y POSMODERNIDAD*. LA PARADOJA EDUCACIÓN UNIVERSALISTA PARA UNA NACIÓN MULTIÉTNICA Y PLURICULTURAL, Y LAS METÁFORAS DE LOS SABERES IGNORANTES Y COSMOSABERES INDÍGENAS



Michel Maffesoli, en sus libros *El tiempo de las tribus*¹⁷ y *Posmodernidad*,¹⁸ nos aporta algunos elementos que facilitan el abordaje del estudio de la

-
- 10 Maffesoli, *El tiempo de las tribus...*; Michel Maffesoli, *Postmodernidad* (México: Universidad de las Américas Puebla, 2007).
- 11 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Argentina: Editorial R.E.I., 1991).
- 12 Jünger Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, Volumen I: La razón y la racionalización de la sociedad* (España: Grupo Santillana, 1999).
- 13 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (España: Editorial Gedisa S.A., 1987).
- 14 Rigoberto Lanz, *El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica* (Venezuela: CD-CHT-UCV, 2000).
- 15 Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida* (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- 16 Boaventura de Sousa Santos, *Tesis sobre la descolonización de la historia* (Argentina: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES, 2022).
- 17 Maffesoli, *El tiempo de las tribus...*
- 18 Maffesoli, *Postmodernidad...*

problemática de la educación universitaria para los pueblos indígenas. En su libro *Posmodernidad*,¹⁹ destaca que quizá la palabra con la cual podemos comprender nuestra tradición cultural es separación, que constituye hasta ahora la enseñanza universitaria “(...) la cual funciona como un corte que permite multiplicar: naturaleza-cultura, cuerpo-mente, materia-espíritu... es sobre lo que se sustenta la separación entre una cultura ‘culta’ –cognitiva– y una cultura popular, invalidada o minorizada o marginada”, es “una racionalización generalizada de la existencia”.²⁰

La modernidad, a su juicio, primero rompió la imagen, subrayó y realzó la razón, separó las cosas, lo cual condujo al universalismo y hacia un tipo de cultura uniformizada, que conduce a la devastación del mundo, que lleva al “saqueo ecológico multiforme que tenemos hoy (...) macdonalización que sería el proceso de uniformidad de devastación y saqueo de las culturas del mundo”.²¹

Esa separación sobre la que se sustenta la enseñanza universitaria, y esa cultura uniformizada, universalista, impide el reconocimiento de los saberes indígenas en el espacio universitario.

Como alternativa a ésta se presenta la rebelión de lo imaginario, o la revuelta con fuerza de las imágenes, donde hay algo contra el universalismo que realza el particularismo desde el punto de vista epistemológico.²² Para Maffesoli, la posmodernidad “es sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico, sinergia de lo fundamental, lo que estuvo primero, entre las cosas arcai-



19 *Ibid.*

20 *Ibidem*, 68-69.

21 *Ibidem*, 70.

22 *Ibidem*, 71.

cas y el desarrollo tecnológico (...) la tribu se pierde en la memoria, es lo que realmente une”.²³

En el fondo, la imagen es una estructura mesocósmica, pues sirve de enlace entre el microcosmo y el macrocosmo, tiene una función de comunión, y “este enlace entre el micro y el macrocosmo puede ser el macrocosmo social o puede ser el macrocosmo cósmico natural en sus diversas modulaciones (...). En el fondo se trata de un amor *mundi*, porque estamos acostumbrados a odiar el mundo”.²⁴

Maffesoli, en su libro *El tiempo de las tribus*,²⁵ plantea que, en pleno siglo XX e inicio del XXI, la metáfora del tribalismo, presente desde tiempos inmemoriales en los flujos grupales, se hace cada vez más evidente en las sociedades contemporáneas, desde el estudio de lo que él denomina sociedades hispanas, pero de América Latina. Para Maffesoli, esta vuelta del tribalismo se da confrontándose, complementándose, anteponiéndose al ideal de progreso de las sociedades modernas, a la violencia totalitaria que ese ideal ha ejercido a lo largo de dos siglos en las sociedades inscritas en la modernidad.

Para la metáfora del tribalismo, en ese desencanto contra el mito del progreso, no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino las pequeñas que (re)aparecen progresivamente como micro grupos naciendo en diversos campos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, sectorarios), es un reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea.²⁶



23 *Ibidem*, 72.

24 *Ibidem*, 73.

25 Maffesoli, *El tiempo de las tribus*...

26 *Ibidem*, 6.

[...] antes de ser político, económico o social, el tribalismo es un fenómeno cultural. Verdadera revolución espiritual. Revolución de los sentimientos que pone en relieve la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exacerba el arcaísmo en lo que tiene de fundamental, de estructural y de primordial. [...] bastante alejadas de los valores universalistas o racionalistas característicos de los actuales detentadores del poder [...]. Es esto lo nativo, lo bárbaro, lo tribal: dice y redice el origen, y por esto otorga de nuevo vida a aquello que había tendido a anquilosarse, a aburguesarse, a institucionalizarse. En este sentido, el regreso a lo arcaico en numerosos fenómenos contemporáneos expresa, la mayor parte del tiempo, una fuerte carga de vitalidad.²⁷

Afirma Maffesoli que la paradoja es la marca esencial de los momentos cruciales y de los cambios históricos, destacando que la metáfora del tribalismo expresa la paradoja que se encuentra entre la tradición y la modernidad, entre el salvaje y el civilizado, entre la parte “originaria” de las sociedades tradicionales y esa parte progresista de “la racionalidad prometeica”.²⁸ Para América Latina las paradojas han sido una constante en su historia, de allí que afirme que en las sociedades hispanoamericanas hay elementos que pueden servir y dar de hecho a las problemáticas de las ciencias sociales europeas, instrumentos para pensar su paradoja, afirmando que América Latina ha retroalimentado la sociología europea en los últimos decenios.

En tal sentido, se lee entrelínea que esas características de la posmodernidad se hacen más evidentes en nuestro continente, por ello, para Maffesoli *el desafío para las ciencias sociales latinoamericanas radica en su capacidad de adaptar las herramientas heurísticas a las paradojas*, a las dinámicas contra-



27 *Ibidem*, 17-18.

28 *Ibidem*, 6.

dictorias de su localidad, a la dinámica polisémica, que es necesario traducir, comprender, *desmenuzar con precaución de manera metafórica*. Inspirada en este desafío, este ensayo propone la *paradoja* de la educación universalista convenida con la UNESCO en los ODS 2030 y nuestra realidad multiétnica y pluricultural universitaria, al menos en la Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ), generando la *metáfora* de los *saberes ignorantes*, como los saberes predominantes en el espacio universitario que niegan e invisibilizan la multiplicidad de saberes que conviven en nuestra universidad. Esto genera altos índices de mortalidad educativa en los estudiantes indígenas de nuestra alma mater y que obligan como alternativa a ésta a crear la metáfora de los cosmosaberes indígenas, la cual contiene mucho de los elementos de las cuatro metáforas de Maffesoli.

Maffesoli, a través de cuatro metáforas, hace un intento de comprender lo que está sucediendo en América Latina en el marco de la reflexión de la sociología del cotidiano. Primero, la metáfora del bárbaro inyecta la sangre nueva en las sociedades contemporáneas; bárbaro, no en el sentido peyorativo de la modernidad, sino en el sentido de lo que va a romper la monotonía, el encierro de los valores establecidos y desgastados. En el bárbaro se encuentra una doble interpretación: entre el esquema de la marginalización y la atracción exótica-folclórica, y el carácter reivindicativo de la pluralidad cultural, con el bárbaro se trata de la actitud de renovación de la norma establecida o el contornamiento de las reglas instituidas. Es la idea de la sed por el otro-allá, es la expresión de alejarse del lugar que promueve un enclaustramiento en sus propios valores y, por lo contrario, buscar la renovación por medio de los valores externos.

La otra metáfora es la de la sed por el otro-allá, que expresa una sed de la conquista, no solo del bienestar social, sino también de un mundo lejano,



donde se aspira la conquista de lo movible, de lo pasajero, de lo imponderable. La tercera metáfora es la del policulturalismo, la polisemia, el multiculturalismo, de todo aquello que no va a reducirse a la unidad, el esfuerzo intelectual de no desdeñar el carácter de lo movible, el hervidero cultural que yace ahí y que traduce la aceptación de una realidad arcaica, la legitimación del politeísmo de valores, una especie de reafirmación y refuncionalidad de lo local, que es, sin duda, una de las grandes características de la posmodernidad, no sin conflicto, con desacuerdo que es el que da cuenta de cambio histórico. Finalmente, la metáfora de la anomia, como la dinámica de lo no estable, es el resumen metodológico de las metáforas del bárbaro, de la sed del otro-allá, del policulturalismo, de la heterogeneidad, de la polisemia, es la expresión de la vida, que no se encierra en un valor.

Finalmente, Maffesoli trabaja bajo el título vivencia, proxémica y saber orgánico, otra característica de la posmodernidad, que no es solo el fin de los grandes relatos sino el nacimiento de una multiplicidad de ideologías vividas día a día y que descansan en valores cercanos, es decir, el ejercicio de la vivencia y la proxémica. Él la denomina vitalismo social, como un

Pensamiento orgánico: [...] insistencia en la penetración intuitiva: visión desde el interior, en la comprensión: registro global, holística de los diversos elementos de lo dado y en la experiencia común: lo que se siente junto con los demás como algo constitutivo de un saber vivido.²⁹

Para Maffesoli, el vitalismo y el “sentido-comunología” son afines, y su unión acentúa el valor del presentismo, cuya riqueza nunca se explorará lo su-



29 *Ibidem*, 188.

ficiente, este expresa la complejidad cotidiana, la “cultura primera”, eso que se conoce como conocimiento ordinario.

Para resolver nuestra paradoja inicial, y sobre todo reorientar y reimaginar nuestros cosmosaberes originarios, hay que hacerlos desde este vitalismo social, pues: “Las constelaciones indeterminadas necesitan que sepamos destacar las identificaciones sucesivas y el estetismo (las emociones comunes) que las traduce debidamente”.³⁰ De allí que estos cosmosaberes se pueden considerar expresión de constelaciones culturales, ya que: “Cosmos significa sistema armonioso compuesto por la naturaleza orgánica y los seres vivos, incluyendo el agua, la tierra, las montañas, los bosques, el aire, los astros y otros; representa lo existente, visible y espiritual”.³¹ Por otro lado saber como los epistemes, posiciones ontológica y axiomáticas que guían las diversas significaciones, que rigen a los seres humanos en su interacción con la Madre Tierra y el Cosmos, o cosmovisión.



COSMOSABER

Como se destaca, el término o categoría cosmos, cósmico, pre moderna, es retomado en los estudios posmodernos. Para nuestro trabajo, la categoría cosmosaber se inspira en los trabajos sobre cosmotecnia de Yuk Hui, filósofo chino que comparte la reevaluación de la idea de naturaleza realizada por

30 *Ibidem*, 191.

31 Ministerio de Educación de Bolivia, *Educación Primaria Vocacional. Programa de Estudio Primero a Sexto Año de Escolaridad* (Bolivia: Estado Plurinacional de Bolivia, Serie Currículo Documento de Trabajo, 2014), 9. https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/VER/2015/TX_PLANES-Y-PROGRAMAS-PRIMARIA--05-05-14.pdf

antropólogos del llamado “giro ontológico”, para quienes, tal como significa para las culturas no-europeas, la naturaleza no puede equipararse al naturalismo característico de la modernidad, la cual opone naturaleza a cultura. Esta concepción naturalista de una naturaleza universal –el mono-naturalismo– y muchas culturas particulares –el multiculturalismo– es confrontada desde una noción alternativa, derivada de la cosmovisión amerindia. Esta revitalización de lo no moderno se expresa en la reconceptualización de estos antropólogos en la relación entre lo humano y lo no-humano y, por lo tanto, invitan a ir más allá de la dicotomía naturaleza-cultura que circunscribe todas las visiones a una cosmovisión occidental.

De la misma manera como el giro ontológico confronta la oposición entre naturaleza y cultura, la cosmotecnia de Yuk Hui se propone superar la dicotomía de la modernidad entre naturaleza y tecnología. No con una rehabilitación de ontologías o cosmologías premodernas o no-modernas, sino, por el contrario, mirando al futuro desde una disciplina imaginativa e inventiva en busca de *nuevas* tecnologías, con una pluralidad de cosmotecnia

en la que las diferentes esferas culturales que existen en todo el mundo no están llamadas a retirarse a sus antiguas estructuras cosmológicas, [...] sino imaginar e inventar nuevas prácticas de formación tecnológica del mundo, *inspirándose* de las ideas detrás de estas estructuras.³²

Se propone en tal sentido el estudio de otras tradiciones de pensamiento más allá de las occidentales, en la búsqueda de ideas sobre cómo abordar de



32 Pieter Lemmens, “La cosmotécnica y el giro ontológico en la era del antropoceno,” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 25, no. 4 (2020), 4.

manera diferente “la unificación entre el orden moral y el orden cósmico a través de actividades técnicas”,³³ como denomina Hui la cosmotecnia.

Según la cosmotecnia, “todas las técnicas son fundamentalmente cosmológicas y todas las cosmologías son fundamentalmente técnicas”,³⁴ subrayando que la tecnología no es una categoría universal transcultural, sino que depende en su desarrollo de un factor cosmológico no técnico que es específico de la cultura. La referencia a una multiplicidad de cosmotecnias involucra múltiples epistemologías y epistemes que abren un discurso sobre la tecnodiversidad a fin de superar la actual homogeneización y planetarización tecnológica, de allí que proponga Hui, la elaboración de historias de cosmotecnia específicas de la cultura, “[...] y ver cómo estos diferentes entendimientos pueden ser reconsiderados y reevaluados para reorientar y reimaginar la globalización tecnológica actual con su casi completa eliminación de la tecnodiversidad desde una perspectiva cosmotécnica”.³⁵

De la misma manera como Hui confronta la oposición entre naturaleza y tecnología, el cosmosaber confronta la dicotomía entre saber erudito y saber salvaje, o la paradoja del saber universal pretendido por las universidades en espacios pluriculturales, a los fines de valorar las ontologías no modernas y no occidentales, como la de los pueblos indígenas, específicamente en este caso de los estudiantes indígenas de la UNELLEZ, no para “volver nativo” ontológicamente a los estudiantes no indígenas de la UNELLEZ, sino para fomentar



33 Fernando Wirtz, “Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica,” *Caja Negra Editora*, 1 de septiembre de 2020, <https://cajanegraeditora.com.ar/yuk-hui-y-la-pregunta-por-la-cosmotecnica/>

34 Lemmens, “La cosmotécnica y el giro ontológico...”, 5.

35 *Ibid.*

la imaginación ontológica en nuestra búsqueda de otros modos de (co)existencia menos destructivos y alienantes. Es ver cómo estos diferentes saberes no occidentales pueden ser reconsiderados y reevaluados para reorientar y reimaginar la globalización/homogenización cultural actual, con su intención de eliminación de la diversidad de cosmogonías constitutiva de nuestra nación multiétnica y pluricultural. Cosmosaber: epistemes, posiciones ontológicas y axiomáticas, asumidas por cada pueblo originario en correspondencia con su representación de lo existente, visible y espiritual, como sistema armonioso en su interacción con la Madre Tierra y el Cosmos, como escribimos antes.

JEAN FRANCOIS LYOTARD EN *LA CONDICIÓN POSTMODERNA*.
INFORME SOBRE EL SABER. COSMOSABER, ALTERNATIVA A LOS
METARRELATOS, EL SABER NARRATIVO PARA UNA PLURALIDAD DE
JUEGOS DE LENGUAJE



Para comprender el tema que nos ocupa, otro autor que nos aporta categorías importantes desde la posmodernidad es Jean François Lyotard, quien en su libro *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*,³⁶ realiza el estudio de la condición del saber en las sociedades –a su juicio– más desarrolladas, asumiendo como condición “postmoderna” el término que designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XIX, en su relación con la crisis de los relatos, término que, según este autor, está *en uso en el continente americano*.

Plantea que, así como la ciencia está en conflicto con los relatos, pues los asume como fábulas, la “postmoderna” no cree en los metarrelatos (filo-

36 Lyotard, *La condición postmoderna*...

sofía metafísica) que venía usando la ciencia en la modernidad para legitimar el saber. Este desuso del metarrelato, indica, expresa una crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella.

Con respecto al *saber en las sociedades informatizadas*, se plantea la hipótesis que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada posindustrial y las culturas en la edad llamada post-moderna. Asume al saber científico como una clase de discurso afectado en dos principales funciones: la investigación y la transmisión de conocimientos, en las cuales tanto los “productores” del saber como sus utilizadores, deben y deberán poseer los medios para traducir los nuevos lenguajes expresados en la nuevas máquinas. Esto hace que el saber se convierta en una mercancía en la que están por un lado los proveedores y, por el otro, los usuarios del conocimiento, en la que priva la relación productores y consumidores de mercancías, de tal forma que el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado, ya que el mismo se ha convertido en la principal fuerza de producción. Esta situación quita el privilegio que los Estados-naciones modernos detentaban y detentan aún en lo que concierne a la producción y difusión de conocimientos. Ya el saber no será difundido en virtud de su valor “formativo” o de su importancia política (administrativa, diplomática, militar), sino de su valor como mercancía. De allí que el cumplimiento de la ODS Nº 4 requiere un fuerte movimiento político que exija a los estados nación cumplir con su compromiso.

En cuanto al *problema de la legitimación*, destaca que la transformación de la naturaleza del saber tiene sus efectos sobre los poderes públicos y sobre las instituciones civiles, efectos que resultarían poco perceptibles desde otras perspectivas, ya que se admite como evidente que el saber científico y técnico se acumula. Lo que se discute es cómo unos lo imaginan regular, continuo y



unánime, mientras que otros lo hacen de forma periódica, discontinua y conflictiva. Este autor admite que el saber científico no es todo el saber, sino que ha estado en excedencia, en competencia, en conflicto con otro tipo de saber, el narrativo. Estos conflictos generan la duda de los científicos en cuanto a la valoración del estatuto presente y futuro del saber científico, lo que crea el debate sobre la legitimación de la ciencia, la cual se encuentra indisolublemente relacionada con la de la legitimación del legislador, por lo que la cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno.

Respecto al *método*: *Los juegos de lenguaje*, Lyotard pone el acento en los actos de habla, y dentro de esos actos, su aspecto pragmático. La invención continúa, de giros, de palabras y de sentidos, en el plano del habla, es lo que hace evolucionar la lengua y procura grandes alegrías. Pero, a juicio del autor, hasta ese placer no es independiente de un sentimiento de triunfo, conseguido al menos sobre un adversario. La idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complemento suyo y que rige su análisis: que el lazo social está hecho de “jugadas” de lenguaje.

Cuando trata el tema *de la naturaleza del lazo social: la alternativa moderna*, plantea que si se quiere tratar el saber en la sociedad contemporánea más desarrollada, una cuestión previa es decidir la representación metódica que se hace de esta última, la cual en principio se da entre dos modelos: la sociedad como un todo funcional (un todo orgánico o sistémico de Parsons), la sociedad dividida en dos (un modelo diferente de la sociedad y otra idea de la función del saber que se puede producir en ella y que se puede adquirir). Pues no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece. La alternativa parece clara: homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo



o criticismo del saber, que distinguen dos tipos de saber, uno positivista que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema, y otro crítico o reflexivo o hermenéutico, que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda recuperación.

Se opone Lyotard a la solución dual y propone como alternativa *la perspectiva postmoderna de la naturaleza del lazo social*, destacando que, de la descomposición de los grandes relatos, se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales, destacando que los juegos de lenguaje son el mínimo de relación exigido para que haya sociedad, y que la cuestión del lazo social es un juego del lenguaje, por lo que la “atomización” de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje no es para nada moderna.

Propone la *pragmática del saber narrativo* para caracterizar el mismo, puntualiza que el saber puede asumirse como formación y como cultura, esta última autorizada por descripciones etnológicas, destacando la preeminencia de la forma narrativa en la formulación del saber tradicional, en la cual el relato es la forma por excelencia de ese saber. Esos relatos permiten en consecuencia, por una parte, definir los criterios de competencia, que son los de la sociedad donde se cuentan, y por otra, valorar gracias a esos criterios las actuaciones que se realizan o pueden realizarse con ellos. En segundo lugar, la forma narrativa, a diferencia de las formas desarrolladas del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje.

Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social. Hay, pues, una inconmensurabilidad entre la pragmática narrativa popular, que es desde luego legitimante, y ese juego de lenguaje conocido en occidente moderno. Los relatos definen lo que tiene derecho a



decirse y a hacerse en la cultura, y, como son también una parte de esta, se encuentran por eso mismo legitimados. De allí que sea el relato narrado por los “sabios” de los diferentes pueblos indígenas de los que provienen y son partes los estudiantes indígenas de la UNELLEZ, los sujetos fundamentales para acercarnos a esa pluralidad de juegos de lenguaje como legitimantes del cosmosaber para hacer de la educación unellista una educación intercultural.

En la *función narrativa y la legitimación del saber* no queda, pues, excluido que el recurso a lo narrativo sea inevitable; al menos, cuando el juego del lenguaje de la ciencia busque la verdad de sus enunciados y no pueda legitimarla por sus propios medios. El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber: el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo, cae así en lo que condena la petición de principio, el prejuicio. Pero, ¿no cae también al autorizarse como relato? De este modo, la cuestión del Estado se encuentra estrechamente imbricada con la del saber científico.

Los *relatos de la legitimación del saber* tienen dos grandes versiones, una más política, otra más filosófica, ambas de gran importancia en la historia moderna, en particular en la del saber y sus instituciones. La filosófica se hace por medio de un metadiscurso llamado ciencia especulativa, que tiene una pretensión ontológica con la universidad como lugar donde se administra. Esta ciencia se debe a un pueblo al que compete la “misión histórica” de realizarla trabajando, luchando y conociendo; esto le da el estado la legitimación política. La *deslegitimación* en la sociedad y la cultura contemporáneas, la cuestión de la legitimación del saber se plantea, en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.



La *investigación y su legitimación por la performatividad* plantea que la pragmática de la investigación se encuentra afectada hoy en sus regulaciones esenciales por dos importantes modificaciones: el enriquecimiento de las argumentaciones y la complicación de la administración de pruebas.

La orientación que separa la producción del saber (investigación) de su transmisión o enseñanza, es solucionada con disociar dos aspectos de la didáctica: el de la reproducción “simple” y el de la reproducción “ampliada”, en las que unas instituciones están destinadas a la selección y reproducción de competencias profesionales, y otras a la promoción y “puesta en marcha” de espíritus “imaginativos”. Las primeras simplificadas y masificadas; las segundas tienen derecho a pequeños grupos que funcionan según un igualitarismo aristocrático. Indudablemente, la UNELLEZ se ubica en el primer aspecto de la didáctica, el de la reproducción simple, es decir, el de la reproducción de “competencias profesionales” exigidas por el mercado.



GIANNI VATTIMO Y SU LIBRO *EL FIN DE LA MODERNIDAD*. LOS COSMOSABERES COMO FORMAS ESPIRITUALES VIVAS DEL PRESENTE Y COMO EFECTO EMANCIPADOR

Gianni Vattimo, en su libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*,³⁷ plantea exponer la relación de la reflexión de Nietzsche y Heidegger, y desde y con esta reflexión abordar el debate de lo que él denomina dos ámbitos de pensamiento: el del fin de la época moderna y el de la posmodernidad, con el objeto de dar “verdad, rigor y dignidad

37 Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica...*

filosófica a las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período posmoderno”.³⁸

De su trabajo queremos destacar para nuestro objeto lo referido a uno de los tres caracteres del pensamiento de la posmodernidad. Nos referimos al pensamiento de la *fruición*: la rememoración o, más bien, la fruición (el revivir), también entendida en el sentido “estético” de las formas espirituales del pasado, que no tiene la función de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí misma. Tal vez, a partir de aquí, una ética posmoderna podría oponerse a las éticas, aun metafísicas, del “desarrollo”, el crecimiento, de lo *novum* como valor último. Los cosmosaberes, más que revividos en los espacios universitarios como formas espirituales del pasado, serían como formas espirituales vivas del presente con un efecto emancipador.

JÜRGEN HABERMAS EN *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA*.
MUNDO DE VIDA UNIVERSITARIA VERSUS MUNDO DE VIDA DE
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Para Jürgen Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa, Volumen I: La razón y la racionalización de la sociedad*,³⁹ la acción comunicativa como mecanismo intersubjetivo, y la racionalidad comunicativa se refieren a la comprensión decentrada del mundo, la posibilidad de desempeño discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las

38 *Ibidem*, 9.

39 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*...



posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción (en la medida en que estos se deban a disonancias cognitivas en sentido estricto).⁴⁰

El concepto de racionalidad comunicativa remite, por un lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez; y por el otro, a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al demandar validez para sus desempeños discursivos, según este autor.⁴¹ Los saberes indígenas en los espacios universitarios constituyen uno de esos discursos que en su acción comunicativa demanda validez.

Concepto de sociedad mundo de la vida y sistema. El mundo de la vida está delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Los valores culturales no son válidos universalmente, sino que se res-tringen, como su mismo nombre indica, al horizonte de un determinado mundo de la vida. Tampoco se los puede hacer plausibles si no es en el contexto de una forma de vida particular. Para aclarar el concepto de *mundo de la vida* racionalizado, el autor se refiere a los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que



40 *Ibidem*, 33.

41 *Ibidem*, 111.

garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción, como correlato de los procesos de entendimiento.

Al actuar comunicativamente, los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Este está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre apromáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como apromáticas, mundo de la vida que se hace concreto en las cosmovisiones de los pueblos indígenas confrontados con el mundo de vida del sistema de educación formal universitario que los expulsa, ya que en el sistema educativo universitario, asumido como mundo de vida universitaria, los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo de los pueblos originarios no existe y en tal sentido no refleja los saberes de dichos grupos.

En la *teoría de la modernidad*, para dar cuenta de lo que define como la crisis de la modernidad, Habermas introduce la metáfora “colonización del mundo de la vida” por el sistema. Una vez abordadas las características del sistema mundo de vida, base para la construcción de su teoría de la sociedad, este autor caracteriza las crisis en el capitalismo tardío, de allí que afirma que, así como el capitalismo es incapaz de resolver los problemas que él mismo suscita, el Estado Social en economías altamente desarrolladas se expande, disimulando su crisis. Esto da cuenta de cómo la opinión pública colectiva actúa por la lógica de valor de uso derivada del sistema de producción de mercado, que produce las condiciones de su propia crisis estructural, la cual consiste en la tensión entre dos formas irreconciliables de integración social, esto es, entre los principios del “mundo de la vida” y los del “sistema”.



RIGOBERTO LANZ Y *EL DISCURSO POSMODERNO: CRÍTICA DE LA RAZÓN ESCÉPTICA*

En el libro *El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica*,⁴² Rigoberto Lanz plantea que el debate sobre la crisis de la razón pone en evidencia la persistente recaída en las tradiciones filosóficas científicistas, denunciando lo difícil que es para el conservadurismo académico (como él lo llama) admitir que la razón sujeto céntrica de la modernidad hace aguas. Este autor afirma que la vieja filosofía está volcada a minimizar el impacto de la crítica posmoderna del logocentrismo, y que esta resistencia neoconservadora se expresa de varios modos: como minimización de la gravedad de las crisis de episteme; como trivialización de los problemas en juego; como satanización de autores y conceptos vinculados al horizonte intelectual de la posmodernidad.

Destaca Lanz que el eclipse de la idea moderna de sujeto (individuo trascendente que compromete su existencia en proyectos) produce un efecto primero: el vacío y esta “era del vacío” es un tiempo descentrado en el cual los grandes metarrelatos ya no comandan la vida subjetiva de la gente. En un clima de desesperanza y reflujo, el protagonismo de las identidades colectivas se desvanece. En ambientes caracterizados por una completa ausencia de voluntad colectiva, el sujeto-proyecto queda suspendido.

Propone que lo que se impone es resituar la cuestión del individuo a la luz de nuevos agenciamientos colectivos, de arbitrar nuevos cursos de las prácticas sociales donde lo colectivo se reencuentre con otra socialidad, con otra racionalidad, con otra lógica del sentido. Sugiere que hay que comenzar por



42 Lanz, *El discurso postmoderno: crítica de...*

repensar el espacio de lo colectivo prescindiendo de nociones falaces como “nación”, “sociedad” o “identidad”. Apuesta a que es posible propiciar un nuevo tipo de práctica social fundada en la experiencia inmediata, en la negociación directa, en los lazos provistos por la experiencia misma.

Desde esta perspectiva, apuesta a la posibilidad de construirse otra experiencia de libertad, asociada, no al poder metafísico del Estado, sino a la trama de la dominación que está en todos lados. Afirmar que el poder sigue siendo el límite de toda experiencia emancipatoria. Es en el juego micrológico frente a las tramas de poder donde las apuestas vitales adquieren de nuevo su sentido. Ese individuo que apuesta en los tejidos complejos de las relaciones sociales, es el nuevo actor de la sociedad posmoderna.

Bajo el subtítulo “Los retos de una postura intercultural”, propone Lanz la multiculturalidad como una poderosa palanca para refrescar las viejas posturas, para interpelar otros territorios del pensamiento, para ensanchar el horizonte que enmarca todas las lógicas del sentido. No se trata, a su juicio, de la ingenuidad de una cierta antropología romántica que ha visto en el indigenismo la nueva centralidad de la cultura, destaca que es obviamente otra cosa y que, en tiempos de fundamentalismos rabiosos, es importante levantar la bandera interculturalista como un modo de colocar en un plano horizontal *todas* las propuestas.

Podemos destacar que el autor asimila el concepto de multiculturalismo con el de interculturalismo, al punto que en el prólogo a la segunda edición el autor expresa:

[...] postulamos abiertamente una razón posmoderna que se deslastre de los contenidos culturales de la Modernidad, [...] Queremos una razón “débil”, dife-



rencialista, multiculturalista, fraguada en la simultaneidad de los tiempos, en el pluralismo de las indeterminaciones, en el desorden, en la turbulencia.⁴³

Es fundamental en este punto destacar que, en el debate multiculturalismo/interculturalismo, las diferencias son sustantivas, como afirman Sanz Esteban⁴⁴ y Ángeles Hernández.⁴⁵ Podemos asumir como *multiculturalismo* la coexistencia de diferentes grupos culturales dentro de un mismo espacio geográfico o social, que se limitan a coexistir, pero no a convivir, se asume como un concepto estático que deriva en una situación de segregación y de negación de la convivencia y la transformación social, siendo la base para la adopción de posturas paternalistas hacia las minorías culturales.

En cuanto a *interculturalismo*, a diferencia del multiculturalismo, este va más allá de la simple coexistencia, implica una interacción activa entre las culturas con el objetivo de fomentar el diálogo, el entendimiento mutuo y el enriquecimiento cultural. Busca superar la mera tolerancia y promover relaciones basadas en el respeto, la equidad y la justicia. Finalmente, el *pluriculturalismo* describe la existencia de múltiples culturas en un mismo contexto, pero no necesariamente implica interacción o diálogo entre ellas. Puede referirse a la coexistencia de diferentes grupos étnicos, idiomas, religiones, etc., en un territorio, sin que necesariamente exista un intercambio o relación activa entre estos grupos. Asumimos el concepto de intercultural-



43 *Ibidem*, 11.

44 Alejandro Sanz Esteban, “Multiculturalidad e interculturalidad en las aulas de primaria: Propuestas de actuación desde la educación física” (Trabajo de Fin de Grado en Educación Primaria, Universidad de Valladolid, 2025). <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/76469>

45 Elías Ángeles Hernández, “Multiculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad. Una aproximación a sus significados,” *Revista Inclusiones*, vol. 11, no. 1 (2023): 94-114. DOI: <https://doi.org/10.58210/inclu3492>

turalismo, pues una educación intercultural permite el diálogo, no la imposición, de una cultura sobre otra, de allí que si bien la interculturalidad parte del multiculturalismo, no obstante, lo trasciende, pues implica un intercambio real y constructivo entre culturas en distintos niveles: local, nacional, regional e internacional.

ZYGMUNT BAUMANN Y SU TRABAJO *MODERNIDAD LÍQUIDA*

De Zygmunt Baumann, en su trabajo *Modernidad Líquida*,⁴⁶ queremos destacar lo referido en su “Epílogo” sobre lo que significa escribir sociología, oportuno como doctoranda de las ciencias sociales. Él afirma que no hay opción entre maneras “comprometidas” o “neutrales” de hacer sociología, pues una sociología descomprometida no existe y, a su juicio, los sociólogos pueden no considerar los efectos ejercidos por su trabajo sobre las “visiones del mundo” y el impacto que estos producen sobre las acciones humanas singulares o conjuntas, pero solo a costa de traicionar la responsabilidad de elegir que todos enfrentamos a diario. La tarea de la sociología, afirma, es ocuparse de que las elecciones sean realmente libres y que sigan siéndolo cada vez más por todo el tiempo que dura la humanidad.



46 Bauman, *Modernidad Líquida*...

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS Y SU LIBRO *EL MILENIO HUÉRFANO. ENSAYOS PARA UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA*. EL COSMO-SABER COMO EXPRESIÓN DE LAS MANIFESTACIONES (AUSENTES Y EMERGENTES) PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Con Boaventura de Sousa Santos, en su texto *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*⁴⁷ donde hace la relación entre sociedad, epistemología y metodología, plantea la necesaria transformación de la teoría crítica de la modernidad para un nuevo sentido común emancipador, para lo cual propone una alternativa: el posmodernismo de oposición, como transición paradigmática para revelar relaciones más igualitarias y recíprocas entre la cultura occidental y las otras culturas, principalmente del sur.

Por ello, aborda de manera teórica y epistemológica el mundo desde las cinco monoculturas de la modernidad y, en ese sentido, postula cinco ecologías. Inicia por una monocultura del saber científico como único saber, mientras valora la experiencia por una ecología de los distintos saberes donde se permita la interrelación y confrontación entre ellos; también escribe sobre la monocultura del progreso o lógica del tiempo lineal, que comprende la historia como dirección en sentido único, y la sustituye por la ecología de las temporalidades, al reconocer las distintas temporalidades sin establecer jerarquías o juicios de valor sobre ellas.

Frente a la monocultura de la naturalización de las jerarquías o de la clasificación social, al intentar identificar la diferencia con desigualdad, surge la ecología de los reconocimientos. Esta se construye a partir de reconocimien-

47 Boaventura de Souza Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (España/Colombia: Trotta, 2011).



tos recíprocos; monocultura de lo universal como único válido, al margen del contexto o sobre lo local, por una ecología de las trans-escalas. Así, se valora lo local, se sitúa fuera de la globalización hegemónica al articular lo local con lo global, es decir, se matiza una “reglobalización contra-hegemónica”.⁴⁸ Finalmente, la monocultura de la productividad define la realidad humana por el criterio del crecimiento económico como objetivo racional incuestionable, y propone una ecología de las producciones y distribuciones sociales, donde existe la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción.

Igualmente, De Sousa Santos coloca las bases para una nueva teoría crítica de la sociedad y plantea unas líneas maestras para sustentarla. Primero, con una nueva teoría de la historia como respuesta al desafío de la renovación tecnológica; segundo, se centra en la superación de los preconceitos nortecéntricos y occidentales imperantes en las ciencias sociales. La tercera línea es la reinención del conocimiento como emancipación y como interrogación ética, con el paso del monoculturalismo al multiculturalismo; en la cuarta se concentra en dar prioridad a la reconstrucción teórica y a la refundación política del Estado y de la democracia en tiempos de globalización. Plantea además la reconstrucción teórica y analítica centradas en el Estado, la democracia y la globalización, una búsqueda de una nueva forma entre el principio de la igualdad y el reconocimiento de la diferencia frente a los sistemas de desigualdad y el de exclusión,⁴⁹ además de profundizar estudios entre las distintas formas de



48 De Souza Santos en Juan José Tamayo, “Boaventura de Sousa Santos, El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 74 (2006). <http://journals.openedition.org/rccs/942>.

49 *Ibid.*

producción de la globalización, como son la económica y el neoliberalismo, la social y las desigualdades, la política y la cultural, estas últimas imposibles de reducir a sus dimensiones económicas.

Asimismo, propone De Sousa el desafío de abrir discusiones epistemológicas en la producción del conocimiento que tome los problemas del mundo globalizado como la necesidad de diálogo intercultural, rescatando la crítica a la racionalidad occidental, al eurocentrismo y, además, permitiendo “que las ciencias sociales se dejen interpelar por las formas de saber y los conocimientos de los pueblos del mundo como manifestaciones (ausentes y emergentes) de proyectos utópicos plurales”.⁵⁰ Esto implica un aprendizaje de los saberes populares, experiencias sociales locales que tienda al cosmopolitismo y que han sido silenciadas, a los fines de lograr un equilibrio entre formas de conocimiento en cualquier escala de acción para así lograr la emancipación social.

En esta nueva epistemología del sur el conocimiento debe estar orientado por la solidaridad al reconocimiento del otro como igual, además, la búsqueda y legitimación del conocimiento no implica verdades irrefutables o demostrativas, sino según De Sousa: “Es, por el contrario, un conocimiento retórico cuya validez depende del poder de convicción de los argumentos en que se traduce”.⁵¹ Además, no se establece jerarquía de formas de conocimiento por sobre otros, no debe ser lineal por darse la aceptación y el reconocimiento de escalas temporales y espaciales. El desafío epistemológico y metodológico está orientado por la crítica y la intención de producir transformaciones sociales. De Sousa afirma que es: “...pasar de una relación con objetos de investigación



50 En Helder Binimelis-Espinoza y Andrés Roldán Tonioni, “Sociedad, epistemología y metodología en Boaventura de Sousa Santos,” *Convergencia*, vol. 24, no. 75 (2017), 11.

51 *Ibidem*, 6.

a una relación con actores sociales, lo cual implica también el reto de legitimar sus proyectos, sus sentidos de acción (que escapan a la racionalidad occidental) y sus principios valórico-normativos, los cuales, a su vez, rompen con la lógica universalista”.⁵²

CONCLUSIÓN

El paradigma o pensamiento posmoderno, en el abordaje de los saberes indígenas en la educación universitaria, permite ubicar tanto las causas de la monocultura eurocéntrica que prevalece en los pensum universitarios, como las posibles soluciones para promover un dialogo intercultural en las universidades e institutos de educación universitarios. Con Maffesoli y su propuesta de teorías alternativas y emergentes, como el vitalismo y el “sentido-comunología”, que fundamenta su campo de estudio en la complejidad cotidiana, la “cultura primera” y el conocimiento ordinario, que serían los saberes indígenas, se evidencia que es urgente investigar a los fines de ofrecer al sistema universitario otra constelación de saberes con igual legitimidad que el eurocéntrico, para que desde una ecología de saberes se enseñen en la misma.

Desde Lyotard consideramos la pragmática del saber narrativo, ya que acepta que el saber puede asumirse como formación y como cultura, esta última autorizada por descripciones etnológicas, con la preeminencia de la forma narrativa en la formulación del saber tradicional, en la cual el relato es la forma por excelencia de ese saber. Así, el saber indígena se trasmite y, en tal sentido, se forma a sus generaciones con el relato narrado de forma verbal, siendo este



52 *Ibidem*, 12.

saber narrativo fundamental para la comprensión de la cosmovisión de los pueblos indígenas a estudiar. De igual forma, esta pragmática produce, según Lyotard, no lo conocido, sino lo desconocido, y el modelo de legitimación del saber no es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía.

Con Vattimo asumimos el pensamiento de la fruición característico de la posmodernidad, que consiste en la rememoración o el revivir, de las formas espirituales del pasado cuyo efecto es emancipador en sí mismo. En tal sentido, el revivir los cosmos saberes como expresión de formas espirituales ancestrales, aun presentes en nuestra sociedad, revivirlos para el “enclaustró” universitario a los fines de desenclaustrarla y contribuir a su emancipación de la monocultura eurocéntrica.

De Habermas, adjudicamos como nuestra su afirmación de que los valores culturales no son válidos universalmente, pues estos están restringidos al horizonte de un determinado mundo de la vida, plausibles solo en el contexto de esa forma de vida particular, de allí que su concepto de mundo de la vida racionalizado se refiere a que los sistemas culturales de interpretación, o imágenes del mundo, reflejan el saber de fondo de los grupos sociales del que son parte y garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción, como correlato de los procesos de entendimiento. Por ello, se precisa estudiar cosmosaberes por pueblo indígenas, pues cada pueblo tiene su particular mundo de la vida, que constituye un sistema cultural de interpretación del mundo que refleja un saber en coherencia con su patrón cultural, y el mundo de vida universitario impregnado de los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo de dichos pueblos originarios incorporando los saberes que los reflejan.



En Lanz aclaramos el debate entre multiculturalismo e interculturalismo, partiendo que, si bien la interculturalidad, parte del multiculturalismo, no obstante, lo trasciende, pues implica un intercambio real y constructivo entre culturas en distintos niveles: local, nacional, regional e internacional, necesario, como plantea este autor, para ensanchar el horizonte que enmarca todas las lógicas del sentido. Notamos que el estudio de cosmosaberes indígenas contribuye a los fines de ensanchar esas lógicas de sentido universitarias, como un modo de colocar en un plano horizontal todas las propuestas.

Con Bauman nos apropiamos de su apuesta de escribir una sociología “comprometidas” con el fin de generar, con las “visiones del mundo” de los pueblos indígenas a estudiar, un impacto decolonizador en el sistema educativo universitario.

Con De Sousa Santos nos arrogamos, con la categoría cosmosaber, el desafío de abrir discusiones epistemológicas para la producción del conocimiento que toma uno de los problemas del mundo globalizado, como es la necesidad del diálogo intercultural desde la crítica a la racionalidad occidental, al eurocentrismo que está presidiendo los pensum universitarios, y desde la promoción de dicha categoría la interpelación a esta universidad para asumir las formas de saber y los conocimientos de los pueblos indígenas como manifestaciones (ausentes y emergentes) de proyectos utópicos plurales de emancipación, pendientes desde la gesta libertaria liderizada por nuestro Libertador Simón Bolívar.



BIBLIOGRAFÍA

- Ángeles Hernández, Elías. "Multiculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad. Una aproximación a sus significados." *Revista Inclusiones*, vol. 11, no. 1 (2023): 94-114. DOI: <https://doi.org/10.58210/inclu3492>
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Binimelis-Espinoza, Helder y Andrés Roldán Tonioni. "Sociedad, epistemología y metodología en Boaventura de Sousa Santos." *Convergencia*, vol. 24, no. 75 (2017): 215-235.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Tesis sobre la descolonización de la historia*. Argentina: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES, 2022.
- _____. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. España/Colombia: Trotta, 2011.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa, Volumen I: La razón y la racionalización de la sociedad*. España: Grupo Santillana, 1999.
- Lanz, Rigoberto. *El discurso postmoderno: crítica de la razón escéptica*. Venezuela: CD-CHT-UCV, 2000.
- Lecuna, Vicente. *Papeles de Bolívar*. Venezuela: Litografía del Comercio, 1917.
- Lemmens, Pieter. "La cosmotécnica y el giro ontológico en la era del antropoceno." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 25, no. 4 (2020): 3-8. DOI: 10.1080 / 0969725X.2020.1790830.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Argentina: Editorial R.E.I., segunda edición, 1991.
- Maffesoli, Michel. *El tiempo de las tribus*. México: Siglo XXI Editores, 2004.
- _____. *Postmodernidad*. México: Universidad de las Américas Puebla, 2007.



- Mato, Daniel. *Educación superior y pueblos indígenas y afro descendientes en América Latina*. Venezuela: IESALC, 2017.
- Ministerio de Educación de Bolivia. *Educación Primaria Vocacional. Programa de Estudio Primero a Sexto Año de Escolaridad*. Bolivia: Estado Plurinacional de Bolivia, Serie Currículo Documento de Trabajo, 2014. https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/VER/2015/TX_PLANES-Y-PROGRAMAS-PRIMARIA--05-05-14.pdf
- Peña Solano, Leonel Mauricio. "Globalización y postmodernidad en los discursos y las prácticas de los derechos humanos." *Derecho y Realidad*, vol. 9, no. 18 (2011), https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/4891.
- Sanz Esteban, Alejandro. Multiculturalidad e interculturalidad en las aulas de primaria: Propuestas de actuación desde la educación física. Trabajo de Fin de Grado en Educación Primaria, Universidad de Valladolid, 2025. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/76469>
- Tamayo, Juan José. "Boaventura de Sousa Santos, El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política." *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 74 (2006). <http://journals.openedition.org/rccs/942>. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.942>
- UNESCO. *Declaración de Incheon y Marco de Acción ODS 4 – Educación 2030*. EE UU: UNESCO, 2015. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245656_spa. (Consultado el 23 de junio del 2021).
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. España: Editorial Gedisa S.A., 1987.





Reflexiones

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.

FORO PÁG. 155 Domingo A. Briceño. Altar de María Lionza en Nirgua, estado Yaracuy, Venezuela, 2024.

FORO PÁG. 157: Annel Mejías Guiza. Altar del curandero Domingo Durán en el sector Palito Blanco, estado Yaracuy, 2025.



LOS SISTEMAS MÉDICOS EN LA VENEZUELA MULTIÉTNICA Y PLURICULTURAL (LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA)¹



CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE

Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia,
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

En el programa ofrecido por este interesante 1er Congreso Venezolano de Historia, Etnohistoria, Arqueología, Crónica y Tradición, dedicado al patrimonio bajo todas sus formas, los organizadores

1 Este texto de la profesora Dra. Jacqueline Clarac de Briceño fue la conferencia del 1er Congreso Venezolano de Historia, Etnohistoria, Arqueología, Crónica y Tradición, realizado en Santa Ana de Coro, Falcon, Venezuela, del 27 al 29 de noviembre de 2008. Se está publicando post mortem con autorización de su hija, Cristina Briceño-Fustec.

me pidieron hablar de un patrimonio muy importante, aunque raramente reconocido en nuestro país como tal: el rico patrimonio de representaciones y prácticas terapéuticas heredadas y re-creadas permanentemente por nuestra población.

Antes de entrar en materia, haré una breve introducción a nuestra historia humana:

Nuestra especie, *Homo Sapiens*, tiene aproximadamente un poco más de 100.000 años de existencia. Antes de nosotros había otro *Homo Sapiens*, el *Neanderthalensis*, sobre el cual hay todavía polémica, aunque hay más probabilidades cada día para que sea reconocido como ancestro también de nosotros. Bueno, el *Homo Neandertal*, que permaneció como tal durante unos 400.000 mil años, lo mismo que el *Homo Sapiens* posterior, si lograron sobrevivir fue porque tenían conocimientos terapéuticos.

Es decir que no hubo que esperar la ciencia médica nacida en Europa hace menos de dos siglos, para poder curar. Y podemos considerar que todas las terapias que curan o que previenen las enfermedades son “científicas”, aunque utilicen otras metodologías y pertenezcan a otros sistemas lógicos. Desde los años 60’s del siglo pasado, en efecto, ya los antropólogos, liderados por Claude Lévi-Strauss², han podido reconstruir muchos de esos otros sistemas terapéuticos, mostrando su efectividad, comparable a la efectividad de los médicos llamados “científicos” porque están formados en las facultades de medicina occidentales.

Lévi-Strauss procuró explicar dicha eficacia mediante su noción de “*eficacia simbólica*”, que actuaría dentro del pensamiento simbólico y del triángulo constituido por el enfermo, el médico (el que sea) y el grupo humano al cual



2 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (París, Francia: Plon).

pertenecen estos dos, compartiendo todos la misma representación cósmica y sociocultural, dentro de la cual está inserto todo discurso médico.

A fines de la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, empezó otro tipo de estudios, no antropológicos, que aportaron a los antropólogos nuevos conocimientos y ciertas respuestas importantes a sus inquietudes, llegando a otras conclusiones al respecto: los trabajos de investigación, realizados en efecto por los neurofisiólogos (entre los cuales tenemos el grupo que trabaja en la ULA bajo la dirección del Dr. Luis Hernández), dichos trabajos han venido evidenciando la existencia de ciertos mecanismos endógenos que inhiben la sensibilidad nociceptiva y actúan como opioides. Se trata del sistema de endorfinas producidas por la glándula pituitaria (sobre la cual no se tenía ninguna información anteriormente: algunos interpretaban, incluso, como en las ciencias llamadas “esotéricas”, que era la “glándula que nos pone en relación con el alma”) y unas células del cerebro que actúan esencialmente sobre los receptores opiáceos a través de partes del sistema nervioso central, de modo que nuestro cuerpo –según esto– se encontraría equipado en forma “natural” para reducir él mismo la sensación de dolor, y al ser reducida ésta, el cerebro está dispuesto a activar los mecanismos endógenos de curación. Esto empezó a ser demostrado casi simultáneamente por ciertos laboratorios a partir de 1975: mostraron que la relación endógena para los receptores opiáceos era realizada por unos péptidos llamados “encefalinas”, pero sobre todo por la endorfina y la dinorfina.

Las conclusiones a las cuales llegaron entonces ciertos neurofisiólogos los llevaron a estudiar, con base en el conocimiento así recientemente obtenido, el caso de los chamanes, por ejemplo, de los cuales habían oído hablar o leído a través de los antropólogos. Uno de los más reconocidos investigadores



en este campo, James L. Henry, del Departamento de Fisiología y Psiquiatría de la Mc Gill University (Canadá), escribió en un artículo, ya en 1982:

Después de mis lecturas acerca de los estados de trance, y después de ver en el simposio unas películas antropológicas que mostraban una gran variedad de trances chamánicos, quedé impresionado con los síntomas comúnmente asociados a tales estudios: pensé que algunos por lo menos de esos síntomas podrían incluir en su producción una relación con las endorfinas, y me pareció completamente razonable suponer que esta relación constituía un mecanismo singular, una extensión o acción global de las endorfinas...³



Y se preguntó si el estado llamado en psiquiatría “disociación”, o separación mental del mundo físico, que se parecía a un estado de euforia o éxtasis, así como la capacidad para no sentir el dolor físico, es decir, si las condiciones asociadas con los estados de alteración de la conciencia podrían provocar la salida de las endorfinas de la pituitaria y su paso a la sangre, encontrando que en efecto era lo que sucedía, y en sus estudios posteriores pudo descubrir que el fenómeno podía ser producido por distintos factores: situaciones de estrés, por ej., carrera de larga duración, acupuntura, relación sexual, baile, cierto tipo de música (lo comprobó, por ejemplo, con el rock, con tambores, maraca, etc.).

Es decir, hoy en día hay mayor disposición de los científicos para acercarse a la consideración de esos otros sistemas médicos, llamados hoy “medicinas alternativas”, como la homeopatía, la medicina china, la acupuntura, la medicina natural, la medicina taoísta, la medicina chamánica, la de los

3 Henry James, “Circulating opioids: Possible physiological roles in central nervous function,” *Neuroscience, and Biobehavioural Review*, vol. 6 (1982).

curanderos y curanderas, o la del culto a María Lionza, o la de la santería, o del candomblé, etc...

Vamos a hablar un poco ahora de la condición de nuestro país, Venezuela, dentro del contexto universal de representaciones del cuerpo, de la salud y la enfermedad y en el contexto de la curación...

Como sabemos, Venezuela tiene una larga historia de varios millares de años, todavía poco conocida a causa de la alienación histórico-cultural que hemos sufrido durante los últimos 500 años, y porque tenemos pocos investigadores dedicados al estudio de todo este pasado, ya que nos faltan arqueólogos; pero cada vez que trabajan estos, siempre nuestra historia se extiende más hacia atrás, y se logra conocer un poco más de las sociedades que nos precedieron hace 1.000, 5.000, 10.000 o 20.000 años... En el estado Falcón tienen la suerte de haber tenido un gran científico humanista, como el profesor José María Cruxent, que ha logrado llevar la historia de Falcón (y por ende de Venezuela y del continente americano) hacia unos 15.000 años atrás; todos los estados venezolanos no tienen esta suerte.

Esas sociedades que nos precedieron y que hemos llamado erróneamente durante mucho tiempo, siguiendo en esto a los historiadores hispanizantes : “sociedades prehispánicas”, vivieron un cambio drástico en su panorama de salud-enfermedad a la llegada de los europeos. En nuestro continente, en efecto, por las condiciones ambientales y socioculturales diferentes de los seres humanos que aquí vivían, el cuadro de las enfermedades era muy diferente: Se sufría sobre todo de enfermedades intestinales e infecciosas, que se conocían y para las cuales esas sociedades tenían sus terapias adaptadas a las mismas. Pero los europeos trajeron consigo otras enfermedades, contra las cuales no estaban inmunizadas las poblaciones autóctonas: enfermedades virales y bac-



teriales, desarrolladas en Asia y Europa por el contacto permanente con los animales domésticos, especialmente el ganado bovino, el ovino, el caprino, el caballar, y las granjas de gallinas... mientras que en América había muy pocos animales domésticos y estaban confinados a ciertas zonas nada más: unos camélidos, pequeños mamíferos como los curíes, pavos y paujies.

Los europeos trajeron consigo la difteria, el sarampión, la viruela, el tifo, el cólera, que se manifestaban a través de grandes epidemias, de las cuales tenemos noticias desde la época de los romanos, pero contra las cuales ya una gran parte de las poblaciones euroasiáticas estaban inmunizadas, mientras que no lo estaban los indoamericanos. Y cuando se trajeron grandes contingentes de esclavos africanos, vinieron otras enfermedades más, como la malaria, por ejemplo. Esto causó una reducción demográfica drástica: según unos cálculos, cincuenta años después de la llegada de Cristóbal Colón ya un 92% de las poblaciones indígenas habían sido reducidas en grandes zonas del territorio americano. Los aztecas, los caribes, pueblos que presentaron inmediatamente resistencia sistemática a esa invasión europea, abandonaron la resistencia porque la viruela, el sarampión y las distintas epidemias de gripe terminaron con sus guerreros... Como no conocían esas enfermedades, no habían aprendido a curarlas, y las mismas no entraban dentro de sus representaciones de la enfermedad.

Contra las enfermedades típicas de los territorios americanos habían desarrollado en todas partes la medicina chamánica, de chamanes, piaches, mojanos, etc..., con variantes locales. Hoy las poblaciones indígenas se han inmunizado a fuerza de epidemias, y han logrado reproducirse más y más, de modo que tenemos nuevamente grandes cantidades de indígenas en varias regiones americanas, especialmente en América Latina. Donde han logrado desarrollar terapias más acordes con su nuevo cuadro patológico, aunque conservando



también lo esencial de sus propias representaciones de la enfermedad, es decir: incorporando sin cesar nuevas categorías teóricas y nuevas terapias, dentro de una gran creatividad. De vez en cuando, sin embargo, hay todavía epidemias que salen del mundo criollo donde ya no tienen efecto letal, para matar a grandes grupos de indígenas cuyas comunidades están aisladas, como sucedió hace unos años con los Yanomami, a quienes genetistas del norte, dirigidos por el antropólogo Chagnon, les inyectaron incluso el virus del sarampión para “estudiar” la reacción de este grupo humano que había quedado aislado del contacto con criollos y por consiguiente de este tipo de enfermedad... Hubo un gran escándalo al respecto, que fue conocido sobre todo por los antropólogos a nivel mundial y por algunos políticos de nuestro país, sin que esto afectara emotivamente la población en general, ni trajera ningún castigo a tales “científicos”...

Venezuela tiene hoy una población que se vino formando a partir de varios grupos humanos como las etnias indígenas, de las cuales tenemos todavía en el siglo XXI más de 34 con sus lenguas –lo que muestra la gran e increíble resistencia cultural que desarrollaron en el curso de la colonia y posteriormente–, lenguas reconocidas por nuestra Constitución Bolivariana; otros grupos más, que han perdido recientemente sus idiomas (en total: 44 grupos indígenas); y de otros grupos humanos procedentes de otras regiones de la Tierra.

Nos hablaban antes los historiadores de nuestros indígenas como del pasado: habrían desaparecido sus culturas con la llegada de los españoles, de modo que pensaban la sociedad criolla como totalmente hispanizante, lo que no correspondía en absoluto a la realidad: Si sabemos observar lo que todavía sucede en nuestro país, los indígenas se han venido incorporando a la sociedad criolla todo el tiempo, gran parte de nuestra población es descendiente de ellos, en todas las épocas: tenemos alumnos y alumnas en la ULA cuya madre



es indígena, o una abuela, o un abuelo, solo que antes no lo confesaban por “vergüenza cultural” aprendida e infelizmente asimilada... Hoy reconocen su origen con mayor facilidad gracias a que estamos aprendiendo ahora a pensar nuevamente nuestro país...

La población venida de distintas regiones de África o, posteriormente, de las Antillas, ha aportado también sus genes y su cultura a nuestra población criolla, lo mismo hicieron los europeos (españoles con sus influencias árabes, los canarios, portugueses, italianos...), los chinos, los japoneses y, recientemente, los indígenas y criollos que nos han llegado desde varios otros países latinoamericanos, especialmente Colombia, Bolivia, Ecuador, entre otros.

Es una situación muy compleja, que por primera vez se logró expresar oficialmente en nuestra Constitución Bolivariana, durante la Constituyente de 1999, reconociendo en ella a Venezuela como un país multiétnico y pluricultural, después de muchas polémicas que se engendraron durante la Constituyente, en las cuales participamos indígenas y algunos antropólogos. Es decir: estamos frente a una sociedad de una enorme complejidad, y esta complejidad se manifiesta de modo muy especial a través de las múltiples representaciones que tiene nuestra población de la salud y la enfermedad, y del cuerpo humano...

Hay en efecto muchos sistemas terapéuticos en presencia, se desarrollaron primero en las zonas rurales, luego en las ciudades. En contacto con la medicina europea medieval y posteriormente con la occidental, se han venido re-estructurando a través de los siglos. El chamanismo, por ejemplo, que no es solo parte de un sistema médico indígena, sino que es todo un sistema de relación con el mundo de los vivos, de los muertos, de los espíritus, de los dioses, con la naturaleza (selvas, bosques, ríos, lagunas, cerros y sus habitantes de toda clase), y un sistema de mediación entre los seres humanos y todos los demás seres.



Es esencialmente dinámico, capaz de absorber muy fácilmente todas las representaciones e ideas que le llegan de fuera: los chamanes yanomami dicen, por ejemplo, que ellos incorporan también el “hekura” del Dios cristiano, porque aumenta su poder curativo...

De modo que hoy los chamanes de todas partes –lo mismo que las sacerdotisas y médiums del culto terapéutico de María Lionza, culto que heredó esta capacidad integrativa del chamanismo–, ellos cuentan también con los instrumentos y la farmacopea de la medicina occidental, solo que re-interpretan estos a través de su propio sistema de representaciones, así como hace también el culto de María Lionza, el cual ha venido incorporando sobre todo en los últimos treinta años, una cantidad de otros cultos terapéuticos y de representaciones de la enfermedad, con sus rituales de curación y sus farmacopeas provenientes tanto de los chamanes y curanderos rurales –cuyos sistemas son ya re-estructuraciones en sí muy complejas–, como de los cultos terapéuticos de origen afro, como la santería, el candomblé, el vodú, los dioses africanos o afroamericanos; incorporan igualmente las representaciones y la farmacopea de la medicina occidental, o la filosofía budista o taoísta, o los santos y vírgenes católicos... o pseudo-católicos, porque se los ha apropiado el pueblo, como, por ejemplo, José Gregorio Hernández. Todo depende del tipo de pacientes que vienen a la consulta.

En mi libro *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*⁴, he procurado mostrar cómo se puede reconstruir, a través de esta gran riqueza cultural heredada en parte y producida creativamente en otra gran parte por nuestra población, un



4 Jacqueline Clarac de Briceño, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1992).

lenguaje no solo médico, sino también social y político, que procura sintetizar nuestra difícil y complicada historia a través de sus representaciones de un panteón de dioses-curanderos que provienen no solo de América sino del mundo entero, en una conmovedora búsqueda de síntesis que se apoya en una sabiduría ancestral.

Necesitamos entonces una política de salud que pueda estar a la altura de este lenguaje de nuestra población, una política de salud que nos permita una ejecución más y más efectiva dentro de este complicado marco terapéutico. Significa un verdadero reto para los que tienen la responsabilidad de esta política, ha de ser necesariamente una política intercultural, que debe incluir una formación distinta de los médicos en nuestras facultades de medicina, médicos que no sean solamente técnicos de conocimientos occidentales, sino que se impregnen de humanismo y que conozcan mejor la historia de nuestra formación sociocultural del pasado y de hoy, médicos conocedores de esta rica pluriculturalidad que es la nuestra, y de sus implicaciones.

Este cambio se necesita hoy no solo en nuestro país y en nuestra América Latina, sino en el mundo entero...



BIBLIOGRAFÍA

- Clarac de Briceño, Jacqueline. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1992.
- James, L. Henry. "Circulating opioids: Possible physiological roles in central nervous function." *Neuroscience, and Biobehavioural Review*, vol. 6 (1982).
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. París, Francia: Plon, 1961.



red.antropologiasdelsur.org.ve



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

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 2023.

Publicada en el Repositorio Institucional SABERULA
Universidad de Los Andes – Venezuela

www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve