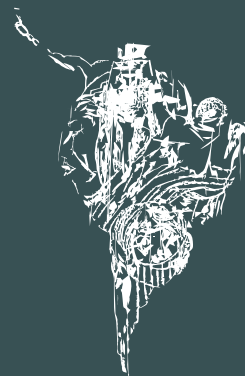




Depósito Legal: ME2018000135 / ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000004193370853

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. N° 5, Años 5-6
2021-2022

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

Directora

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

Comité Editorial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comité de Asesores/as

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

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

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

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

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

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

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

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

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

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

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

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

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

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

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

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

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

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. N° 5, Año 5-6
2021-2022



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

Comité de Arbitraje

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

DEPÓSITOS DE LEY:

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

PORTADA:

Pintaderas panare. Logo Sistema Nacional Culturas Populares (Annie Vásquez Ramírez)

Traducción al francés: Cristina Briceño, Emanuel Valera
Traducción al portugués: GEAC - Máquina Crísica, Julimar Mora
Traducción al inglés: Janise Hurtig, Fidel Rodríguez

Contacto institucional:

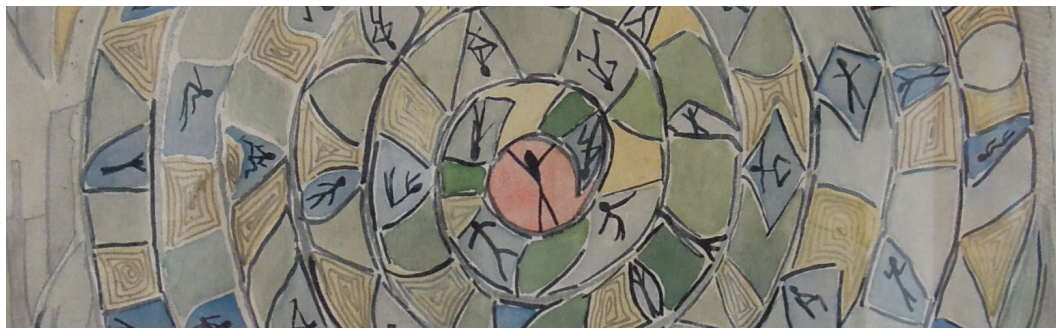
Dirección institucional: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA).
Contactos: Teléfonos: +58-416-671.67.16 / +58-426-557.77.94.
Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com
Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes>
Redes sociales 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

- Los retos de la antropología “en tiempos de revolución”,
o “la práctica de la toma de consciencia” de la Antropología del Sur 13
CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE

ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

- Observatorio Arqueoastronómico
Los Santos-El Mestizo, estado Falcón, Venezuela: un museo a cielo abierto 43
MORÓN, CAMILO

Visibilidad estadística del derecho a la educación universitaria de los/as
estudiantes indígenas UNELLEZ 81

RODRÍGUEZ VERGARA, MARÍA AUXILIADORA

Imaginarios y representaciones en torno al riesgo, amenazas
y desastres en Zapara y El Consejo de Ciruma-Edo. Zulia:
una perspectiva comparada 117

GARCÍA DELGADO, JULIO; LÓPEZ POLANCO, JOEL Y PIÑA REYES, ÁNGEL

Lo indeleble en la identidad gráfica venezolana 153

VÁSQUEZ RAMÍREZ, ANNIE

El ciberfeminismo: un feminismo incierto
en la web y la propuesta de la “Chola Bocona” 181

MARTENS RAMÍREZ, RAQUEL





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.

FOTO PÁG. 9: Petroglifos de Barinas. Foto: Annel Mejías Guiza

FOTO PÁG. 11: Petroglifos de Barinas. Foto: Annel Mejías Guiza

Dossier

Municipio Antonio José de Sucre
**Piedra la
Serpiente**
Cuidemos los vestigios
Arqueológicos,
son Patrimonio cultural
de nuestro municipio
ruta ARQUEOLÓGICA

Insurgentes

InsURGentes

FOTO PÁG. 13: Entrevista por la Televisora Comunitaria Tatuy TV a la profesora Jacqueline Clarac de Briceño.



LOS RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA “EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN”, O “LA PRÁCTICA DE LA TOMA DE CONSCIENCIA” DE LA ANTROPOLOGÍA DEL SUR

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE

Departamento de Antropología y Sociología, Facultad de Humanidades y Educación,
Universidad de Los Andes / Red de Antropologías del Sur
Mérida, Venezuela



Resumen

Se trata de mostrar lo que puede hacer la antropología en una sociedad en pleno proceso de cambio revolucionario, como es el caso de Venezuela en la actualidad, y provocar, con base en una experiencia vivida hoy en un país real, la discusión acerca de las potencialidades de nuestra disciplina todavía desconocidas o no suficientemente puestas en práctica. La “antropología en tiempos de revolución” es definitivamente una “antropología del Sur”, conscientemente comprometida y lista para toda clase de



desafíos. En este caso se trata de la antropología frente al “desafío” de la construcción del “Socialismo del siglo XXI”, programa propuesto a su país por el presidente Hugo Chávez Frías, programa que contempla la construcción de un “socialismo a la venezolana”, dentro de una sociedad que ha vivido y sigue viviendo terribles conflictos en contra del proceso humanitario emprendido desde 1999. En el presente artículo se mostrará en qué pueden colaborar antropólogos y antropólogas en una sociedad que se está reconstruyendo y en la cual se trabaja sin cesar para lograr crear o re-crearlo todo, en una sociedad que procura deslastrarse de su situación colonial de cinco siglos, y en la cual la primera disyuntiva fue: ¿trabajar con el proceso (es decir, ser actor en los acontecimientos)? o ¿permanecer fuera totalmente (es decir, ser un simple espectador de los acontecimientos y de su historia)? Se procurará mostrar qué estrategias pueden utilizarse en nuestra disciplina para estar al día con el proceso y serle útil, al mismo tiempo que ser antropológicamente útil también a otras regiones americanas interesadas en las búsquedas, fallas y logros venezolanos, y en la construcción de la “antropología del Sur”, dentro de esta “utopía” venezolana que vivimos actualmente [utilizo el término en el sentido que le da Esteban Krotz (2002) en su obra *La otredad cultural entre utopía y ciencia*].

PALABRAS CLAVE: Antropología en tiempo de revolución, Antropología del Sur, compromiso social, Venezuela.

LES ENJEUX DE L'ANTHROPOLOGIE " EN TEMPS DE RÉVOLUTION ", OU " LA PRATIQUE DE LA CONSCIENCE " DE L'ANTHROPOLOGIE DU SUD

Résumé

Il s'agit de montrer ce que l'anthropologie peut faire dans une société en plein processus de changement révolutionnaire, comme c'est le cas aujourd'hui du Venezuela,

et de susciter, à partir d'une expérience vécue aujourd'hui dans un pays réel, la discussion sur les potentialités de notre discipline encore méconnue ou insuffisamment mise en pratique. "L'anthropologie en temps de révolution" est bien une "anthropologie du Sud", consciemment engagée et prête à relever toutes sortes de défis. Dans ce cas, il s'agit d'une anthropologie confrontée au "défi" de la construction du "socialisme du XX^e siècle", un programme proposé à son pays par le président Hugo Chávez Frías, un programme qui envisage la construction d'un "socialisme à la vénézuélienne", dans le cadre d'une société qui a connu et continue de vivre de terribles conflits contre le processus humanitaire engagé depuis 1999. Cet article montrera comment les anthropologues peuvent collaborer dans une société qui se reconstruit et dans laquelle on travaille sans cesse pour parvenir à créer ou recréer tout, dans une société qui cherche à se libérer de sa situation coloniale de cinq siècles, et dans laquelle le premier dilemme était: travailler avec le processus (c'est-à-dire être acteur des événements)? Ou rester entièrement à l'extérieur (c'est-à-dire être un simple spectateur des événements et de leur histoire)? On tentera de montrer quelles stratégies peuvent être utilisées dans notre discipline pour être à jour avec le processus et être utiles, en même temps qu'elles soient également utiles du point de vue anthropologique à d'autres régions américaines intéressées par les recherches, les échecs et les réalisations vénézuéliennes, et dans la construction de "l'anthropologie du Sud", au sein de cette "utopie" vénézuélienne dans laquelle nous vivons actuellement [j'utilise le terme dans le sens que lui donne Esteban Krotz (2002) dans son ouvrage *L'altérité culturelle entre utopie et science*].

MOTS CLÉS : Anthropologie en temps de révolution, Anthropologie du Sud, engagement social, Venezuela.



OS DESAFIOS DE UMA ANTROPOLOGIA EM TEMPOS DE REVOLUÇÃO, OU A PRÁTICA DA TOMADA DE CONSCIÊNCIA DA ANTROPOLOGIA DO SUL

Resumo

Trata-se de mostrar do que é capaz a antropologia em uma sociedade em pleno processo de mudança revolucionária, como é atualmente o caso da Venezuela, e estimular, a partir da experiência hoje vivida em um país real, a discussão em torno de certas potencialidades de nossa disciplina que são ainda desconhecidas ou pouco praticadas. A “antropologia em tempos de revolução” é definitivamente uma “antropologia do Sul”, conscientemente comprometida e preparada para toda a sorte de desafios. Neste caso, trata-se da antropologia confrontada com o desafio da construção do “Socialismo do Século XXI”, programa que o presidente Hugo Chávez Frías propôs ao seu país e que contempla a construção de um “socialismo à venezuelana”, dentro de uma sociedade que viveu e continua vivendo terríveis conflitos contra o processo humanitário empreendido a partir de 1999. O presente artigo indica qual poderia ser a colaboração das antropólogas e antropólogos em uma sociedade que se está reconstruindo e na qual se trabalha sem cessar a fim de criar ou recriar tudo; uma sociedade de procura desvencilhar-se de sua situação colonial de cinco séculos e na qual a primeira disjuntiva define-se do seguinte modo: trabalhar com o processo (ou seja, ser ator dos acontecimentos) ou permanecer do lado de fora (ou seja, ser um simples espectador dos acontecimentos e de sua história)? Procurarei demonstrar quais estratégias podem ser utilizada a partir de nossa disciplina para estar em sintonia com o processo e ser úteis ao seu desenvolvimento, ao mesmo tempo em que somos antropologicamente úteis a outras regiões americanas interessadas nas buscas, falhas e êxitos venezuelanos, bem como na construção da “antropologia do Sul” dentro dessa “utopia” venezue-



lana que atualmente vivemos (utilizo o termo no sentido que lhe atribui Esteban Krotz em sua obra *La otredad cultural entre utopía y ciencia*).

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia em tempo de revolução, Antropologia do Sul, compromisso social, Venezuela.

THE CHALLENGES OF ANTHROPOLOGY “IN REVOLUTIONARY TIMES” OR “THE PRACTICE OF AWARENESS” OF THE ANTHROPOLOGY OF THE SOUTH

Abstract

The aim is to explain what anthropology can do in a society undergoing a process of revolutionary change, as is the case of Venezuela today, and to provoke, based on an experience lived today in a real country, a discussion about the potentialities of our discipline that are still unknown or not sufficiently put into practice. “Anthropology in times of revolution” is an “anthropology of the South”, consciously committed and ready for all kinds of challenges. In this case, it is anthropology facing the “challenge” of the construction of the “Socialism of the XXI Century”, a program proposed to his country by President Hugo Chávez Frías. This program contemplates the construction of a “Venezuelan-style socialism”, within a society that has lived and continues to live terrible conflicts against the humanitarian process undertaken since 1999. This article will show how anthropologists can collaborate in a society that is being reconstructed and in which work is being done incessantly to create or re-create everything, in a society that is trying to free itself from its five-century colonial situation, and in which the first dilemma was: to work with the process (that is, to be an actor in the events) or to remain outside (that is, to be a simple spectator of the events and their history). We will try to show what strategies can be used in our discipline to keep up with the process and be useful to it, at the same time as being anthropologically



useful also to other American regions interested in the Venezuelan searches, failures and achievements, and in the construction of the “anthropology of the South”, within this Venezuelan “utopia” we are currently living [I use the term in the sense given by Esteban Krotz (2002) in his work *La otredad cultural entre utopía y ciencia*].

KEYWORDS: Anthropology in times of revolution, Southern Anthropology, social commitment, Venezuela.



En 1993 participé en México, en el seno del Congreso Mundial de Antropología y Etnología, en un simposio organizado por el profesor Esteban Krotz (de la Universidad de Yucatán) sobre las “antropologías del Sur”, simposio de gran interés, que tuvo continuidad en otros eventos americanos, uno de los cuales fue nuestro I Congreso Nacional de Antropología, realizado en el seno de la Universidad de Los Andes (ULA), en Mérida, en 1998, y en el cual tuvimos un interesante debate a través del simposio “El futuro de la antropología en Venezuela”, en el cual participó Esteban Krotz como invitado principal (ver Meneses, Clarac de Briceño y Gordones 1999).

El presente trabajo¹ pretende ser un pequeño aporte a esta importante discusión llevada en nuestra América Latina desde la década de los noventa del siglo XX, aprovechando una situación sociocultural e histórica muy interesante: el proceso revolucionario vivido por Venezuela desde 1999, un proceso sentido desde una perspectiva netamente latinoamericana, con sus momentos caóticos y sus momentos de gloria.

1 Este artículo inédito fue escrito en el año 2011, antes del fallecimiento del presidente Hugo Chávez.

Dividiré la presente exposición en tres partes:

1. La antropología en Venezuela antes de 1998 y la necesidad del compromiso que sentíamos los jóvenes antropólogos de entonces.
2. La antropología durante el actual proceso revolucionario, sus aportes, sus dificultades, sus obstáculos.
3. La antropología en los desafíos de una sociedad socialista en construcción en el siglo XXI: lo que puede aportar una “antropología del Sur”, su diferencia principal con la antropología del Norte.

1. LA ANTROPOLOGÍA EN VENEZUELA ANTES DE 1998, Y LA NECESIDAD DEL COMPROMISO

Recuerdo que cuando estudiaba antropología en la Universidad Central de Venezuela (UCV), en la década de los años sesenta del siglo XX, leíamos mucho a los mexicanos, especialmente Bonfil Batalla, y nos interesaba esa idea de ellos según la cual *“la antropología había de ser comprometida”*. Vivíamos en una aparente democracia, y los que entre nosotros iban al campo a investigar se pudieron dar cuenta muy pronto de la necesidad real de dicho “compromiso” y de lo que costaba adquirirlo. En efecto, mientras tanto uno se quedaba tranquilo a trabajar en el seno de una universidad, o en algún programa de un ministerio (especialmente aquellos programas que surgieron con los famosos, mal concebidos y mal logrados proyectos “de desarrollo”, elaborados a partir del proyecto de “dinámica cultural del cambio” que hizo Malinowski para África, y un desarrollo socioeconómico basado en el modelo del sociólogo argentino Gino Germani y el economista norteamericano W.W. Rostow, entre otros); si se optaba por esta opción, no tenían que comprometerse realmente sino con



un gobierno que les pedía simplemente la aplicación acrítica de teorías sociológicas y socioeconómicas, pero no era un compromiso con el pueblo venezolano, totalmente ajeno a esos programas de “desarrollo” que se elaboraban para él sin consultarle, desde arriba, dentro de una concepción sociocultural todavía muy evolucionista unilineal, en la cual los indígenas, los campesinos, la gente de los barrios pobres eran subhumanos, incapaces de pensar por sí mismos la forma de “desarrollarse”, sobre todo que se trataba de quemar etapas para lograr hacer de ellos ciudadanos occidentales industrializados, como en la “civilización superior” de los evolucionistas, programas que se aplicaban caóticamente a sociedades como las nuestras en América Latina, de tanta heterogeneidad cultural, de tantas raíces indígenas diferentes y de tantas raíces africanas además de europeas y otras...



Pero cuando uno iba de verdad al campo, sin modelo preconcebido, que conocía de cerca a indígenas, a campesinos y gente de los barrios, y que uno deseaba ayudarlos a resolver sus problemas más inmediatos, debía enfrentar a un gobierno capitalista, poco interesado realmente en desarrollar a nadie, ni de educar a nadie, sino de mantenernos todos ocupados en sus programas, algunos para sufrirlos pasivamente, otros para aplicarlos pasivamente y sin crítica, ya que se perseguía al científico social con ganas de compromisos que no se le pedían... Unos de los casos más famosos en la historia de la antropología venezolana fueron los de la invasión de las tierras yekuana del Amazonas, durante el primer gobierno de Rafael Caldera (década de los setenta) con los proyectos de Codesur (Conquista del Sur), en los cuales se iba a utilizar a los “pieds-noirs” salidos de Argelia e importados a Venezuela para “poblar y desarrollar la tierra amazónica” en zonas pertenecientes tradicionalmente a los indígenas Yekuana, o la invasión caraqueña de tierras amazónicas pertene-

cientes a grupos Piaroa (Wottuja) (años 1984-1985); o el caso de la matanza organizada de Guahibos playeros del Arauca por terratenientes colombianos y venezolanos unidos (principios de la década de los setenta del siglo XX); o el despido masivo de obreros del petróleo en la región zuliana, a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, porque se estaba automatizando la extracción petrolera del Lago de Maracaibo y de toda esa zona zuliana, y se les obligaba a “renunciar voluntariamente” bajo presión y engaño; o la matanza “científica” de Yanomami por un antropólogo y un genetista norteros “comprometidos con su ciencia”, pero no con los Yanomami (década de los ochenta); o la matanza a lo largo de los años de los mismos Yanomami por los garimpeiros (mineros); o el deporte permanente en los llanos de Apure de la “caza de indios” (indígenas Pumé e Hiwi, antes llamados Cuivas y Yaruros) por ganaderos criollos; o el constante lavado de cerebro (durante varias décadas) hecho por las Nuevas Tribus a nuestros grupos indígenas; o la compra de tierras bajo engaño a los campesinos merideños y del sur del Lago de Maracaibo (década de los ochenta del siglo pasado), para agrandar haciendas o para urbanizar; o podemos nombrar la importación ilegal de mano de obra colombiana para ser explotada por ganaderos criollos en esa misma década y la siguiente; o la masiva matanza de pobres de los barrios caraqueños cuando “bajaron de los cerros” en 1989 (iniciando así la primera revuelta a nivel mundial contra el neoliberalismo) y que fueron masacrados por el ejército enviado por Carlos Andrés Pérez para “reprimir esa revuelta como fuera”; o la instalación de minas de carbón en tierras Bari y Yukpa de la Sierra de Perijá en contra de su voluntad, en los años del segundo gobierno de Caldera (década de los noventa, problema todavía sin resolver a causa de los contratos internacionales existentes); o podemos nombrar la “apertura” de la explotación del petróleo por ese mismo





gobierno, con lo cual se vino destruyendo el Delta del Orinoco y del mismo modo la cultura Warao que vivía en los caños del Delta, hoy contaminados; o la destrucción impune del patrimonio arqueológico de la nación venezolana, y la persecución de aquellos antropólogos/as que querían impedirla (bajo el gobierno de Jaime Lusinchi muy especialmente, el presidente más corrupto de la historia de Venezuela), también a finales de los años ochenta del siglo XX, etc. Se perseguía a los antropólogos que reclamaban por esos hechos, se los castigaba echándoles de su trabajo y calumniándolos por televisión y en la prensa, especialmente el canal RCTV de Marcel Granier, el mismo que tuvo (junto con Globovisión) un rol tan nefasto desde el año 2000 al 2006, que participó muy activamente en la planificación del golpe de 2002, del paro petrolero que siguió y de todas las “guarimbas”. Uno se debía quedar callado para dar la impresión que todo estaba bien en Venezuela: un paraíso... En México se llamaba esto “guardar la pantalla”...

Es una historia muy larga y compleja, que empezó en realidad mucho antes, desde la llegada de los españoles a estas tierras, y que es muy desconocida por los venezolanos, ya que los historiadores se han guardado muy bien de hablar de ella en sus libros de “historia”, mientras que las tesis de estudiantes y los trabajos de ascenso de algunos antropólogos al respecto se conservan en bibliotecas universitarias, pero se publicaron en muy poca cantidad y solo los especialistas tenían en general la oportunidad de leer tales trabajos.

A esta historia de hechos lamentables debemos agregar la permanente imposición a la población de la “vergüenza cultural” y el fomento de la alienación cultural por la oligarquía, los gobernantes e historiadores, y –lo más triste e importante– por las Escuelas de Educación, de modo que los docentes han ayudado (la mayoría de las veces inconscientemente, por ser ellos mismos también víctimas de esa mal formación en las Escuelas de Educación del país)

a la reproducción de esa alienación y de esa vergüenza, generación tras generación, lo que tanto mal ha hecho a Venezuela, especialmente a nivel de su clase media (pues a nivel de la oligarquía se entiende que hayan defendido siempre sus intereses y que se hayan identificado siempre con la cultura occidental y su jerarquía, así como se entiende a nivel de los excluidos, ya que no les llegaban los programas de enseñanza, así que escaparon generalmente a la alienación cultural).

Nos cansamos de denunciar esto en esa etapa, a través de charlas en la universidad (no se podían hacer en la televisión), de artículos en revistas y – raramente– en la prensa; también a través de nuestros libros. Procurábamos compensar esta situación de largo raigambre con seminarios para docentes de la escuela básica (especialmente en Mérida), y con la oferta de programas especiales a la Escuela de Educación de la Universidad de Los Andes (ULA), pero dicha oferta siempre fue rechazada, pues los antropólogos que trabajábamos de este modo éramos vistos como subversivos.



2. LA ANTROPOLOGÍA A PARTIR DE 1998: LA POSIBILIDAD DE HACER YA UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA, A PESAR DEL MARCO CONTRAUTÓPICO

Se debe decir que, por lo que sabíamos en antropología de la situación “real” del país, por haber hecho mucho trabajo de campo en todas partes, algunos comprendimos desde 1989 (con el “Caracazo” y el holocausto que siguió) y desde 1992 (con el intento de golpe de Chávez y otros jóvenes oficiales, apoyados por la población en general) las consecuencias psicosocioculturales de estos dos hechos. En mi caso, pude observarlas incluso en los rituales marialionceros, entre esa fecha (1992 y 1998). Por lo observado en la población,



entonces, se podía prever que venían cambios importantes, se podían incluso anunciar en algunos casos, como sucedió en 1995 (seminario de CEPAL/Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina, ULA, Mérida), aunque fue solo en la mesa de antropología donde se trató el tema de este modo; en las otras mesas en las cuales hablaron historiadores, sociólogos y economistas, ninguno supo prever los acontecimientos políticos posteriores, casi inmediatos, encerrados como estaban todos en sus esquemas teóricos norteros acerca de la democracia, las crisis, la sociedad civil y la falta de líderes en esta. De modo que los antropólogos, que habíamos trabajado todos esos años en la población tanto a nivel rural como urbano, es decir, aquellos antropólogos que habían sido investigadores de verdad y no sólo de libros, sabíamos que Hugo Chávez Frías, una vez que se lanzaría como candidato, iba a ganar en diciembre de 1998 las elecciones presidenciales, a pesar de toda la demonización que la derecha y la iglesia hicieron de él durante la campaña electoral.

A partir de ese momento, surgió en la antropología venezolana la misma división que se produjo en la clase media alta y baja: unos apoyaron inmediatamente el nuevo proceso en marcha a partir de 1999, proceso que muy pronto se iba a declarar “revolucionario”, mientras que otros (en general, los que hacían antropología encerrados en las universidades del país) se declararon contra el proceso, apoyando todas las iniciativas de la extrema derecha (asesorada por la CIA) para tumbar a Chávez. Pero como ni la derecha, ni la CIA, ni los antiguos “intelectuales” de izquierda, ni esos antropólogos conocían realmente al país –y se iba a poder observar bien pronto que ellos todos vivían en un país virtual, lo que sería una señal de esquizofrenia colectiva, si creemos a George Devereux (1973)–, todas esas estrategias (que costaron tanto dinero a los estadounidenses) fracasaron estrepitosamente con una realmente asombrosa regularidad,

que provocó mucha hilaridad y chistes en la población (se parecía al popular cuento venezolano del “gallo pelón”...). Es que la nueva manía posmoderna, importada a Venezuela por los “intelectuales” (entre los cuales la mayoría de los antropólogos de la Escuela de Antropología de la UCV en Caracas) de no creer en la realidad objetiva, de guardar “una distancia irónica” frente a la pobreza, creencias que se revelaban paradójicas a cada rato, pero esto no les importaba y por eso mismo de que no existe la realidad (menos la de las torres de Nueva York, la del atentado contra el metro de Londres y la necesidad de tumbar a Chávez) los hizo presa fácil para las manipulaciones de los medios de comunicación, les quitó toda capacidad para analizar los hechos, para relacionarlos con otros, del pasado y del presente; es decir, para comprender lo que estaba sucediendo realmente en el país, lo que siempre ocultaban, disfrazándolo con la ayuda de los medios de comunicación.

Especialmente entre abril de 2002 (año del golpe contra Chávez) y agosto de 2004 (referéndum para procurar tumbar a Chávez), se vivió una situación de verdadera guerra mediática y de calles, que afectó a las familias (las cuales se dividieron también en la clase media, provocando incluso divorcios de parejas por pertenecer a bandos políticos contrarios); una guerra en la cual se jugó peligrosamente con la figura del “enemigo”, un enemigo arquetipal, “zambo”, lo que revivió todo el racismo reprimido en la población criolla, un enemigo que se retrató como un dictador cruel, que había que destruir, en un impulso de destrucción pública del padre, y para regresar “al paraíso materno perdido de la cuarta república”, como escribió recientemente uno de nuestros tesisas de la maestría en etnología (Cabrera Alcalá 2006), regresar sobre todo al control gerencial neocapitalista de Pdvsa, la empresa venezolana del petróleo que salió por fin (en 2003) de manos de las compañías transnacionales de las cuales



sus gerentes nacionales eran títeres demasiado bien pagados y corruptos.

Todo esto ocurre, porque fueron sabiamente manipulados la paranoia y los instintos de muerte de la burguesía venezolana (casi toda de reciente origen extranjero, de modo que sus marchas sorprendían a los pobres, por la cantidad de “ricos catires” que la componían, cuya violencia sorprendía porque la televisión no nos había acostumbrado a ver violentos catires sino morenos). Esto se generó debido a un ensayo de manipulación mediática extrema que no se ha visto llegar hasta este punto en ninguna otra parte del mundo (aunque ya había habido algunos pequeños ensayos venezolanos al respecto, en 1985 y en 1991, como se pudo analizar al hacer un estudio retrospectivo de los programas televisivos, radiales y de prensa de los años anteriores, en relación especialmente con el caso “Zingg-Piaroa” del Amazonas y el caso de los “satánicos” de Mérida). Lo curioso e incomprensible fue cómo, a pesar de toda esa libertad que se les dio a dichos medios, denunciaban permanentemente al presidente como un tirano, como un dictador (siguen denunciándolo todavía como tal), y sus fieles televidentes nunca se dieron cuenta (incluso los exintelectuales, entre los cuales hay muchos antropólogos) de la paradoja que había en esto; pero en el mundo postmoderno la paradoja es algo común y ayuda a resolver, por lo menos a nivel teórico y emotivo, todas las situaciones molestosas.

Fueron años difíciles, bastante caóticos, de 2000 a 2004 particularmente, en los cuales se procuraba construir algo nuevo en medio de grandes intentos permanentes de destrucción y de ataques televisivos, radiales, universitarios y familiares... Esto pudo suceder porque nunca hubo una oposición organizada con base en un ideal y ella nunca tuvo un líder sino muchas individualidades con máscara de líder, que se peleaban entre sí por manejar el dinero recibido de los EE UU, por la obtención del poder, y que estaban unidos por un solo



proyecto: tumbar al presidente Chávez... aunque les unía también, sin que lo supieran, una nostalgia: la de sus paradigmas perdidos, y una angustia: la de tener que adaptarse a nuevos paradigmas en contra de sus intereses particulares y de sus imágenes mentales.

Así que tuvimos que trabajar, los que trabajábamos a pesar de la situación, en un ambiente terriblemente desordenado, que se desarrolló como “*una forma de esquizofrenia recubierta de elementos histéricos improvisados*”, como escribió Devereux (1976), donde se empujaba radial y televisivamente a la población a la “desobediencia social” (una población que estaba acostumbrada “naturalmente” a ser desobediente socialmente, así que no entendía realmente de qué se trataba), y a temer los “círculos de terror” del presidente Chávez (los círculos bolivarianos) que iban, según los medios, a asaltar a todos los ricos y a los de clase media, de modo que estos se sintieron obligados a “protegerse” con murallas, rejas electrificadas, y se armaron para responder a dichos ataques, que nunca se dieron, por supuesto.

Mientras tanto, los antropólogos, que estábamos decididos a ayudar el proceso, empezamos a trabajar primero en la Constituyente durante todo el año 1999, especialmente en los puntos referentes a “indígenas”, “tenencia de la tierra”, “religión”, “educación”, “familia”, “derechos humanos”, “cultura” (hubo que pelear con diputados bien intencionados que querían llamar la cultura del pueblo “folklore”, por ejemplo, o con diputados evolucionistas y derechistas que no querían aceptar los derechos indígenas; o hubo que dar explicaciones acerca de la incongruencia de reconocer en la nueva constitución solo a “las cuatro grandes religiones”: católicos, cristianos evangélicos, judíos y musulmanes, como pedía la Iglesia católica). Las discusiones las tuvimos con los diputados constituyentes, con el pueblo (indígenas, campesinos, gente de los barrios,



con los estudiantes y entre algunos profesionales), y se logró entre toda una Constitución extraordinariamente buena, sobre todo en relación con las anteriores. En Mérida, por ejemplo, por la disposición del presidente a devolver a los indígenas sus derechos perdidos hace mucho tiempo o más recientemente, según los casos, trabajamos para que las comunidades indígenas merideñas, que habían perdido incluso el derecho a ser consideradas “indígenas” desde fines del siglo XIX, se incorporaran al proceso y empezaran a reclamar ellas también sus derechos, es decir, contribuimos a devolver a los indígenas de Mérida su visibilidad perdida, lo que causó asombro a todos los dirigentes criollos de Caracas, de Mérida, a los diputados de la Constituyente, a los ingenieros del Instituto Nacional de Estadística (INE)...



La historia y sus estereotipos empezaron a ser cuestionados, se dieron situaciones muy curiosas a causa de la ignorancia generalizada que había imperado hasta el momento: por ejemplo, cuando se hizo –a petición del presidente– un “censo verdadero” de la población indígena del país, tuvimos que criticar los resultados, porque no correspondían a la realidad, por lo menos en nuestra Cordillera de Mérida, ni correspondían a la realidad de otras zonas venezolanas que se encontraban en el mismo caso que Mérida, pues se había suprimido por decreto a muchas comunidades indígenas en el siglo XIX en varias oportunidades, pero muy especialmente en 1885 (Ley del 25 de mayo de 1885 sobre Resguardos Indígenas, o la Ley de Tierras Baldías y Ejidos del 11 de junio de 1911, que vino a rematar las anteriores, luego la del 19 de agosto de 1936, aún más explícita)... se les había quitado su “derecho a ser indígenas”, evidentemente por el interés que siempre tuvieron en sus tierras los criollos, por estar situadas dichas tierras en zonas más accesibles que las de la selva amazónica y más apetecibles que las de

la Península de la Guajira; de modo que con dichas leyes se asimilaba a la categoría de “ejidos” las tierras de “resguardos”, declarando “extinguidos” los indígenas implicados (aquellos cuyos descendientes están reclamando hoy sus derechos).

Cuando buscamos los resultados de dicho censo oficial, nos quedamos muy defraudados, pues no estaban reflejados ahí los indígenas de Mérida; por el contrario, había referencias a grupos minúsculos de “Timotocuicas” en varias ciudades del país. Era sorprendente, pues no hay grupo que tenga esta denominación, menos en la imaginación de cierto cronista del pasado y por la falta de investigación de ciertos historiadores y porque los primeros antropólogos repitieron también ese dato sin averiguarlo, y en las tiendas para turistas repiten también mecánicamente dicho nombre, a pesar de todo lo que hemos escrito ya al respecto. Era sorprendente, pues el gobierno había insistido en que había que escribir fielmente la denominación que daban las distintas comunidades de sí mismas, ¡pero ninguna de las verdaderas comunidades indígenas merideñas se encontró registrada en los resultados! Fuimos a reclamar al INE en Mérida, y después de averiguar lo que había sucedido, el ingeniero encargado nos confesó que los indígenas habían efectivamente dado sus nombres (Kinaroes, Mukujumbu, Casés, Timote, Guazábara, etc...), pero que cuando se vino a analizar los datos **no** se encontró en la clasificación hecha por Caracas de dichos nombres, sino solo el de “Timotocuicas”, así que la población indígena de Mérida fue registrada como “no habiendo informado”... En cuanto a esos “Timotocuicas”, que curiosamente habían salido en algunas encuestas censales en algunas ciudades fuera del ámbito andino, no supieron explicarnos los ingenieros este fenómeno, así que formulamos la hipótesis según la cual ciertos informantes se habían declarado indígenas en el censo por “mamadera



de gallo”, o por conseguir posibles beneficios y, como no sabían qué nombre darse, utilizaron el de Timotocuicas que habrían visto en las tiendas para turistas en el páramo o en el mercado de Mérida...

Se nos prometió en el INE corregir esta información, se nos pidió elaborar un instrumento, lo que hicimos, incluyendo categorías que no aparecían en el censo oficial (hecho sobre todo para indígenas de selvas, sabanas y llanos, de modo que agregamos referencias a ambientes de montaña, sobre todo que la tenencia de la tierra en estos ambientes andinos tiene características históricas, ecológicas y de concepción muy diferentes). Tomamos la comunidad de los Timote como comunidad-piloto, realizando el censo con el INE, de modo que ya fue agregada dicha comunidad a la lista oficial de los indígenas del país, pero faltan las demás comunidades que no han sido censadas aún. El INE aparentemente no ha tenido tiempo, o espera que esas otras comunidades reclamen ellas mismas por este censo y su derecho a aparecer entre los indígenas venezolanos. No lo habían hecho hasta ahora, porque, por haber sido excluidas de los pueblos indígenas de Venezuela durante un siglo, no han desarrollado la misma consciencia política que otros grupos (como los Wayuu, los Kariña, los Pemones, los Yekuana o los Piaroa) con los cuales han trabajado los antropólogos “indigenistas” durante cuarenta años. Pero ellos ya saben hoy que hace falta, porque sin el censo oficial no pueden dichas comunidades realizar la demarcación territorial que se les ha pedido a todos los indígenas del país para que les sean reconocidas sus tierras colectivas (antiguos “resguardos” en zonas como Mérida).

El problema de la territorialidad indígena sigue en pie en todas las regiones donde hay indígenas, pues aunque hayan hecho estos su demarcación, no se ha podido concretar por diferentes razones, entre las cuales tres muy



importantes, que se han vuelto obstáculos muy difíciles de franquear: la burocracia heredada de los gobiernos anteriores, la desidia de funcionarios culturalmente alienados, que no entienden “por qué hay que dar tanta tierra a esos indios”, y la más difícil tal vez: ciertas tierras tienen uso común entre dos o más grupos indígenas (como sucede por ejemplo con los Yanomami y los Yekuana en el Amazonas), y, además, la territorialidad es parte de una visión cósmica de la tierra y del universo, muy diferente según los grupos, lo que no se adapta a la concepción criolla de demarcación, que depende solo de una visión político-territorial...

Participamos en las misiones, especialmente la Misión Ribas, colaborando con el diagnóstico de la misma, ofreciendo talleres cortos e intensivos, dirigidos a los jóvenes “facilitadores” (guías de estudio en la Misión Ribas, encargada de las clases de educación secundaria para todos los excluidos del proceso educativo), mal formados en las escuelas de educación e ignorantes de la verdadera historia del país y de la múltiple conformación étnica de este; también dimos clases extras a los “vencedores” (alumnos de la Misión Ribas), a veces en nuestras propias casas, para completar su formación.

El problema de la “cultura”, de la “ley de cultura”, de si debía haber o no un ministerio de cultura, o si debía depender la cultura del Ministerio de Educación (decíamos, los antropólogos consultados, que debiera ser al revés, pues la educación depende del tipo de cultura y no al revés... pero esto ha costado para ser entendido, menos en el caso de los pueblos indígenas, que lo entienden perfectamente); el problema de la tendencia a la centralización (y sobre todo en lo que trata de la cultura o de una concepción de ella que todavía está en discusión), todos estos fueron problemas que nos han dado trabajo y que nos han llevado a menudo a dar charlas y participar en muchas reuniones de trabajo, a



nivel local, regional o nacional (incluso en la Asamblea Nacional que resultó de la Constitución; y fuimos cuatro antropólogos asesores, gratuitos durante un año del Viceministerio de Cultura y de la Comisión de Cultura de la Asamblea, otros colegas lo fueron de la Comisión Indígena de la misma Asamblea). Charlas tuvimos que dar igualmente en la “Clase Media en Positivo”, conjuntamente con otros especialistas, movimiento que se organizó a partir del paro general de diciembre 2002, para ayudar en las comisiones de trabajo a fin de facilitar, por ejemplo, la repartición de gasolina cuando llegaban las gandolas y que había que racionar la entrega de este producto, organizando las enormes colas de carros y utilizando un programa computarizado para que los corruptos no se aprovecharan más que los otros de esa gasolina, o controlar la apertura de las escuelas que querían sumarse al paro, o que ya se le habían sumado.

Siendo este proceso revolucionario tan dinámico (con el líder que teníamos, que nos ponía siempre a pensar y a discutir, y nos exigía una dinámica de trabajo cónsona con la suya), estábamos trabajando todo el tiempo, fuera de la universidad como adentro. Fuera, porque los docentes de las escuelas bolivarianas necesitaban ayuda, aunque no se dieran cuenta de ello, lo mismo que los concejales, por ser todos generalmente histórica y culturalmente alienados, manejaban sin saberlo el modelo evolucionista unilineal de la cultura, en el cual la cultura nortea es el gran ejemplo a seguir... Se empezó a comprender que dicho modelo no nos servía, pero muchos quedaban indecisos, estaban acostumbrados a seguir pasivamente modelos importados del extranjero por “los que saben”. Todavía no hay en muchos funcionarios la visión de conjunto de todas las misiones, todos los programas de cooperativas, todos los nuevos créditos, el poder político y económico que va pasando poco a poco a los consejos comunales, no todo el mundo entiende que con todo esto ya estamos cons-



truyendo una nueva sociedad, y que el modelo lo tenemos que seguir construyendo nosotros mismos, y los que no lo entienden –sobre todo los grupos intelectuales de Caracas– siguen discutiendo por internet de qué “socialismo” se trata, si el de la Unión Soviética, o el francés, o el italiano, etc...

En la provincia organizamos talleres, charlas, mesas de trabajo, seminarios; hacemos circular exposiciones itinerantes por los pueblos y caseríos; explicamos por qué se debe proteger el patrimonio arqueológico, el patrimonio etnológico; participamos en la construcción de la educación bilingüe (a menudo incomprendida por los funcionarios de las zonas educativas), cada quien en su región, y en la educación “intercultural”, construcción que ha cambiado varias veces de rumbo, porque hay distintos especialistas que se ocupan del problema, y porque los obstáculos surgen a cada instante. Es así como fue pensada al principio, desde Caracas, como una interculturalidad a establecer solo entre los distintos grupos indígenas existentes en el país; pero mostramos rápidamente que era aún más importante fomentarla entre los alumnos y docentes criollos, por un lado, y los alumnos y docentes indígenas, por el otro, porque se ignoraban unos a otros... Y se está haciendo más y más videos y películas, apoyados por el Ministerio de la Cultura, para apoyar el proceso en sus distintos aspectos, hablamos en programas de radio y de televisión, a petición de periodistas o por iniciativa de nosotros...

Tenemos una población ávida de aprender, y que se da cuenta que ahora se le está dando una oportunidad que debe aprovechar, lo que facilita las cosas, una población que admira mucho y quiere a su presidente, su “comandante”, de modo que lo quiere satisfacer en todo lo que él sugiere, por lo que no tiene siempre la actitud autocrítica. Hemos tenido experiencias muy gratas en cuanto a las misiones, en cuanto a los programas de edición y repartición gratuita



de libros a la población, nos ha conmovido ver las colas de gente para recibir esos libros publicados por el Ministerio de la Cultura y observar cómo la población procura leerlos en seguida... Mi última observación al respecto fue con *Los Miserables* de Víctor Hugo, en la Feria Internacional del Libro de Venezuela en Caracas y en la Feria Nacional del Libro en Mérida.

Las experiencias son demasiado numerosas para poder hablar de todas ellas, pero puedo decir en toda consciencia que es grato y muy interesante ser un antropólogo en período de revolución, pero también muy difícil a veces, da mucho trabajo, uno tiene que estar disponible para todo lo que se le pide, y somos por desgracia pocos en entender la necesidad de que nosotros debemos ayudar al proceso de cambio, ya que nuestra disciplina es una de las más capacitadas para esto.



3. LA ANTROPOLOGÍA EN LOS DESAFÍOS DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO SIGLO XXI

Ahora nos vienen muchas más tareas, de una gran complejidad, y para las cuales no hay modelos. Se trata en efecto de construir una sociedad socialista, pero “a la venezolana”, se trata por supuesto de seguir desalienando a la población, de hacerla conocer su verdadera historia, de ayudarla a tomar consciencia de los problemas de su sociedad, los de América Latina y los del mundo...

Considero que nosotros los antropólogos nos encontramos frente a tres retos principales:

1) *Fomentar la consciencia sociohistórica de la población*: nos facilita hacerlo, a los antropólogos de Mérida, el hecho de tener un museo a través del cual se pueden canalizar varias actividades, tales como: exposiciones fijas e

itinerantes (las llevamos a los pueblitos y caseríos de la Cordillera, llegando hasta el páramo, a 4.000 metros de altitud, o hasta el Lago de Maracaibo, con las charlas audiovisuales correspondientes), talleres y seminarios para niños del preescolar, para los estudiantes de la educación básica y sus docentes (programaciones que han de hacerse conjuntamente con la Zona Educativa regional y con los concejos municipales y alcaldías), para estudiantes universitarios también (sin contar que tenemos nuestros cursos de maestría y doctorado, que van también en este sentido). A petición de los indígenas de todo el país, elaboramos un programa para facilitar a los estudiantes indígenas de las distintas culturas y lenguas el acceso a nuestra universidad, siendo la Universidad de Los Andes la primera y única hasta ahora en tener este programa, el cual se maneja con la ayuda de los mismos indígenas. En otras regiones del país se ha buscado otro tipo de solución: por ejemplo, se ha fundado la Universidad Indígena de Tauca, situada en el Caño Tauca del Municipio Cedeño del estado Bolívar, punto estratégico por las numerosas vías fluviales y de tierra que llegan ahí; dicha universidad fue fundada por las comunidades Eñepa Wipon y Keipon, y que hoy se llama “Universidad Indígena de Venezuela” (UIV), la cual forma a los jóvenes indígenas en la historia de sus distintos grupos, su relación con la sociedad “criolla” y la metodología para lograr la demarcación territorial sin dañar los derechos de ningún grupo indígena y sin dejarse intimidar por los obstáculos creados por funcionarios y criollos en general.

Tenemos nuestras publicaciones, que procuran ir igualmente en el sentido del proceso (nuestras revistas, folletos divulgativos, juegos para niños y niñas, literatura infantil de mitos y cuentos de la Cordillera, y nuestros libros con los resultados de nuestras investigaciones sobre la población criolla e indígena, y sobre el proceso en marcha).



2) Cooperar en la *concepción y fomento del “desarrollo endógeno”* que se quiere para la nación, lo que es un trabajo a la vez teórico y práctico, que no se puede concebir desde arriba como se hacía antes, sino junto con las distintas comunidades. En Mérida nos toca trabajar, en tanto que antropólogos, con las comunidades de indígenas, de campesinos, de docentes y estudiantes, principalmente, en barrios urbanos y en zona rural, con las cooperativas en formación y con los consejos comunales, esta nueva organización. Hay mucho que se puede hacer, que nunca se hizo anteriormente.

Aprovechar los conocimientos de la población rural para ponerlos en práctica con su ayuda, a través de la Misión Ciencia que se inició en enero de 2007: como, por ejemplo, las técnicas agrícolas indígenas y campesinas de la Cordillera, como la de las terrazas, que desapareció en casi todas las zonas a la llegada de los españoles, y la del excelente sistema de riego que todavía saben hacer en algunas zonas, como los canales indígenas de riego a los cuales los españoles llamaron “acequias” y que fueron a menudo acaparados por hacendados o por las pequeñas ciudades; o la técnica de “sembrar el agua” que conocen en el páramo merideño, que nunca había sido aprovechada; o la técnica de limpieza de las lagunas y de hacer renacer estas cuando han desaparecido por la contaminación ambiental; o la concepción y elaboración del sistema de aguas servidas en las zonas donde han desaparecido hace mucho tiempo, o donde nunca han existido. La recuperación de semillas de todas las especies de papas y otros tubérculos del páramo (como la cuiba y la ruba, por ejemplo), que casi estaban perdidas por causa de las importaciones indiscriminadas de papas que se hacían anteriormente, lo que desfavoreció mucho al campesino; hemos logrado recuperar ya 16 especies de papas cuya mayor parte era desconocida, gracias a la ayuda de los habitantes del páramo y el apoyo dado por



Fundacite-Mérida a esta iniciativa. Tenemos la esperanza de conseguir muchas más en los próximos meses.

En las zonas donde hay comunidades indígenas estos programas han de ser completados por la necesaria “demarcación territorial” que se les ha pedido hacer, a fin de reconocerles definitivamente su derecho a la tierra (colectiva), pero son muchos los obstáculos que hay que derribar para lograrlo, creados por ciertos funcionarios y a veces por los propios indígenas, divididos a causa de la corrupción anterior.

En otras regiones del país hay también técnicas indígenas que es necesario recuperar, a causa de su gran efectividad, como los montículos y las calzadas altas de los llanos de Barinas y Apure, periódicamente inundados por los grandes ríos de la región; técnicas que se conocían pero que fueron abandonadas por los criollos, cosa a la cual nunca le dieron importancia los gobiernos anteriores, no se sabe por qué. O tal vez porque se trataba de técnicas indígenas, y que se consideraba a los indígenas inferiores y poco inteligentes (en los llanos de Apure, como dijimos anteriormente, se los cazaba como “irracionales”, actividad que desapareció evidentemente con el proceso revolucionario que estamos viviendo).

Todo esto está estrechamente relacionado con la tercera actividad para la cual tenemos el compromiso ineludible de colaborar.

3) *La creación de centros para fomentar en todo el país, a todos los niveles de la población, la creatividad científica y tecnológica*, objetivo que se ha trazado en 2006 el Ministerio de Ciencia y Tecnología, con la ayuda de los Fundacite (estas instituciones las hay en las grandes ciudades del país, especialmente donde existen universidades).





Este es también un objetivo difícil de lograr, hay una polémica desatada al respecto entre los intelectuales que apoyan la revolución: unos quisieran concebir primero a nivel teórico este proceso nuevo de fomentar la ciencia y la tecnología en la población, otros piensan que se debe construir en la marcha (estoy entre estos últimos). Hay que contar también con y luchar contra todos los estereotipos científicos existentes entre nuestros científicos y nuestros organismos oficiales, especialmente el de considerar que la ciencia es la occidental nada más y que es ésta que se debe “enseñar” a la población; o la idea de que el término “ciencia” engloba solo a las ciencias “duras” (biología, física, química, astrofísica, matemática) y la tecnología es sobre todo, en esta concepción, la alta tecnología electrónica, de software muy especialmente (lo que está evidentemente relacionado en nuestro caso venezolano con el sabotaje que hicieron los técnicos petroleros de la oposición al cerebro de Pdvsa, en diciembre 2002-enero 2003, lo que nos ha causado un enorme problema ya que dependíamos totalmente de la alta tecnología extranjera, pero ya se está solucionando gracias a muchos esfuerzos mancomunados...).

ANTROPOLOGÍA DEL SUR

Todo lo vivido por nosotros los antropólogos de América Latina nos ha ayudado a comprender que la antropología que hacemos **es** y sin embargo **no es** similar a la antropología del norte. Desde principios de la década de los noventa del siglo pasado ha habido una corriente que ha surgido en nuestros países para procurar establecer las diferencias y procurar comprender cómo estamos construyendo la antropología en los países del sur.

Con el proceso revolucionario que estamos viviendo en Venezuela desde 1999, y en el cual estamos participando algunos muy activamente como antropólogos, estamos adquiriendo mayor consciencia de esta diferencia, empezando por el enorme compromiso que significa esta participación voluntaria, en la cual hay que derribar tantos obstáculos, muchas veces imprevistos, entre los cuales los prejuicios occidentales científicos acerca de la ciencia en general y acerca de la antropología en particular, y el vernos obligados a una creatividad permanente para no quedar atrás en el proceso y buscar y conseguir soluciones a problemas nuevos y complicados, acerca de los cuales no habíamos pensado necesariamente antes. Es decir, seguimos construyendo una antropología del sur, junto con el intento de construir una nueva sociedad, más humanitaria y justa, una sociedad “socialista venezolana del siglo XXI”.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabrera Alcalá, Manuel. 2006. *Perfiles de un mito director: Hugo Chávez Frías en las representaciones simbólicas del inconsciente étnico venezolano: el rumor como fuente de dato etnohistórico sobre un líder carismático venezolano* (Tesis de Maestría en Etnología). Centro de Investigaciones Etnológicas/CIET, de la Universidad de Los Andes/ULA. Mérida, Venezuela.
- Clarac, Jacqueline. 2004. *Historia, cultura y alienación en época de cambio y turbulencia social, Venezuela 2002-2003*. Mérida: GRIAL/CIET, ULA.
- _____. 2006. *El lenguaje al revés (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema)*. Mérida: GRIAL/CIET, Ediciones Dábanata.
- Devereux, Georges. 1973. *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona, España: Barral Editores.

Krotz, Esteban. 1999. "Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas". En Clarac, Jacqueline, Lino Meneses y Gladys Gordones (comps.), *Hacia la antropología del siglo XXI*. Mérida, Venezuela: CONICIT-CO-NAC-Museo Arqueológico-ULA.

_____. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México: FCE.

Meneses, Lino, Clarac de Briceño, Jacqueline, y Gordones, Gladys. 1999. *Hacia la antropología del siglo XXI. Tomos I y II* (Simp. II: "El futuro de la Antropología en Venezuela", Simp. III: "Biodiversidad, Autogestión, Pueblos Indígenas y Campesinos", Simp. V: "Culturas afroamericanas y el legado de las plantaciones", Simp. VII: "Estudio, protección y proyección del Patrimonio Cultural"). Mérida, Venezuela: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/CONICIT.

Ochoa, Alejandro (ed.). 2006: *Aprendiendo sobre el Desarrollo Endógeno*. Mérida: Sistemología Interpretativa, CDCHTA-ULA, Fundacite-Mérida.

II Congreso Nacional de Antropología. 2004. Simposio 2: "Educación propia indígena e intercultural", Simp. 4: "Etnociencia y etnotecnología", Simp.7: "El territorio y la territorialidad como construcciones culturales", Simp. 14: "Etnopsiquiatría del venezolano: Los nuevos discursos de identidad, los nuevos conflictos", Simp. 19: "Museos y Antropología". Mérida: FONACIT, Museo Arqueológico-ULA.



Antropología en Movimiento

InsURGentes



InSurGentes

insurGentes

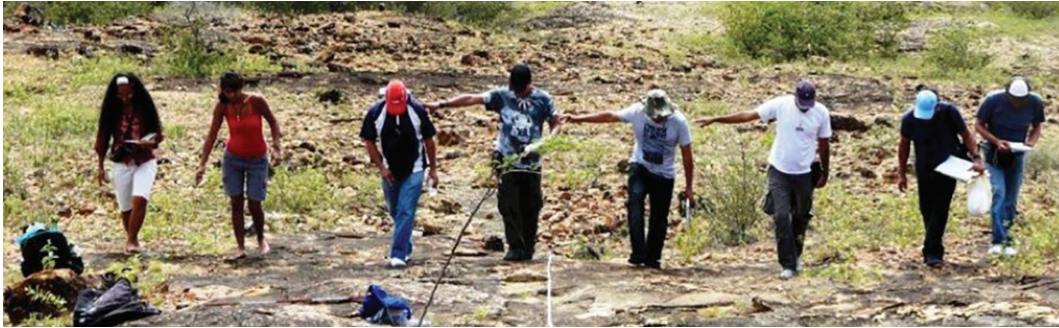
FOTO PÁG. 42 Y 43: Cortesía revista *Cruxentiana. Patrimonio y Comunidad*, vol. 1, no. 1 (enero-diciembre 2017).

FOTO PÁG. 81: Petroglifos de Barinas. Foto: Annel Mejías Guíza.

FOTO PÁG. 117: Lago de Maracaibo. Foto: cortesía Pixabay.

FOTO PÁG. 153: Pintaderas panare. Logo Sistema Nacional Culturas Populares.

FOTO PÁG. 181: Tomada del Canal YouTube "Chola Bocona".



OBSERVATORIO ARQUEOASTRONÓMICO LOS SANTOS-EL MESTIZO, ESTADO FALCÓN, VENEZUELA: UN MUSEO A CIELO ABIERTO

MORÓN, CAMILO

Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos, Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM)
Comunidad de Aprendizaje J.M. Cruxent: Pedagogía Crítica y Alternativa de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela
Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez (UPTMKR)
Coro, Falcón, Venezuela
Correo electrónico: camilomoron@gmail.com



Fecha de envío: 23-06-2020 / Fecha de aceptación: 15-12-2020.

Resumen

El tema de este proyecto es la musealización de la estación de petroglifos Los Santos-El Mestizo desde una propuesta comunitaria y anarquista de un sitio arqueológico a cielo abierto que ha sido interpretado como un observatorio arqueoastronómico, al que contemporáneamente los pobladores se refieren con el microtopónimo de *Los Santos*, evocando ecos de sacralidad. Musealizar este contexto supone hacer del lugar un *museo de sitio*, mediante el establecimiento de caminerías, señalética, placas de información, cercado perimetral removible, todo ello orientado con un criterio minimalista, en armonía con el paisaje y el perfil socioeconómico de los pobladores. Los postulados y criterios de organización y gestión de este museo al aire libre están sustentados en el pensamiento anarquista que propugna la autogestión, la responsabilidad individual, la solidaridad comunal, la organización horizontal y la independencia del Estado.

PALABRAS CLAVE: museología, petroglifos, comunidad, anarquismo.

OBSERVATOIRE ARCHÉOLOGIQUE DE LOS SANTOS-EL MESTIZO, FALCÓN, VENEZUELA : UN MUSÉE À CIEL OUVERT

Résumé

Le thème de ce projet est la muséalisation de la station pétroglyphique de Los Santos-El Mestizo à partir d'une proposition communautaire et anarchiste d'un site archéologique en plein air qui a été interprété comme un observatoire archéo-astronomique, auquel les habitants se réfèrent en même temps au microtoponyme de Los Santos, évoquant des échos de sacralité. Muséaliser ce contexte, c'est faire du lieu un musée de site, par la mise en place de passerelles, signalétique, plaques d'information, clôtures amovibles, le tout orienté avec un critère minimaliste, en harmonie avec le paysage et le profil socio-économique des habitants. Les postulats et critères d'orga-



nisation et de gestion de ce musée à ciel ouvert reposent sur une pensée anarchiste qui prône l'autogestion, la responsabilité individuelle, la solidarité communautaire, l'organisation horizontale et l'indépendance de l'État.

MOTS-CLÉS : muséologie, pétroglyphes, communauté, anarchisme.

OBSERVATÓRIO ARQUEOASTRONÔMICO LOS SANTOS-EL MESTIZO, ESTADO FALCÓN, VENEZUELA: UM MUSEU A CÉU ABERTO

Resumo

O tema deste projeto é a museificação da estação de petroglifos Los Santos-El Mestizo a partir da proposta comunitária e anarquista de um sítio arqueológico a céu aberto que foi interpretado como um observatório arqueoastronômico, ao qual contemporaneamente os moradores referem-se com o microtopônimo de Los Santos, evocando ecos de sacralidade. Museificar esse contexto supõe convertê-lo num *museu de sítio*, mediante o estabelecimento de caminhos, sinalização, placas de informação, cerca-do perimetral removível, tudo isso orientado com critério minimalista, em harmonia com a paisagem e o perfil socioeconômico dos moradores. Os postulados e critério de organização e gestão deste museu ao ar livre estão sustentados no pensamento anarquista que propõe a autogestão, a responsabilidade individual, a solidariedade comunal, a organização horizontal e a independência frente ao Estado.

PALAVRAS-CHAVE: museologia, petroglifos, comunidade, anarquismo



ARCHAEOASTRONOMICAL OBSERVATORY PETROGLYPHS LOS SANTOS-EL MESTIZO, FALCÓN, VENEZUELA: AN OPEN-AIR MUSEUM

Abstract

The theme of this project is the musealization of the petroglyphs station Los Santos-El Mestizo, based on one communitarian and anarchist proposal for an outdoor, *in situ* museum. In the vicinity of El Mestizo is an archaeological site that has been conceived of as an archaeoastronomic observatory. At the same time, the inhabitants refer to the local nomenclature of *Los Santos*, evoking echoes of sacredness. To musealize this archaeological site means to make the site a museum by installing walkways, signage, information plates, and removable perimeter fence, all based in a minimalist approach, in harmony with the landscape and the socioeconomic profile of the inhabitants. The assumptions and criteria for organizing and managing this open-air museum are based on the anarchist principle that advocates for self-management, individual responsibility, communal solidarity, horizontal organization, and the independence of the State.

KEY WORDS: museology, petroglyphs, community, anarchism.

INTROITO

El estado Falcón cuenta en su patrimonio cultural ancestral con una de las muestras más ricas y diversas de petroglifos en Venezuela. Se les halla en la línea costera –El Supí, Adícora, Playa de Cucuruchú–, en la sabana árida –El Mestizo, Piedra Pintada, Los Pozones, Piedra Grande, Cerro Frío, Tupure– y en el sistema montañoso de la Sierra de San Luis, región donde



se encuentra el Parque Nacional Juan Crisóstomo Falcón, en cuya proximidad destacan las estaciones de Cabure, El Ramonal, Carayapa, Viento Suave, San José, San Hilario, Los Riegos y río Hueques. Hasta el momento se han registrado 20 estaciones de arte rupestre en Falcón¹, un inventario que crece conforme se realiza la investigación de campo, como lo testimonian las estaciones de Bariro, San Hilario, la Peña de Manaure, la Piedra del Toto; las dos últimas son pictografías en abrigos rocosos, aún no suficientemente documentadas desde el enfoque etnográfico y arqueológico². Pese a la abundancia de estos testimonios del pasado y a la relativa cercanía de los centros poblados, es poco o nulo el conocimiento que las comunidades poseen de este legado ancestral. Consideramos que el estudio y preservación del arte rupestre debe implicar activamente el compromiso de las comunidades organizadas³, de allí la propuesta de musealizar la estación de petroglifos Los Santos-El Mestizo, sustentada en la organización comunitaria y anarquista.



APROXIMACIÓN A LA EPISTEMOLOGÍA: DEFINICIONES DE AYER Y HOY

La epistemología [del griego *ἐπιστήμη* (*episteme*) “conocimiento” y *λογος* (*logos*) “estudio”] es la rama de la filosofía cuyo objeto de estudio es

- 1 Camilo Morón, *Piedras Vivas en Falcón* (Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Humanístico, Científico y Tecnológico, Facultad de Humanidades y Educación).
- 2 Camilo Morón, *Jardines de Piedras. Un Bosque de Símbolos* (Mérida, Venezuela: Editorial El Perro y la Rana, Ministerio para el Poder Popular de la Cultura. Mérida).
- 3 Camilo Morón, “Petroglifos El Mestizo: un Museo a Cielo Abierto,” *Museos.ve*, no. 7 (febrero 2012).



el conocimiento. La epistemología encuentra sus primeras formas en la Grecia Antigua, en filósofos como Parménides o Platón. En Platón, *episteme* es el saber construido metodológicamente en oposición a las opiniones individuales. Otras acepciones en el DRAE son: conocimiento exacto y conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas⁴. La *episteme* se oponía al conocimiento denominado *doxa*. La *doxa* era el conocimiento vulgar u ordinario, no sometido a una reflexión crítica que lo configurara y comprobara. En contraste, la *episteme* era el conocimiento reflexivo elaborado con rigor metodológico o más bien filosófico. De ahí que el término epistemología se haya utilizado como equivalente a “ciencia o teoría del conocimiento”. La epistemología, como teoría del conocimiento, se ocupa de problemas como las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que llevan a la obtención del conocimiento, y los criterios por los cuales se lo justifica o inválida, así como la definición de los conceptos epistémicos más usuales: verdad, objetividad, realidad o justificación⁵.

En su *Diccionario de Filosofía* (Tomo II), Ferrater Mora indica que los términos “epistemología” y “gnoseología” son considerados a menudo como sinónimos, ambos como “teoría del conocimiento”. Luego, se tendió a usar gnoseología en el sentido general de teoría del conocimiento, sin precisar de qué tipo de conocimiento se trata. Posteriormente, epistemología se empleó exclusiva-

4 Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española, T. I* (Madrid, España: 22^{da} ed. Editorial Espasa-Calpe).

5 Camilo Morón, *Apuntes de Epistemología de la Investigación Educativa* (Coro, Falcón, Venezuela: Doctorado en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Universidad Bolivariana de Venezuela).

mente para tratar lo referente al pensamiento científico⁶. Ferrater Mora desarrolla los artículos Epistemología Evolutiva y Epistemología Genética. La primera se fundamenta en las tesis de Charles Darwin y Herbert Spencer, adopta, en general, un punto de vista biológico: el conocimiento se explica en términos de la evolución de las especies. La segunda, propuesta por Jean Piaget, para un conjunto de investigaciones que no derivan de una filosofía general. Piaget propone dos tipos de método: el método histórico-crítico y el psicogenético. Los dos tipos de método son igualmente indispensables para la epistemología genética⁷. Michel Foucault ha llamado “episteme” y también “campo epistemológico” a la estructura subyacente y, con ello inconsciente, que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos⁸.

LA EPISTEMOLOGÍA EN *EL LABERINTO DE LOS TRES MINOTAUROS*

En *El laberinto de los tres minotauros*⁹ convergen tres obras quintaesenciales de la obra de José Manuel Briceño Guerrero en las que aborda los discursos que han dominado la historia y el pensamiento latinoamericano. En *La Identificación Americana con la Europa Segunda* (1977), *El discurso salvaje* (1980) y *Europa y América en el pensar mantuano* (1981), Briceño Guerrero vivisecciona los tres discursos siempre presentes, diversos y antagónicos en



6 José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, T. II (Barcelona, España: E-J. Edit.).

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 José Manuel Briceño Guerrero, *El Laberinto de los Tres Minotauros* (Caracas, Venezuela: 2ª ed., Monte Ávila Editores Latinoamericana).

la producción intelectual, la acción política, los programas institucionales y las actitudes emocionales en Latinoamérica: El *discurso europeo segundo*, importado desde fines del s. XIX, que resume las ideas del racionalismo, la ilustración y la utopía social. El *discurso mantuano*, cristiano e hispánico, que gobierna la conducta individual, las relaciones familiares y las nociones de felicidad, honor y dignidad. El *discurso salvaje* que se manifiesta en nuestras más íntimas emociones y socaba a los otros dos con el sentido del humor, la embriaguez y un secreto y absoluto rechazo por todo¹⁰.

“Al observarnos a nosotros mismos para reconocernos y saber quiénes somos, salta a la vista que somos europeos”, afirma Briceño Guerrero para nuestro tropical pasmo y asombro mestizo. Argumenta que lengua y vestido, religión y arquitectura, arte y política, escuela y cementerio son argumentos inequívocos de nuestra pertenencia al ámbito cultural europeo. Si Briceño Guerrero tuviese que definir a Europa en tres palabras, diría *razón contra tradición*¹¹.

La aguda observación de la historia de las ideas, del devenir político y el examen de la creatividad artística, muestra que estos tres grandes discursos de fondo dominan el pensamiento y la acción latinoamericanos. El *discurso europeo segundo* está expresado en las concepciones científicas del hombre, en los programas de acción política de los partidos, en las doctrinas de movimientos civiles o militares o paramilitares, y en el articulado de las constituciones. “Sus palabras claves en el pasado fueron modernidad y progreso. Su palabra clave en nuestro tiempo es desarrollo¹²”. En 1984, con motivo de conmemorar los 120 años de la promulgación de la Constitución Nacional de 1864, Julio



10 *Ibídem.*

11 *Ibídem.*

12 *Ibídem.*

Díez pronunció un discurso en sección conjunta de las Academias de Ciencias Políticas y Sociales y Nacional de la Historia, donde sintetizó: “La evolución constitucional de Venezuela ha sido accidentada. Desde la Independencia hasta hoy, se han sancionado 24 Constituciones. Este simple hecho es indicativo de un proceso poco normal en nuestra conformación de pueblo, signado por frecuentes turbulencias y la hegemónica presencia de hombres fuertes que, en más de una ocasión, se adueñaron por las armas del país, amoldándolo a sus propias conveniencias”. Suele decirse que la Historia no se repite, pero las líneas maestras de la Historia determinan el retorno de antiguas y tenaces ideas en el futuro inmediato¹³.

El *discurso mantuano* o cristiano-hispánico afirma, en lo espiritual, la trascendencia del hombre, su parcial pertenencia a un mundo de valores metacósmicos, su comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia católica, apostólica y romana. En lo material está ligado a un sistema social de nobleza heredada, jerarquía y privilegio, que en la vía de ascenso socioeconómico sólo dejó la remota y ardua senda del blanqueamiento racial y la educación, doble vía simultánea de lentitud exasperante, sembrada de obstáculos legales y prejuicios escalonados: “Los esfuerzos científicos de las universidades se desvirtúan en intrigas mantuanas; las anacrónicas intrigas mantuanas no logran hacer contacto con lo real extraclásico más allá de lo necesario para sobrevivir...”¹⁴.

Heredero y albacea de la herida producida en las culturas ancestrales de América por la derrota a manos de los conquistadores y en las culturas afri-



13 Julio Díez, *Miscelánea Artículos y Discursos* (Coro, Falcón, Venezuela: Compilación del Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales Pedro Manuel Arcaya, Fundación de Ciencias y Artes Cudán de Cuté).

14 Briceño Guerrero, *El Laberinto de los...*



canas por el pasivo traslado a América en esclavitud, albacea y heredero también de los resentimientos de los pardos por la relegación de sus anhelos de superación, es el *discurso salvaje*. El *discurso salvaje* está alienado tanto del *discurso mantuano* como del *discurso europeo segundo*, estos le son ajenos y extraños, estratificaciones de la opresión, representantes de una alteridad inadmisibles en cuyo seno sobrevive en sumisión aparente, rebeldía ocasional, astucia permanente y obscura nostalgia: “No me gusta el ejercicio continuo del poder –dice el discurso salvaje–. Me basta tomarlo por asalto, de repente, paralizar ciertas acciones, introducir perturbaciones, encandilar con revelaciones fulminantes, para luego retirarme a mis estancias de acecho, donde gozo del existir visceral, digiero mis venenos y lamo mis heridas”¹⁵. El *discurso salvaje* no sólo habita en los indios y en los negros y en los pardos de toda graduación, aquellos que, según el apotegma de Manuel Murillo Toro, tantas veces citado por Laureano Vallenilla Lanz: “En América todos somos café con leche; unos, un poco más café; otros, un poco más de leche”. El discurso salvaje también tiene residencia en los europeos segundos y primeros de América, muy especialmente en los que “me odian y persiguen en los otros porque no pueden expulsarme de su propio corazón”¹⁶.

Briceño Guerrero hunde profundamente el escalpelo en el ser maravilloso y agónico, cuando sentencia: “Estos tres discursos de fondo están presentes en todo americano aunque con diferente intensidad según los estratos sociales, los lugares, los niveles de psiquismo, las edades y los momentos del día”¹⁷.

15 *Ibídem.*

16 *Ibídem.*

17 *Ibídem.*

EL ANARQUISMO COMO HEURÍSTICA Y EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

El anarquismo –que no es quizás la filosofía política y económica más atractiva– puede procurar una base razonablemente sólida a la epistemología y a la historia social de la ciencia¹⁸. Se preguntaba Paul Feyerabend: ¿Vamos a creer verdaderamente que un racimo de simples e ingenuas reglas sea capaz de explicar la red de interacciones que son la sustancia misma de la historia: la complejidad del cambio humano y el carácter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de los hombres? ¿Y no está claro que una persona que participa en un proceso complejo de esta clase tendrá éxito sólo si es un *oportunista* sin contemplaciones y si es capaz de cambiar rápidamente de un método a otro?¹⁹.

Estas interrogantes las formula Feyerabend es una obra cuyo título es ya un programa subversivo: *Contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Para Feyerabend, la clase revolucionaria [es decir, la clase de aquellos que quieren cambiar o una parte de la sociedad, tal como la ciencia, o la sociedad como un todo] debe ser capaz de dominar todas las formas y aspectos de la actividad social, sin excepción; debe estar preparada para pasar de una forma a otra de accionar de la manera más rápida e inesperada. “Las condiciones externas –escribe Einstein– que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un siste-



18 Paul K. Feyerabend, *Contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento* (Barcelona: España: Ediciones Orbis), 11.

19 *Ibidem*.

ma epistemológico. Por eso tiene que parecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso”²⁰.

Apunta Feyerabend que la ciencia, como realmente la encontramos en la historia, es una combinación de reglas “ciertas e inefables” y de *error*. De lo que concluye que el científico que trabaja en una situación histórica particular debe aprender a reconocer el error y a convivir con él, teniendo siempre presente que él mismo está sujeto a añadir nuevos errores en cualquier etapa de la investigación. Necesita, en consecuencia, de una *teoría del error* que añadir a las reglas científicas que definen la “aproximación a la verdad”²¹. *El propio error es un fenómeno histórico*. Una teoría del error habrá de contener reglas basadas en la experiencia y la práctica, indicaciones útiles, sugerencias heurísticas antes que leyes generales, y habrá de relacionar estas indicaciones y esas sugerencias con episodios históricos para que se vea en detalle cómo algunas de ellas han llevado al éxito a algunas personas en algunas ocasiones: “Habrá de ser más una colección de historias que una teoría propiamente dicha, y deberá contener una buena cantidad de *chismorreos* sin propósito de los que cada cual pueda elegir aquello que cuadre con sus intenciones”²².

Según George Orwell, las Izquierdas –el anarquismo es una filosofía vital y política de extrema izquierda– han heredado la creencia de que la verdad ha de prevalecer y de que el hombre es bueno por naturaleza, aunque corrompido por lo que lo rodea²³. Como historiadores y etnólogos, consideramos que la naturaleza del hombre es cultural. Lo cual abre el abanico potencial para distin-



20 Einstein, *apud* Feyerabend, *Contra el Método...*, 12.

21 Feyerabend, *Contra el Método...*

22 *Ibíd.*, 13.

23 David Caute, *Las Izquierdas Europeas desde 1789* (Madrid, España: Ediciones Guadarrama).

tos modos de organización social. El anarquismo propone un sistema de organización no jerárquico por oposición a una organización subordinada, propone una organización horizontal por oposición a una estructura piramidal, propone una organización de plena participación por oposición a una delegación de la responsabilidad. El anarquismo, como filosofía, se muestra esencialmente optimista respecto a sistemas alternativos de organización y participación ciudadana.

El anarquismo puede procurar, sin duda, una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia*. Los anarquistas –y, eventualmente, los sindicalistas y los marxistas– han confiado siempre en la desaparición del Estado, en la sustitución del “gobierno del pueblo” por la “administración de las cosas”; sin embargo, en otros sectores, este pronóstico ha sido considerado una utopía imposible²⁴. La interpretación de las evidencias arqueológicas y por los ejemplos de bandas y aldeas que sobreviven en el presente, durante la mayor parte de la prehistoria nuestra especie se manejó bastante bien sin jefe supremo, y menos aún ese todopoderoso Rey Dios Inmortal que Hobbes creía obligatorio para el mantenimiento de la ley y el orden²⁵. La vida del hombre (y de la mujer) transcurrió durante 30.000 años sin la necesidad de reyes ni reinas, primeros ministros, presidentes, parlamentarios, congresos, gabinetes, gobernadores, alguaciles, jueces, fiscales, secretarios de juzgado, cárceles ni penitenciarías²⁶.

Como destaca Ángel J. Cappelletti, decir que el anarquismo como filosofía política fue traído a América por emigrantes europeos hacia 1860 es casi acotar lo obvio. El anarquismo no fue sólo la ideología de masas obreras y cam-



24 *Ibídem*.

25 Marvin Harris, *Jefes, Cabecillas y Abusones* (Madrid, España: Alianza Editorial).

26 *Ibídem*.

pesinas paupérrimas. Fue el modo de ver el mundo y la sociedad que adoptaron también masas autóctonas y aun indígenas, desde México hasta Argentina, desde Zalacosta en Chalco hasta Facón Grande en la Patagonia. Muy pocas veces se ha hecho notar que el pensamiento ácrata del colectivismo autogestionario coincidía con el antiguo modo de organización agraria de los indígenas de México y Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas y los incas²⁷. En la medida en que los anarquistas lograron llegar hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideas exóticas, sino sólo tornar conscientes las ancestrales ideologías campesinas del *calpul* y del *ayllu*²⁸. “El anarquismo tienen, pues, en América una amplia historia, rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, en experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos, comunitarios, etc.”²⁹.

Los orígenes del anarquismo como filosofía vital pueden remontarse hasta el budismo, en su doctrina de que cada quien es artífice de su propia liberación, y el taoísmo, en algunos pasajes de las obras de Lao Tse y Chuang Tzu. El anarquismo moderno tiene sus autores clásicos en William Godwin, W. Morris, Stuart Mill, P. J. Proudhon, M. Stirner, F. Nietzsche, P. A. Kropotkin, M. A. Bakunin, M. Nettlau, E. Reclus. Una importante renovación de este pensamiento ocurrió durante las revueltas generacionales de las décadas de 1960 y 1970. Actualmente, la vigencia del anarquismo está vinculada a los movimientos ecologistas, la revolución informática, la búsqueda de alternativas de organización y participación ciudadanas, la autogestión social y económica. En su amplia variedad de formas, que van desde



27 Ángel Cappelletti, *El Anarquismo en América Latina* (Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho).

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.*

el anarquismo societario hasta el anarco individualismo, destaca un rasgo en común, que es su principio distintivo en el panorama de la filosofía política: el respeto esencial por la afirmación y los derechos del individuo.

El anarquismo al mismo tiempo que es una filosofía de vida, es también una concepción de la sociedad y de las formas de organización, sustentada en el respeto de los valores esenciales del individuo, la libertad y la solidaridad. El anarquismo tiene asimismo una base antropológica, ampliamente documentada por la investigación etnográfica de campo y por la interpretación del registro arqueológico³⁰.

El anarquismo como filosofía política y vital ha conocido distintas formulaciones, desde el anarquismo individualista hasta el anarquismo comunista, pasando por las formas más recientes de anarco ecologismo y anarquismo existencial. El pensamiento anarquista se presenta en este trabajo como uno de los fundamentos teóricos y prácticos de una investigación que pretende al mismo tiempo ser un aporte teórico al tema de la investigación, conservación preventiva y gestión comunitaria del legado ancestral, la materialización de un proyecto de musealizar un sitio arqueológico específico: los petroglifos de la estación Los Santos-El Mestizo.

Como anarquistas, creemos, promovemos y defendemos los derechos esenciales del individuo y la libertad plena del pensamiento; así, pues, mal podríamos avenirnos con ningún tipo de tiranía y su correlato al final de la escala: el vasallaje; ni siquiera en este modesto edificio nuestro que construimos en la República de la Ideas³¹.

30 Harris, *Jefes, Cabecillas y...*

31 Camilo Morón, *El Anarquismo como Heurística y Epistemología de las Ciencias* (Coro, Falcón, Venezuela: Doctorado en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Universidad Bolivariana de Venezuela).



EL ESCENARIO Y LOS ACTORES

El Mestizo es una pequeña y remota población del Municipio Miranda, estado Falcón, al nor-occidente de la República Bolivariana de Venezuela, en cuya vecindad se encuentra una estación de petroglifos, identificada (a partir de múltiples observaciones de campo, desde 2007 hasta 2017) como un observatorio arqueoastronómico de los antiguos amerindios; esta interpretación está basada en la orientación espacial de la estación con respecto a los puntos cardinales, la visibilidad privilegiada de la bóveda celeste, como en el análisis simbólico de los petroglifos. Musealizar este contexto arqueológico supone hacer del lugar un *museo de sitio*, mediante el establecimiento de caminerías, señalética, placas de información, cercado perimetral con un muro de baja altura hecho de rocas, preservación de la calidad del cielo nocturno, sustentabilidad ambiental, todo ello orientado con un criterio minimalista, en armonía con el paisaje xerófito de la zona y el perfil socioeconómico de los pobladores, quienes viven esencialmente de la agricultura estacional y la ganadería extensiva de ganado caprino y algunas reses. Los postulados y criterios de organización y gestión de este sitio con arte rupestre están sustentados en la autogestión, la responsabilidad social, la solidaridad comunal y la organización horizontal, principios de la filosofía anarquista.

Promover la investigación-gestión del patrimonio arqueológico falconiano supone dar respuesta a algunas interrogantes que pueden orientar su estudio y valoración en términos sociales: a) ¿Cómo se puede fomentar la capacitación de los miembros de la comunidad para que puedan preservar y valorar el arte rupestre local? b) ¿Cómo incorporar la comunidad en planes y acciones de estudio, conservación y gestión del arte rupestre? c) ¿Cómo adiestrar



a la comunidad en técnicas de registro de campo, levantamiento cartográfico y análisis de laboratorio de una estación de petroglifos? d) ¿Cuáles eventos y dinámicas grupales son idóneos para formar conceptual y prácticamente los miembros de la comunidad sobre la gestión del patrimonio arqueológico? e) ¿Cómo fomentar la concientización, identificación y apropiación de los valores patrimoniales tangibles e intangibles de la comunidad? f) ¿Cómo aplicar los principios generales de la museología a la especificidad del sitio arqueológico de El Mestizo desde una filosofía de gestión comunitaria y anarquista?

La investigación y gestión social de las estaciones de arte rupestre debe ser abordada desde un enfoque multidisciplinario: Historia, Etnología, Arqueología, Folklore, Geografía y Filosofía Política deben ser algunas de las varias disciplinas que han de converger en su estudio.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las estaciones de arte rupestre en el estado Falcón han sido estudiadas desde fines del siglo XIX. Entre algunos de los investigadores, cabe destacar los nombres de Richard Ludwig (1887), Pedro Manuel Arcaya (inicios del s. XX), J.M. Cruxent (1950-1980), Miguel Ángel Perera (1970), Janine Sujo Volsky (1975), Adrián Hernández Baño (1970-2000). A esta relación hemos de añadir nuestras propias investigaciones desarrolladas en el campo desde 2000 hasta el presente (publicadas y reeditadas en 2007a, 2007b, 2011, 2012, 2014, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2020; a lo que hemos de sumar varios documentales realizados por televisoras regionales y nacionales).

De 1924 data la primera fotografía de un petroglifo en suelo falconiano; sus autores fueron Agustín García –autor de la célebre novela regionalista *Urupagua*–



y Félix Beaujón –pionero de la farmacopea venezolana y fundador de la revista *Farmacia*–. Hacia la segunda mitad del siglo XX, J.M. Cruxent, Miguel Ángel Perera y Adrián Hernández realizan valiosos estudios, sustentados en criterios modernos de la antropología y en numerosas expediciones arqueológicas de campo, cuyos resultados se publicaron en revistas y libros especializados³².

Entre las investigaciones más relevantes, apuntemos las realizadas en la estación Cueva del Indio, en el Parque Nacional Morrocoy, por Miguel Ángel Perera en la década de los sesenta y descrita en la revista de la *Sociedad Espeleológica Venezolana* (1970); o los petroglifos del cerro Santa Ana, península de Paraguaná, que ocuparon la atención de Pedro Manuel Arcaya a comienzos de la pasada centuria; o, bien, la estación de petroglifos próxima a Taima-Taima, registrada y descrita por Cruxent; o los petroglifos cercanos a la población de El Mestizo (motivos de estas reflexiones), municipio Miranda, visitados por Adrián Hernández Baño en los años 1980-1990, asociados a una significativa tradición oral, a tal punto que se les conoce como *Los Santos*, evocando ecos de sacralidad³³.

Si bien el estudio de las estaciones de Arte Rupestre en Falcón es una investigación centenaria, adolece de continuidad generacional en la elaboración de una base de datos científicamente estructurada. Pese a esta remota data en cuanto a investigación científica, es poco el conocimiento de este legado fuera del círculo reducido y hermético de los especialistas. A este panorama “invertebrado” debemos añadir las estaciones que recientemente se han reportado y

32 Camilo Morón, *Escrito en la Roca. Petroglifos del Estado Falcón* (memoria de grado) (Mérida, Venezuela: Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes).

33 Adrián Hernández Baño, *Petroglifos. Estado Falcón* (Coro, Falcón, Venezuela: Fundación Adrián Hernández Baño).



que carecen de un registro científico sistemático (al menos no publicado hasta la fecha), como ocurre con las pictografías parietales de la Peña de Manaure y la Piedra del Toto. Estas estaciones resultan completamente nuevas para la ciencia antropológica en Venezuela; pero han sido visitadas desde tiempos inmemoriales por los pobladores de la zona.

Los petroglifos, debemos enfatizarlo: no son sólo un vestigio material del pasado remoto, tienden un puente entre la sensibilidad originaria amerindia hasta la plástica de las vanguardias, suerte de vasos comunicantes, como lo testimonian las obras de J. M. Cruxent y Oswaldo Vigas. Nuestro proyecto de investigación procura tanto la elaboración de un archivo de datos como compartir los resultados de la investigación con las comunidades vecinas a las estaciones, fomentando la gestión comunitaria de un sitio arqueológico desde una gestión y una participación ácratas. A través de la metodología de la investigación-acción se procura la socialización del conocimiento, haciendo del legado indígena un baluarte del desarrollo sustentable de las comunidades rurales.



EL MÉTODO

Para la clara valoración de los petroglifos, los petroglifos portables, las pictografías, las fuentes míticas, las piedras míticas y otras manifestaciones del legado indígena es preciso oponerlas sobre la totalidad del pensamiento que les dio origen, se requiere entonces de una *arqueología de la oralidad del pensamiento mítico*. “El mito –sostiene Marc de Civrieux– constituye la raíz de toda cultura natural, es decir, de toda cultura autóctona, desde la época arcaica hasta la época actual, ya que sobrevive en las habitaciones humanas no urbanas de la actualidad y nada ha cambiado en su mensaje universal

ni en sus episodios anecdóticos, desde el tiempo de los babilonios o los egipcios. El mito no usa conceptos para expresarse, sino que relata escenas concretamente vividas y sus personajes son arquetipos que nunca mueren ni envejecen. Comunica enseñanzas fuera de los conceptos filosóficos de origen urbano, basados en hechos objetivos sin juicios de valor. Esos son sus símbolos”³⁴.

Las dataciones, las taxonomías, las caracterizaciones estilísticas, las mediciones precisas y las estadísticas han brindado valiosos hallazgos; pero al lado de estas metodologías, herederas del pensamiento decimonónico, se impone el recurrir a aquéllas que rescaten el carácter proteico del mito. Ya lo apuntó Octavio Paz en un comentario a la obra de Lévi-Strauss: cada mito originario despliega su sentido en otro que, a su vez, alude a otro y así sucesivamente hasta que todas esas alusiones y significados tejen un texto: una familia de mitos. Ese texto alude a otro texto; los textos componen un conjunto, no tanto un discurso como un sistema en movimiento, en perpetua metamorfosis: un lenguaje. La mitología de los indios americanos es un sistema y ese sistema es un idioma³⁵. Y más adelante, declara: “Ninguno sabe que el relato es parte de un inmenso poema. *Los mitos se comunican entre ellos por medio de los hombres y sin que estos lo sepan*”³⁶. Es como explorar un río desde su arribo al mar en un delta hasta sus remotas fuentes: una invitación a la sorpresa.



34 Marc de Civrieux, *Apuntes sobre el Mito y la Tradición Oral. El Hombre que Vino del Orinoco. Homenaje a Marc de Civrieux* (Caracas, Venezuela: Edición Especial de Correo Mínimo, Nro. 32, oct/nov/dic, Fundación Kuai-Mare del Libro Venezolano).

35 Octavio Paz: *Claude Lévi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo*. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1969.

36 *Ibíd*em, énfasis nuestro.

El método etnográfico ha sido considerado como uno de los procedimientos cualitativos de investigación más novedosos y eficaces para estudiar la realidad social, debido a su carácter flexible, holístico, naturalista, amplio, subjetivo, inductivo y descriptivo. Este método trata de comprender la complejidad estructural de los fenómenos que viven y sienten las personas involucradas en los ejes problemáticos asociados a su cotidianidad, involucrándolos como co-investigadores de su propia realidad y de su propio medio. En este sentido, se considera esencial la participación activa de los grupos sociales en la organización, movilización, desarrollo y participación de sus recursos y potencialidades³⁷.

La investigación etnográfica pretende revelar los significados que sustentan las acciones e interacciones que constituyen los diversos estratos de la realidad social; esto se consigue, en primer término, mediante la participación directa del investigador; en segundo término, en el tiempo. Con frecuencia, el investigador asume un papel activo en las actividades cotidianas de la comunidad, observando lo que ocurre y pidiendo explicaciones e interpretaciones sobre las decisiones, acciones y comportamientos. El término “*etnografía*” también se utiliza para denominar a la obra escrita una vez finalizado el trabajo de campo. Ejemplos clásicos, y en algunos casos modélicamente literarios, son los trabajos etnográficos de Bronislaw Malinowski (*Los Argonautas del Pacífico Occidental*), Edward Evans-Pritchard (*Los Nuer*) y Lévi-Strauss (*Tristes Trópicos*). La etnografía es un proceso sistemático de aproximación a una situación social, considerada de manera global en su propio contexto natural. El objetivo fundamental y el punto de



37 *Ibídem*.

partida que orienta todo este proceso de investigación es la comprensión empática del fenómeno humano en estudio³⁸.

La etnografía, cuando tiene éxito, proporciona una información sobre la vida social mucho más rica que la mayoría de los métodos de investigación. Una vez que sabemos cómo se ven las cosas desde dentro de un determinado grupo, es probable que alcancemos una comprensión más profunda de por qué determinadas personas actúan de una manera. También podemos aprender más sobre los procesos sociales que se solapan en y con la situación que estudiamos. Con frecuencia se considera que la etnografía es un tipo de investigación cualitativa, porque le interesan más las interpretaciones subjetivas que los datos numéricos. La etnografía también proporciona al investigador más flexibilidad que otros métodos, ya que le permite adaptarse a circunstancias nuevas e inesperadas y aprovechar las oportunidades que pudieran surgir durante el estudio³⁹.



LA INVESTIGACIÓN

Las nuevas tendencias en la museología conllevan a establecer relaciones interdisciplinarias con otras áreas del conocimiento humano, permitiéndole

38 Camilo Morón, *Historia de la Antropología Occidental I: Desde la Antigüedad Clásica hasta la Conquista y la Invasión de América* (Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J.M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez).

39 Camilo Morón, *Historia de la Antropología Occidental II: Desde el Encuentro de Dos Mundos hasta los Zoológicos Humanos* (Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela. Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez).

desarrollar una gestión museística amplia, acorde con las investigaciones que se llevan a cabo en los horizontes de las distintas ciencias del saber humano. Este proyecto, concebido en la modalidad de investigación-gestión, está orientado a la solución de problemas que limitan el desarrollo social de las comunidades rurales del estado Falcón, a través de una experiencia piloto en la población de El Mestizo y estimular un modelo de investigación de carácter incluyente y participativo en el que la comunidad organizada conozca su legado cultural originario, haciendo de éste un motor para el desarrollo sustentable.

El proyecto propicia la articulación entre diferentes actores sociales, disciplinas científicas y artísticas, a partir de la socialización del conocimiento arqueológico y etnográfico, formando a las comunidades organizadas en el estudio, preservación y difusión del patrimonio cultural ancestral. Promueve la articulación entre la academia –en este caso la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, a través del área de conocimientos Bienes Arqueológicos y el Servicio Comunitario de los alumnos– y las comunidades organizadas a través de los Consejos Comunales, transfiriendo tecnologías, capacitación, orientación e innovación; fomentando la participación equilibrada de los científicos, los artistas y el Poder Popular en la toma de decisiones y la socialización del conocimiento, enfocados los agentes en una visión responsable e integradora para el desarrollo socioeconómico sustentable, humanitario, integrado, desde una perspectiva anarquista.

Consideramos que las estaciones de manifestaciones rupestres pueden constituirse en fuentes de riqueza material y espiritual: pueden ser un reclamo para el turismo científico y artístico –por otro concepto llamado una industria sin chimeneas–, produciendo empleos e ingresos en las comunidades cercanas



a estos patrimonios; y a la vez fungir de elementos de cohesión social y espiritual de las comunidades campesinas al demostrar sus hondas raíces históricas.

Desde la metodología formalmente científica el trabajo en los petroglifos de El Mestizo puede ser desglosado en cuatro fases: la *primera fase* comprende la recolección de los datos derivados del trabajo de campo, en ella se recopilan informes geográficos, registros fotográficos y tradiciones orales. En la *segunda fase*, estos datos se clasifican y ordenan según su naturaleza y entre ellos se procura establecer posibles relaciones. En la *tercera fase*, se publican los resultados orientados a dos horizontes: el público especializado (historiadores, historiadores del arte, antropólogos, arqueólogos, historiadores de las religiones) y al gran público, esencialmente a las comunidades vecinas a las estaciones. La *cuarta fase* comprende un trabajo cercano entre los investigadores y las comunidades campesinas con miras al estudio, conservación preventiva, musealización y gestión de las estaciones de manifestaciones rupestres. Destaquemos que la comunidad debe estar implicada, en función de su compromiso y formación, en todas las fases de la investigación.



ANARQUISMO, ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Los anarquistas han confiado siempre en la desaparición del Estado o en su “agostamiento”, en la sustitución del “gobierno del pueblo” por la “administración de las cosas”; sin embargo, en otros sectores, este pronóstico ha sido considerado una utopía imposible⁴⁰. Como apunta Harris, a juzgar por los

40 Camilo Morón, *Historia de la Antropología Occidental II: Desde el s. XX hasta la ¿Post-Modernidad?* (Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía

ejemplos de bandas y aldeas que sobreviven en nuestros días, durante la mayor parte de la prehistoria nuestra especie se manejó bastante bien sin jefe supremo, y menos aún del Estado, ese todopoderoso Rey Dios Inmortal que Hobbes creía necesario para el mantenimiento de la ley y el orden entre sus díscolos compatriotas⁴¹. La vida del hombre (y de la mujer) transcurrió durante 30.000 años sin la necesidad de reyes ni reinas, primeros ministros, presidentes, parlamentarios, congresos, gabinetes, gobernadores, alguaciles, jueces, fiscales, secretarios de juzgado, cárceles ni penitenciarías⁴².

“No hay muchas ideas que hayan merecido su nombre –escribe Christian Ferrer en la Presentación a la antología *El Lenguaje Libertario*–.⁴³ El anarquismo puede reclamar ese derecho, y a ello contribuyeron las impugnaciones gubernamentales y las connotaciones pánicas que fue acumulando su historia. Los anarquistas afrontaron por un siglo entero el repudio y la persecución por parte de todos los Estados por igual, irritados por los rasgos excéntricos y extremos de este pensamiento del “afuera” y tan refractario a los símbolos de su tiempo. Originados en una horna anómala, los anarquistas aprestaron y difundieron propuestas que no estaban contempladas en el pacto fundador del ideario republicano moderno y que darían contorno a la imaginación antagonista del dominio del hombre por el hombre⁴⁴. No sorprende que una “leyenda negra” haya acompañado la historia del movimiento libertario: utopía, nihilis-



de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez).

41 Caute, *Las Izquierdas Europeas...*

42 Harris, *Jefes, Cabecillas y...*

43 *Ibidem*.

44 Christian Ferrer, *El Lenguaje Libertario. Antología del Pensamiento Anarquista Contemporáneo* (Ediciones HL).

mo, asociales, quimera política, fogoneros de asonadas violentas, maximalistas intratables⁴⁵.

A diferencia de quienes adversan el anarquismo –como filosofía social y como epistemología–, quienes suelen tener ideas más o menos nebulosas sobre aquello que pueda ser o no el anarquismo; los anarquistas, virtud a su pluralidad y diversidad, tienen una idea bastante clara de lo que es y no es el anarquismo. El historiador anarquista Rudolf Rocker “pone las cosas en su punto” –palabras de Chomsky– al escribir que el anarquismo no es “un sistema fijo y encerrado en sí mismo, sino más bien una tendencia definida en el desarrollo histórico de la humanidad que, en contraste con el tutelaje intelectual de todas las instituciones clericales y gubernamentales, se esfuerza por impulsar el libre desarrollo sin trabas de todas las fuerzas individuales y sociales de la vida”⁴⁶. Y precisa: “Incluso la libertad es sólo un concepto relativo y no absoluto, puesto que tiende constantemente a ensancharse cada vez más y a afectar a círculos cada vez mayores de muy variadas maneras. Para el anarquista, libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad vital concreta para cada ser humano de llevar a su pleno despliegue todas las potencias, capacidades y talentos con que lo ha dotado la naturaleza y ponerlos al servicio de la sociedad. Cuanto menos se vea el desarrollo natural del hombre influido por la tutela eclesiástica o política, tanto más armoniosa llegará a ser la personalidad humana, tanto más será la medida de la cultura intelectual de la sociedad en la que se produzca”⁴⁷.

J.W. Lapierre ha investigado si el poder político responde a una necesidad biológica o si tiene sus fundamentos en la naturaleza y no en la cultura. Tras

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Rudolf Rocker, *Anarquismo y Organización* (CGT, Biblioteca Digital).



una extensa revisión de los trabajos más recientes en “sociología animal”, llega a una clara conclusión: “El examen crítico de los conocimientos adquiridos sobre los fenómenos sociales en los animales y en especial sobre los procesos de autoregulación social nos han mostrado la ausencia de toda forma, incluso embrionaria, de poder político”⁴⁸. Despejado este terreno, Lapierre pasa revista a las ciencias de la cultura y la historia para interrogar las formas “arcaicas” del poder político en las sociedades humanas. “El abanico de sociedades consideradas es impresionante... –escribe Clastres, a quien las investigaciones de Lapierre inspiraron sus investigaciones de etnología política reunidas en *La Sociedad Contra el Estado*–; el análisis se realiza con ejemplos sacados de África, de las tres Américas, de Oceanía, Siberia, etc. En resumen, una colección casi completa, por su variedad geográfica y tipología, de lo que el mundo primitivo podía ofrecer en términos de diferencias a la mirada del horizonte no arcaico, sobre cuyo fondo se perfila la figura del poder político en nuestra cultura”⁴⁹. Estas sociedades “arcaicas” tienen en común la ausencia de escritura y la economía denominada de subsistencia; por lo tanto, pueden diferir profundamente entre ellas, ninguna se asemeja a las otras, hace falta introducir un mínimo de orden en esta multiplicidad con el fin de permitir la comparación. Lapierre establece una tipología fundamentada sobre la mayor o menor “cantidad” de poder político que cada una de ellas ofrece a la observación, pudiendo dicha cantidad tender a cero. A partir de esta clasificación, Lapierre concluye: “El poder se realiza en una relación social característica: orden-obediencia”⁵⁰.



48 *Ibídem*.

49 Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado* (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores).

50 *Ibídem*.

Clastres destaca la absoluta coincidencia de las observaciones de Lapierre con las conclusiones históricas de la investigación etnológica: “a saber la certidumbre jamás puesta en duda de que el poder político se da sólo en una relación que se resuelve, en definitiva, en una relación de coerción”⁵¹. En este punto, entre Nietzsche, Durkheim, Weber, Foucault y las conclusiones de la etnología contemporánea el parentesco es más próximo de lo que parece y los lenguajes poco difieren partiendo de un mismo fondo: “la verdad y el ser del poder consiste en la violencia y no puede pensarse el poder sin su predicado, la violencia”⁵².

¿Qué sucede respecto al poder político entre los indígenas de América, exceptuando las grandes culturas imperiales de México, América Central y los Andes? Todas estas sociedades “arcaicas” –carentes de escritura y económicamente subsistentes– guardan con relación al poder político un factor común. Apunta Clastres: “Uno se encuentra con un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho carecen de poder, donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia”⁵³. Y más adelante leemos: “la experiencia directa sobre el terreno, las monografías de los investigadores y las más antiguas crónicas no dejan lugar a duda de ello: si hay algo completamente ajeno a un indígena, es la idea de dar una orden o tener que obedecerla, salvo en circunstancias muy especiales, como sería la de expedición guerrera”⁵⁴. Sin embargo, como señala Clastres, el problema es más



51 *Ibídem.*

52 *Ibídem.*

53 *Ibídem.*

54 *Ibídem.*

complejo y sutil, requiere incluso revisar el mismo vocabulario etnológico que permite tal reflexión sobre el poder político⁵⁵.

El anarquismo tiene asimismo una base antropológica, que ilustraremos con un ejemplo: cuando se preguntó a los *!kung* si tenían “cabecillas” en el sentido de jefes poderosos, respondieron: “Naturalmente que tenemos cabecillas. De hecho, somos todos cabecillas...cada uno es su propio cabecilla”⁵⁶. Una correspondencia histórica, relativamente contemporánea, la encontramos en el movimiento de los *provos* europeos de las décadas de 1960 y 1970: “El *provo* –como lo definió Duco Van Weerle– es principalmente un antidogmático. Vive para la máxima libertad y creatividad personales”⁵⁷. Los *provos* lograron introducir muchos de sus procedimientos e ideas en varios países de Europa, incluso en Estados Unidos hubo un movimiento *provo*. Su éxito fue tan notable que, en aquellos momentos en que se temía la capacidad revolucionaria del proletario de los países occidentales desarrollados, su movimiento recibió el nombre de *provotariado*⁵⁸. La actitud de los *provos* era claramente anarquista, en su sentido libertario; prescindían de toda autoridad, a tal grado que la policía nunca pudo encontrar “cabecillas” que detener por la sencilla razón de que no los había, pues cualquier acción era producto de todos los implicados. Los *provos*, integrados en su mayoría por jóvenes de las clases medias y trabajadoras, propusieron la sociedad utópica de la “Nueva Babilonia”, donde juego y creación estaban en la base de toda relación humana y de todo trabajo social⁵⁹.



55 *Ibídem*.

56 *Ibídem*.

57 Harris, *Jefes, Cabecillas y...*

58 José M^a Carandell, *La Protesta Juvenil* (Barcelona, España: Salvat Editores).

59 *Ibídem*.

UN MUSEO COMUNITARIO A CIELO ABIERTO

El Museo Comunitario es un espacio que convoca a los distintos miembros de una comunidad alrededor de la reconstrucción y la puesta en valor de su memoria colectiva local. “Surge como resultado de un trabajo colectivo y es el reflejo de la comunidad que lo crea y lo re-crea. Estos espacios pertenecen a la comunidad, son dinámicos y sirven de plataforma para contar las historias locales que son la base de la identidad cultural de los pobladores”⁶⁰. Al mismo tiempo sirven como escenario para la recuperación y transmisión de saberes tradicionales entre miembros de un mismo grupo, pueden servir como referentes para el retorno de la memoria cultural, pueden albergar simultáneamente diferentes iniciativas y proyectos comunitarios, y apoyan a la comunidad en la gestión sostenible de su desarrollo⁶¹. El museo comunitario es un espacio que nace de una necesidad local de reconstrucción de la memoria colectiva y su vitalización a través de la puesta en valor del patrimonio local. Por lo tanto, su creación y manutención reúne a varios actores de la comunidad quienes, al participar en el proceso de concepción, organización, y activación se apropian y responsabilizan de su desarrollo sustentable⁶².

La dialéctica entre los museos y la sociedad es un proceso dinámico. Desde la génesis de los museos, como instituciones que reflejaban el poder y las éticas, las estéticas y los gustos de las clases dominantes; hasta el rol esencial-



60 Teresa Morales, Cuauhtémoc Camarena y Constantino Valeriano, *Pasos para Crear un Museo Comunitario* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos).

61 *Ibídem*.

62 *Ibídem*.

mente docente y espejo de los pueblos que actualmente asumen los museos modernos, el camino ha sido largo, tortuoso y complejo. Es una historia que se está escribiendo.

Consideremos las reflexiones hechas para México por Mansard: “Vistos de manera tradicional, los museos son sólo repositorios, bodegas, escaparates, lugares de culto ‘a la memoria y el olvido’..., acervos en manos de algunos curiosos y cuidadores, que carecen de significado para buena parte de la sociedad. Con todo y ello, no hay que descartar que estos *thesaurus* siguen teniendo hasta la fecha un encanto especial. Muchos turistas, sobre todo los que cuentan con una amplia cultura museal, no pierden la oportunidad de visitar el conjunto de monedas o los especímenes de historia natural desfilando uno tras otro en los gabinetes antiguos o en grandes y pesadas vitrinas. En la actualidad y ante los embates de la modernidad, el ofrecer estos museos de época no como bodegas, sino como productos culturales propios de un periodo histórico, se apunta hacia la recuperación de visitantes”⁶³. En México hay más de mil museos, y que estos forman parte integral de la oferta turística.

Sin embargo y pese a lo apuntado, el puente entre los museos y las comunidades no está tan desarrollado como es de desear, ni en México ni en otros países latinoamericanos, y aún amplios sectores populares no frecuentan los museos y menos aún se ven reflejados en ellos, sobreviviendo la imagen de instituciones acartonadas, prohibitivas y gélidas propias de los museos administrados con una orientación meramente coleccionista y adoradora del objeto por el objeto en sí mismo. No obstante, claras señales apuntan a una redefinición del papel social de los museos y de su imagen de cara al amplio tejido so-



63 Luisa Mansard, “El Museo en Busca de los Turistas,” *El Periplo Sustentable*, no.14.

cial. Una historia que, como ya dijimos al inicio de este apartado, se está escribiendo ahora, en el momento en que reflexionamos sobre la función social de los museos comunitarios⁶⁴. Como acota Galindo: “La comunidad es habitante, usuario y actor del museo comunitario, nunca un visitante o público, y es la comunidad uno de los factores determinantes en la concepción de *su museo*. Al ser el museo comunitario una acción de valorización del territorio y sus habitantes, la comunidad no podría ser público de su propia vida, *es un actor en cuanto es el intérprete de la acción y sobre quien recaen las consecuencias de sus actos*, es usuario en la medida que, sabiendo las potencialidades del museo, lo utiliza conscientemente para el desarrollo social y colectivo”⁶⁵.

La musealización de un contexto arqueológico, virtud la gestión comunitaria, orientada filosóficamente por principios anarquistas de organización y participación, es expresión de un cambio de paradigma en cuanto al rol y el semblante futuro de los museos en el espejo social⁶⁶.

En las *Resoluciones* de la mesa redonda: “la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo”, UNESCO-ICOM, celebrada en Santiago de Chile, el 31 de mayo de 1972, leemos: “La función básica de los museos es ubicar al público en su mundo para que tome conciencia de su proble-



64 Camilo Morón, *Museos Comunitarios y Participación Ciudadana* (Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J.M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez).

65 Adrián Galindo, “Museos Comunitarios, Organización Popular y Relaciones de Poder,” *Así Somos*, no. 4 (2010). Énfasis nuestro.

66 Camilo Morón, *Museos Comunitarios y Gestión Social del Patrimonio Ancestral* (Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez).

mática como hombre individuo y como hombre social. Debe propenderse a la constitución de museos integrados, en los cuales sus temas, sus colecciones y sus exhibiciones estén interrelacionadas entre sí y con el medio ambiente del hombre, tanto el natural como el social. Esta perspectiva no niega a los museos actuales, ni implica el abandono del criterio de los museos especializados, pero considera que ella constituye el camino más racional y lógico que conduce al desarrollo y evolución de los museos para un mejor servicio a la sociedad”.

Tal vez convendría más definir el Proyecto Los Santos-El Mestizo antes que como *museo comunitario* como *musealización comunitaria*. La idea de museo está aún ligada a un grupo, a una estructura jerárquica y administrativa.

En la estación de petroglifos Los Santos-El Mestizo se ha procurado que *todos* los miembros de la comunidad formen parte vital de la investigación, salvaguarda y gestión del museo *in situ*. Es decir, que todos sean cabecillas, como entre los ¡Kung, del ejemplo antropológico (*vide supra*). No ha sido fácil, pero gradualmente se ha logrado la participación de *toda* la comunidad. El ambiente, la biodiversidad, la calidad del cielo nocturno y la gestión comunitaria han orientado las discusiones y las acciones⁶⁷.



OBJETIVOS ESENCIALES

- Fomentar la capacitación de talento humano en el área del estudio y preservación del Arte Rupestre a través de la participación protagónica de los Consejos Comunales.

67 Camilo Morón, *Musealización de la Estación de Arte Rupestre El Mestizo. Propuesta Anarquista de Gestión Comunitaria de un Sitio Arqueológico a Cielo Abierto* (memoria de grado) (Maestría en Museología, Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda).

- Desarrollar en los participantes las herramientas conceptuales y técnicas de campo, laboratorio y gestión que les permitan interpretar los diferentes enfoques disciplinarios de la investigación en el Arte Rupestre y adaptarlos a la realidad nacional y regional.
- Propiciar el desarrollo teórico y práctico de la investigación y la preservación del Arte Rupestre a través de la gestión comunitaria.
- Realizar Seminarios, Talleres y Congresos en los cuales participen activamente la comunidad organizada en la adquisición de destrezas para el propósito fundamental de este proyecto de investigación-gestión: musealizar la estación de petroglifos El Mestizo. Estas actividades comprenderán asimismo la instrucción científica, política y jurídica sobre la gestión del Patrimonio Cultural y el pensamiento anarquista.



CONCLUSIONES

Las nuevas tendencias en la museología conllevan a establecer relaciones interdisciplinarias con otras áreas del conocimiento humano, permitiéndole desarrollar una gestión museística amplia, acorde con las investigaciones que se llevan a cabo en los horizontes de las distintas ciencias del saber humanístico.

La musealización comunitaria de la estación de petroglifos Los Santos-El Mestizo, inspirada en criterios anarquistas, está orientada a la solución problemas que limitan el desarrollo social de las comunidades rurales del estado Falcón a través de una experiencia piloto en la población que permita desarrollar un modelo de investigación y gestión del patrimonio cultural de carácter incluyente y participativo en el que la comunidad organizada conozcan su legado originario, haciendo de éste un motor para el desarrollo sustentable.

Las estaciones de manifestaciones rupestres pueden constituirse en fuentes de riqueza material y espiritual: pueden ser un reclamo para el turismo científico cultural, produciendo empleos en las comunidades cercanas; y a la vez ser elementos de cohesión social y de las comunidades rurales al demostrar sus hondas raíces históricas.

En el Observatorio Arqueoastronómico Los Santos-El Mestizo se está levantando un museo *in situ* dedicado al pasado amerindio, que fomenta la valoración del pasado indígena, de la vigencia de su legado étnico, un museo que está en armonía con el paisaje natural y su correspondencia cultural, un museo que es gestionado por la comunidad, inspirado en el pensamiento libertario, siendo un atractivo turístico y un centro cultural que presta valiosos servicios (sociales, económicos y espirituales) a las comunidades cercanas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Briceño Guerrero, José Manuel. *El Laberinto de los Tres Minotauros*. Caracas, Venezuela: 2^{da} ed., Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007.
- Carandell, José M^a. *La Protesta Juvenil*. Barcelona, España: Salvat Editores, 1972.
- Caute, David. *Las Izquierdas Europeas desde 1789*. Madrid, España: Ediciones Guadarrama, 1965.
- Clastres, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1978.
- de Civrieux, Marc. *Apuntes sobre el Mito y la Tradición Oral. El Hombre que Vino del Orinoco. Homenaje a Marc de Civrieux*. Caracas, Venezuela: Edición Especial de Correo Mínimo, Nro. 32, oct/nov/dic., Fundación Kuai-Mare del Libro Venezolano, 2000.

Díez, Julio. *Miscelánea Artículos y Discursos*. Coro, Falcón, Venezuela: Compilación del Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales Pedro Manuel Arcaya, Fundación de Ciencias y Artes Cudán de Cuté, 2017.

Feyerabend, Paul K. *Contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Barcelona, España: Ediciones Orbis, 1974.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía. T. II*. Barcelona, España: E-J. Editorial Ariel, 2004.

Ferrer, Christian. *El Lenguaje Libertario. Antología del Pensamiento Anarquista Contemporáneo*. Ediciones HL, 2006.

Galindo, Adrián. "Museos Comunitarios, Organización Popular y Relaciones de Poder," *Así Somos*, no. 4 (2010).

Harris, Marvin. *Jefes, Cabecillas y Abusones*. Madrid, España: Alianza Editorial, 1993.

Hernández Baño, Adrián. *Petroglifos. Estado Falcón*. Coro, Falcón, Venezuela: Fundación Adrián Hernández Baño, 2000.

Mansard, Luisa. "El Museo en Busca de los Turistas," *El Periplo Sustentable*, no. 14 (2008).

Morales, Teresa, Cuauhtémoc Camarena y Constantino Valeriano. *Pasos para Crear un Museo Comunitario*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos, 2007.

Morón, Camilo. *Piedras Vivas en Falcón*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes. Consejo de Desarrollo Humanístico, Científico y Tecnológico, Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, 2007a.

_____. *Escrito en la Roca. Petroglifos del Estado Falcón* (memoria de grado). Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes. Venezuela, 2007b.



- ____. *Jardines de Piedras. Un Bosque de Símbolos*. Mérida, Venezuela: Editorial El Perro y la Rana, Ministerio para el Poder Popular de la Cultura, 2011.
- ____. "Petroglifos El Mestizo: un Museo a Cielo Abierto." *Museos.ve*, no. 7 (febrero 2012).
- ____. *Musealización de la Estación de Arte Rupestre El Mestizo. Propuesta Anarquista de Gestión Comunitaria de un Sitio Arqueológico a Cielo Abierto* (memoria de grado). Maestría en Museología, Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, 2014.
- ____. *Apuntes de Epistemología de la Investigación Educativa*. Coro, Falcón, Venezuela: Doctorado en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Universidad Bolivariana de Venezuela, 2017a.
- ____. *El Anarquismo como Heurística y Epistemología de las Ciencias*. Coro, Falcón, Venezuela: Doctorado en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, Universidad Bolivariana de Venezuela, 2017b.
- ____. *Historia de la Antropología Occidental I: Desde la Antigüedad Clásica hasta la Conquista y la Invasión de América*. Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez, 2018a.
- ____. *Historia de la Antropología Occidental II: Desde el Encuentro de Dos Mundos hasta los Zoológicos Humanos*. Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez, 2018b.
- ____. *Historia de la Antropología Occidental II: Desde el s. XX hasta la ¿Post-Modernidad?* Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez, 2019a.



____. *Museos Comunitarios y Participación Ciudadana*. Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez, 2019b.

____. *Museos Comunitarios y Gestión Social del Patrimonio Ancestral*. Coro, Falcón, Venezuela: Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent: Pedagogía de la Antropología, la Arqueología y la Etnohistoria de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida Kléber Ramírez 2020.

Paz, Octavio. *Claude Lévi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969.

Real Academia de la Lengua. *Diccionario de la Lengua Española. T. I*. Madrid, España: 22^{da} ed., Edit. Espasa-Calpe, 2001.

Rocker, Rudolf. *Anarquismo y Organización*. CGT, Biblioteca Digital, 2013.





VISIBILIDAD ESTADÍSTICA DEL DERECHO A LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA DE LOS/AS ESTUDIANTES INDÍGENAS UNELLEZ

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”
Barinas, Venezuela.
Correo electrónico: profesoramariarodriguez@gmail.com



Fecha de envío: 25-03-2021 / Fecha de aceptación: 07-10-2021.

Resumen

Como avance de unos de los objetivos de la investigación doctoral, se caracteriza estadísticamente la educación universitaria impartida a los/las estudiantes proveniente de pueblos indígenas en el Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social (VPDS), de la Universidad Ezequiel Zamora –UNELLEZ–. Concluimos, respecto al ingreso del 2014-2020, que tenemos estudiantes de 34 pueblos indígenas, que de 53 ofertas académicas estos participan en 28 de ellas, se gradúan de 20 pueblos y en 12 ofertas, con un índice de 0,97 por debajo del promedio general. Finalmente, que la inclusión a la educación universitaria de los pueblos indígenas no es real si la universidad no hace pública data estadística pertinente, oficial, confiable y oportuna, para el diseño, ejecución y evaluación de políticas con enfoque étnico.

PALABRAS CLAVES: Pueblos indígenas; educación universitaria; estadística; inclusión

VISIBILITÉ STATISTIQUE DU DROIT À L'ENSEIGNEMENT UNIVERSITAIRE DES ÉTUDIANTS AUTOCHTONES À UNELLEZ

Résumé

En tant que progrès de l'un des objectifs de la recherche doctorale, la formation universitaire dispensée aux étudiants des peuples autochtones est statistiquement caractérisée dans le Bureau du vice-recteur à la planification et au développement social (VPDS) de l'Université expérimentale nationale Ezequiel Zamora des plaines occidentales. –UNELLEZ–. Nous concluons en ce qui concerne l'entrée 2014-2020, que nous avons des étudiants de 34 peuples autochtones, qui sur 53 offres académiques, participent à 28 d'entre eux, sont diplômés de 20 villes et à 12 offres, avec un indice de



0,97 inférieur au moyenne générale. Enfin, l'inclusion des peuples autochtones dans l'enseignement universitaire n'est pas réelle si l'université ne publie pas de données statistiques pertinentes, officielles, fiables et opportunes pour la conception, l'exécution et l'évaluation des politiques à vocation ethnique.

MOTS-CLÉS : Peuples autochtones; Enseignement universitaire; statistiques; inclusion.

VISIBILIDADE ESTATÍSTICA DO DIREITO À EDUCAÇÃO UNIVERSITÁRIA DOS/DAS ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNELLEZ

Resumo

Apresentamos, aqui, os desdobramentos preliminares de um dos objetivos que nos propusemos na pesquisa de doutorado, o qual consiste em caracterizar estatisticamente a educação universitária oferecida aos/às estudantes provenientes de povos indígenas na Vice-reitoria de Planejamento e Desenvolvimento Social (VPDS) da Universidade Ezequiel Zamora (UNELLEZ). Com relação aos ingressantes do período 2014-2020, concluímos que a instituição conta com estudantes de 34 povos indígenas e que tais estudantes se fazem presentes em 28 dos 53 cursos oferecidos. Graduar-se estudantes procedentes de 20 povos, em 12 cursos, com um índice de desempenho 0,97 % abaixo da média geral. Finalmente, podemos indicar que a inclusão dos povos indígenas na educação universitária não é real se a universidade não publicar dados estatísticos pertinentes, oficiais, confiáveis e oportunos, tendo em vista o planejamento, a execução e a avaliação de políticas com enfoque étnico.

PALAVRAS-CHAVE: Povos indígenas, educação universitária, estatística, inclusão.



STATISTICAL VISIBILITY OF INDIGENOUS STUDENTS' RIGHT TO UNIVERSITY EDUCATION AT UNELLEZ

Abstract

As an advance relating to one of the doctoral research objectives, university education provided to the students from Indigenous towns/villages is described statistically in the Vice-Rector's Office for Planning and Social Development (VPDS) of the Ezequiel Zamora National Experimental University of the Western Plains –UNELLEZ–. With respect to 2014-2020 enrollment, we conclude that we have students from 34 indigenous towns/villages, who participate in 28 of 53 academic courses, graduate from 20 towns, and in 12 subject areas, at a rate of 0.97 below the overall average. Finally, the inclusion of indigenous peoples in university education is not real if the university does not publish relevant, official, reliable, and timely statistical data for the design, execution, and evaluation of policies with an ethnic focus.

KEYWORDS: Indigenous peoples; university education; statistics; inclusion.



INTRODUCCION

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La Revolución Bolivariana, en una de las áreas donde se siente con mayor profundidad, es en el área educativa, tanto en el subsistema de educación básica como en el de educación universitaria, siendo la prioridad de la política de inclusión educativa, tanto de Hugo Chávez como de Nicolás Maduro, la educación universitaria, lo cual se evidencia en las tendencias de crecimen-

to cuantitativo sostenido de la educación universitaria desde el 1999 al 2014, en el que se destaca el impulso importante de este subsistema entre 2004 y 2006, y en el 2014 notamos que de un poco más de un millón de inscritos pasa a más de dos millones, el 75 % provenientes de las instituciones de educación universitaria públicas y el 25 % de las privadas (Uzcátegui y Bravo 2015, 53). Esto es corroborado por la CEPAL (2015), organismo que, en la data más actualizada que publica como organismo de las Naciones Unidas, referida a las estadísticas de educación universitaria, destaca que para el año 2009 la tasa bruta de matrícula en educación terciaria en Venezuela es de 78,1 %, siendo el promedio para América Latina y el Caribe de 37,2 %.

La Revolución Bolivariana no solo se expresa en aumento de la cantidad de estudiantes, sino también en la inclusión de sectores de la población tradicionalmente excluidas del sistema educativo universitario, en este caso los/as estudiantes indígenas, tal como lo afirma el Ministerio del Poder Popular para Educación Universitaria (MPPEU 2010), destacando la política para garantizar el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a una educación universitaria intercultural, reconociendo a la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora (UNELLEZ) como una de las universidades con estudiantes indígenas (31).

La educación universitaria para los pueblos indígenas ha sido garantizada a través de diversos documentos legales, políticas públicas e instituciones, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) en su artículo 100; la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) en los artículos 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83 y 84 del Título IV.



La UNELLEZ no solo es considerada por el Ministerio del Poder Popular para Educación Universitaria (MPPEU 2008) como una de las cinco instituciones de educación universitaria con estudiantes indígenas, sino además con generación de buenos resultados en esa materia; para dicho Ministerio, la UNELLEZ se encuentra entre las universidades “(...) con iniciativas que han dado muy buenos resultados (...)” (MPPEU 2008, 3) en materia de educación para estudiantes indígenas. Si bien el MPPEU considera a la UNELLEZ dentro de las universidades que han dado buenos resultados en materia de educación universitaria, no sabemos en qué basa su apreciación, ni la expresa en dicho documento, pues no hay estadística publicada en documentos oficiales por parte de la UNELLEZ que lo sustente, a pesar que se cuenta con la Dirección Asuntos Registro y Seguimiento Estudiantil (Darse), que registra la estadística de la matrícula estudiantil en su sistema informático denominado DUX, mas no es responsable de su publicación.

La generación de datos estadísticos de acceso público con enfoque étnico en la UNELLEZ es totalmente inexistente, lo cual se demuestra haciendo un análisis de la información oficial mostrada en las seis memorias y cuentas de la UNELLEZ del 2013 al 2018, publicadas en su página oficial a través de la Dirección de Planificación y Presupuesto Institucional, en estas se destaca que la estadística mostrada en dichos documentos es totalmente general, ni siquiera presenta la data discriminada por sexo, menos aun con enfoque étnico.

La inclusión del enfoque étnico por las oficinas o departamentos de estadística de las universidades del país en su mayoría, expresan la misma situación de la UNELLEZ, lo cual se puede evidenciar en el análisis de la información contenida en la memoria y cuenta del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria Ciencia y Tecnología del 2015 (MPPEUCT 2015, la



más reciente ubicada en la web). En esta, de 53 universidades solo cinco expresan uno o dos indicadores de apoyo a los pueblos indígenas en sus estadísticas de logros¹, mas ninguna en sus estadísticas de población estudiantil. Estas uni-

- 1 Las 5 universidades que expresan puntualmente logros son: **Universidad de los Andes (ULA)**: “Apoyo al desarrollo estudiantil del estudiante indígena y afrodescendiente se realizaron siete (7) jornadas de inducción, 19 ayudas integrales de apoyo y desarrollo a estudiantes indígenas y tres (3) a estudiantes con discapacidad” (456). **Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG)**: Atención de 7.239 estudiantes en las sedes de Puerto Ordaz, Ciudad Bolívar, Upata, El Callao y Guasipati, mediante los diferentes sistemas de apoyo tales como: 59 becas a estudiantes con discapacidad, 105 estudiantes indígenas a través de los diferentes Programas de Desarrollo Estudiantil (641). **Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR)**: “A través de los programas se atendieron a 120 participantes con discapacidad, 2.250 participantes indígenas” (796). **Universidad Politécnica Territorial “Mario Briceño Iragorry”**: “Apoyo a la población indígena y afrodescendiente mediante la asignación de ayudas económicas a 5 estudiantes indígenas” (873). **Fundación “Alejandro Próspero Réverend” (ELAM)**: “Se expandió el programa de becarios (...), incluyendo a 150 jóvenes venezolanos indígenas, para ser incorporados en el IX Curso Introductorio a las Ciencias Médicas del Programa Nacional de Formación de Medicina Integral Comunitaria (PNFMIC). Adicionalmente 150 jóvenes indígenas, (...) alfabetizados tecnológicamente incluidos en el primer año del PNFMIC” (1.423) (...) “Incorporación de 225 estudiantes provenientes de 20 pueblos indígenas de los estados: Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Zulia al Programa Nacional de Formación en Medicina Integral Comunitaria (PNFMIC-Curso Introductorio a las Ciencias Médicas) (...) Se dotó a los 225 becarios indígenas, del vestuario y calzado necesario para el desarrollo de actividades académicas, deportivas y recreativas, comprendido por un kit de uniformes: Dos (2) kimonos, dos (2) batas blancas, dos (2) monos deportivos, dos (2) franelas blancas y un (1) par de zapatos deportivos y kit académico: Libreta, lápices de grafito, sacapuntas, borrador, así como un (1) pendrive y Kit de Aseo Personal” (1.500) (...) “Se gestionó el desarrollo de las prácticas docentes para los 225 becarios indígenas, mediante un acuerdo con la Clínica Popular ‘La Dolorita’ y los consultorios de Barrio Adentro en el área de influencia de este centro de salud” (1.501) (...) “A nivel audiovisual (...)”



versidades son: la Universidad de Los Andes (ULA), la Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG), Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), la Universidad Politécnica Territorial del Estado Trujillo *Mario Briceño Iragorry*, y la Fundación *Alejandro Próspero Réverend* (ELAM), lo cual da cuenta que no hay una línea desde dicho ministerio de presentar estadísticas con enfoque étnico. Esto no significa que en términos enunciativos en los planes operativos del ministerio y de las universidades no se exprese la intención de garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la educación universitaria.

Pero para que se consolide el ejercicio del derecho a la educación universitaria de los pueblos indígenas, estos requieren además de estar *enunciada* la intención en los planes de gestión, ser plenamente visibilizados en las estadísticas oficiales, por eso Schkolnik (2009) destaca que una serie de organismos multilaterales han promocionado la importancia de contribuir al reconocimiento de los pueblos con su visibilización, “por medio de información válida y confiable, captar la diversidad cultural y conformar sistemas de información con indicadores idóneos para potenciar su desarrollo (...)” (63), puntualizando que, para lograr determinar las realidades de los pueblos indígenas en el ejercicio de sus derechos, se requiere información desagregada, pertinente y oportuna para la planificación, ejecución, seguimiento y evaluación de políticas públicas con enfoque étnico.



Realización de dos (2) documentales: *Aguas Arriba*, filmado entre el Delta del Orinoco y las instalaciones de la ELAM, (...) así como el proceso de post-producción de *El árbol horizontal*, un nuevo documental que surge de la experiencia del proceso de selección de jóvenes indígenas 2015 por parte de la ELAM” (1.504).

El presente artículo se plantea contribuir al desarrollo de uno de los objetivos de la tesis doctoral en ciencias sociales de la autora, el cual se propone *caracterizar la diversidad cultural de los estudiantes indígenas de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora*, específicamente de los/as estudiantes indígenas pertenecientes al Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social, (VPDS) de Barinas, en este caso, caracterizar estadísticamente esta diversidad cultural y su visibilidad en las estadísticas oficiales de la UNELLEZ.

ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN

En el trabajo de investigación denominado *¿Quién es indígena en México? Identidad y estadísticas* (Ibarra y Calleros 2017), se realiza un análisis sobre los criterios que en los diferentes censos de población realizados en México se han aplicado para determinar la identidad como indígena de la población en general, destacando que en los primeros censos el criterio utilizado era el habla o uso de un idioma o dialecto indígena o exactamente *por la lengua*, y en censos más recientes, como los del 2010 y 2015, al de la lengua le agregaron el de *la auto-adscripción* (10). Este trabajo fue útil para nuestra investigación, por el método para estudiar y explicar la evolución de los censos con respecto a los criterios de definición de lo que se considera indígena u originario, así como los cuadros contruidos para hacer el análisis evolutivo de la cantidad de población indígena en México y cómo las preguntas que se hacen en los censos son fundamentales para acercarse a determinar cada vez con mayor precisión esta población.



En la investigación denominada *Avances y desafíos en evaluación de la calidad de universidades y programas para y con pueblos indígenas y afro descendientes*, (Hooker 2017), se sistematiza el proceso de evaluación de la calidad de la universidad comunitaria intercultural URACCAN, ubicada en Nicaragua, para ello desarrolla el debate sobre los diversos criterios de calidad y de evaluación de la misma que se han planteado en los distintos organismos internacionales que tienen que ver con la educación universitaria. Desde la experiencia vivida en dicha universidad, destaca la necesidad de incorporar el enfoque intercultural en la evaluación de la calidad en las instituciones de educación universitaria, desde la concepción de los pueblos indígenas y afrodescendientes de una educación con pertinencia y calidad.



Este trabajo nos aporta por un lado la metodología que usaron para acreditar la calidad en una universidad multicultural, y por otro lado, la incorporación del enfoque étnico en la noción de calidad y su evaluación, lo cual nos amplía la concepción de garantía de los derechos de los pueblos indígenas a la educación universitaria, que no es solo la inclusión a la misma sino, como dice Amodio (2007), no se centra solo en garantizar “nuevos espacios de inclusión (...), sino de asumirlos como referente obligado para la constitución de un estado multiétnico y pluricultural” (175).

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

GENERAL

Caracterizar estadísticamente la situación académica de los/as estudiantes indígenas de la UNELLEZ, pertenecientes al Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social (VPDS) de Barinas desde el 2013 al 2020.

ESPECÍFICOS

1. Determinar la cantidad de estudiantes que ingresan y egresan de la UNELLEZ desde el 2013 al 2020.
2. Identificar las carreras en las que los/as estudiantes indígenas ingresan y egresan de la UNELLEZ desde el 2013 al 2020.
3. Especificar los pueblos indígenas de los cuales provienen los/as estudiantes indígenas que ingresan y egresan de la UNELLEZ desde el 2013 al 2020.
4. Estimar el índice promedio de graduación de los/as estudiantes indígenas en relación al promedio general desde el 2013 al 2020.

JUSTIFICACIÓN

Esta investigación tiene relevancia científica en cuanto pretende hacer un aporte al manejo público y académico del análisis de estadísticas relevantes para la garantía de los derechos de los/as estudiantes indígenas al ingreso, permanencia y prosecución en la educación universitaria, prácticamente inexistente; así mismo, tiene relevancia social, pues con la misma se contribuye a la lucha indígena por garantizar la inclusión plena en el subsistema universitario de este grupo social históricamente marginado de las políticas públicas.

TEORÍA

La teoría utilizada para orientar el desarrollo de los objetivos está sustentada en lo referido a la consideración de lo que se asume como soberanía de datos e identidad indígena.



SOBERANÍA DE DATOS SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS

Los desarrollos teóricos del tema de la soberanía de datos sobre pueblos indígenas, surgen producto de un debate que se generó en julio de 2015 en Australia (Kukutai y Taylor 2016), en un taller denominado *Data sovereignty for indigenous peoples: current practice and future needs* (en español: *Soberanía de datos para los/as pueblos indígenas: práctica actual y necesidades futuras*), destacando que de este debate “están ausente los derechos e intereses inalienables de los pueblos indígenas relacionados con la recolección, propiedad y aplicación de datos sobre sus formas de vida territorios y su gente” (2) (traducción nuestra).



La reflexión sobre el doble problema que en materia de información enfrentan los pueblos indígenas, por un lado, el referido a la falta de datos e información fiables y la biopiratería, y por otro lado, el uso indebido de sus tradiciones, conocimiento y patrimonio cultural, persisten en muchos países donde viven los pueblos indígenas, a pesar de la *revolución de los datos* global, constituyendo aún para estos países un desafío la falta de datos desglosados sobre pueblos indígenas. Esta ausencia o falta de datos es un indicador de la debilidad de los gobiernos e instituciones en la formulación e implementación de acciones y programas sensibles a los/as indígenas.

EL CONCEPTO DE SOBERANÍA DE DATOS

La soberanía de datos, surgida del debate en el evento ya mencionado, se refiere al derecho de los pueblos indígenas a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales. Consideramos ampliar dicho concepto, agregándole también el derecho de los pueblos indígenas a la información que sobre los

mismos construyan las diferentes instituciones públicas y privadas, es decir, información sobre patrimonio cultural, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales, así como su derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar la propiedad intelectual sobre estos, así como a los datos que sobre los mismos construyan las diferentes instituciones públicas y privadas.

IDENTIDAD INDÍGENA

La determinación de “quién es indígena” no es algo sencillo o trivial, porque la indigeneidad es una característica de grupo que define las cualidades de una colectividad y también es una característica personal que une a un grupo. La definición de quien es o no indígena, en términos de recolección de información, va mucho más allá de la definición de quien es indígena acordado en los diferentes instrumentos legales convenidos con los organismos multilaterales, y en las leyes de cada país; el debate sobre quien se considera indígena a los efectos de los censos ha cambiado, entre otras cosas para responder a las obligaciones contraídas a nivel de las diversas organizaciones de garantía de los derechos indígenas (Snipp 2016, 43). Nuestro país no ha estado ausente de este debate y el más reciente censo de población y vivienda, referido especialmente a cómo ellos denominan al *Empadronamiento de Pueblos Indígenas* resume magistralmente estos avances.

El Censo Nacional de Población y Vivienda más reciente, realizado en el 2011 y denominado Empadronamiento de la Población Indígena de Venezuela (2015), recoge la data oficial de Población y Vivienda de los Pueblos Indígenas de nuestro país. En este, se asume como *indígena* a todo nacido en el territorio nacional que declaró pertenecer o ser descendiente de un pueblo indígena, ya sea de los pueblos originarios propio de nuestro territorio, así como de los



pueblos indígenas originarios de otro país de nuestro continente (INE 2015, 6). Del análisis se destaca que, para la determinación de quien es *indígena*, es a partir del Censo de 2001 que se incorpora el autoreconocimiento y la autoidentificación como miembro de un pueblo indígena independientemente del uso o no del idioma indígena (32).

METODOLOGIA

MÉTODO

El método utilizado es el método crítico dialéctico del materialismo histórico que, según (Hurtado 2010), está estructurado en cuatro etapas, siendo la primera la de la descripción detallada de las situaciones a estudiar, que sería en la cual se encuentra la presente investigación, destacándose que este método abarca momentos descriptivos, analíticos y explicativos del proceso de investigación, que lo consideramos estadios de la investigación general que es la del proyecto doctoral. Por lo que el tipo de investigación fue descriptiva de las características más relevantes de los eventos en estudio.

EL DISEÑO DE INVESTIGACIÓN

El diseño de investigación se refiere a todas las decisiones vitales que asume el investigador, referidas al dónde, cuándo, cómo recoger la información y tipo de datos, para asegurar la validez de la investigación (Hurtado 2010, 692), constituyendo el nuestro un diseño documental, evolutivo, multivariable y retrospectivo, según el origen o fuente de los datos, de la amplitud del foco y de la cantidad de eventos.



POBLACIÓN Y MUESTRA

Nuestra población son todos los y las estudiantes indígenas de UNELLEZ, organizada en cuatro vicerrectorados: Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social (VPDS); Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Regional (VPDR); Vicerrectorado de Infraestructura y Procesos Industriales (VIPI); y Vicerrectorado de Producción Agrícola (VPA). Nuestra muestra estuvo constituida por los estudiantes indígenas del Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social (VPDS), para el ingreso en el lapso de tiempo constituido por los años que van del 2014 al 2020 y para los graduados por el lapso de tiempo de los años 2013 al 2020.

TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Aplicamos la técnica de revisión documental.

INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

El instrumento fue la matriz de registro que nos permitió seleccionar de manera organizada y selectiva la estadística del sistema oficial de recolección y organización de los datos estadísticos, denominado UNELLEZ-DUX, sistema que presenta en diferentes documentos la información. Para este caso, abordamos el documento denominado: *Reporte Rectorado Ministerio* para los datos de ingreso y, para los datos de graduación, el documento denominado *Egresados en formato OPSU*.

Por ser esta una matriz de registro y no de medición, no requiere de procesos de validación ni de cálculo de la confiabilidad (Hurtado 2010, 857).



TÉCNICAS DE ANÁLISIS DE DATOS

Aplicamos técnicas estadísticas descriptivas univariantes para describir cada evento por separado; aun cuando el diseño de investigación fue multivariantes, ya que, una vez realizada la descripción de cada evento por separado, realizamos la descripción interconectando los tres eventos para lograr una descripción más compleja, para ello se aplicaron las técnicas descriptivas multivariantes, tales como las medidas de tendencia central: porcentajes, media, proporción y razón (Hurtado 2010, 972).

Los datos se organizaron por eventos y a estos se les asignaron categorías:

- Años ingreso y sus categorías fueron años 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020.
- Años de graduación y sus categorías fueron años 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020.
- Ofertas académicas y sus categorías fueron: en total 53 ofertas académicas, 6 programas de formación de pregrado en VPDS con 41 ofertas: Ciencias Jurídicas y Políticas: 1 oferta; Ciencias Sociales y Económicas: 5 ofertas; Ciencias del Agro y el Mar: 9 ofertas; Ciencias de la Educación y Humanidades: 12 ofertas; Programa Ciencias de la Salud: 4; Ciencias Básicas y Aplicadas: 10 ofertas; Programas de formación de postgrado o estudios avanzados en VPDS: 12 ofertas.
- Área geográfica en las que están ubicados los pueblos indígenas con presencia en la UNELLEZ: Amazonas; Anzoátegui, Monagas, Sucre, Apure, Delta Amacuro, Zulia, Lara y foráneos, según el Censo de 2011.



RESULTADOS

Con respecto al ingreso de los y las estudiantes indígenas a la UNELLEZ, el/la estudiante como todos los/as demás, llena un formato de pre inscripción e inscripción donde indica a cuál pueblo indígena pertenece, siguiendo el mismo criterio del censo nacional, que desde el Censo 2001 prevaleció “el auto-reconocimiento como indígena (...) y su auto-identificación como miembro de un pueblo indígena determinado, independientemente de su conocimiento del idioma indígena” (INE 2015, 33).

En la Tabla N° 1 se destaca que tenemos en la UNELLEZ VPDS estudiantes pertenecientes a 34 pueblos indígenas de 51 existentes en el país (INE 2015, 38), lo cual es una gran variedad, considerando que nuestro estado no se considera un estado con población indígena originaria². Para corroborar las estadísticas del sistema Dux, observamos, que los pueblos indígenas que, según el Instituto Nacional de Estadística (INE 2015, 101), cuadro 1.17. *Población indígena, por entidad, según pueblo indígena Censo 2011*, habitan el estado Barinas 31 pueblos indígenas (Añú, Arawak, Arutani, Baniva, Baré, Barí, Eñepa, Gayón, Inga, Jirajara, Jivi, Jodi, Kariña, Kuiva, Kurripako, Makushi, Mapoyo, Pemón, Piaroa, Puinave, Timote, Waikerí, Wanano, Wapishana, Warao, Wayúu, Yanomami, Yaruro, Yekwana, Yeral, Yukpa), de los cuales 22 están estudiando en la UNELLEZ, por lo que se infiere que estos son fundamentalmente los hogares/viviendas constituidos por los/as estudiantes indígenas de la UNELLEZ VPDS,



2 “Aun cuando actualmente se reporta población indígena en todas las entidades del país, aquellas con población indígena originaria (Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Lara, Monagas, Nueva Esparta, Sucre y Zulia) concentran el 97,4 % del total indígena nacional, lo que indica que solo el 2,6 % restante se ha desplazado hacia otros estados” (INE 2015, 16).

formándose, como lo denomina el INE, en población desplazada desde sus lugares originarios hacia Barinas.

Tabla N° 1 Estudiantes indígenas inscritos en VPDS UNELLEZ según pueblo indígena al que pertenecen y años del 2014 al 2020.

Pueblo indígena	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Total	% con respecto al total	Proporción con respecto al total
Akawayo	2	3	4	1	2	1	2	15	2,59	0,025
Amorua	0	0	0	0	0	1	0	1	0,17	0,002
Añú/ Paraujano	2	2	2	2	1	1	0	10	1,72	0,017
Arawak	1	1	0	1	0	0	0	3	0,52	0,005
Ayaman	2	3	2	1	0	1	0	9	1,6	0,02
Baniva	4	4	5	5	3	3	2	26	4,48	0,04
Baré	6	9	11	10	8	6	5	55	9,48	0,09
Barí	3	3	2	2	1	0	0	11	1,9	0,02
Camentza	0	2	0	1	0	0	0	3	0,52	0,005
Caribe	1	0	1	0	0	0	0	2	0,34	0,003
Chaima	0	0	0	0	0	1	1	2	0,34	0,003
Eñepá/ Panare	1	1	1	0	0	0	0	3	0,52	0,005
Hoti/Hodi	2	2	1	1	0	0	0	6	1,03	0,01
Inga	1	3	2	2	0	0	0	8	1,38	0,01
Japreria	2	1	1	0	1	1	0	6	1,03	0,01



Jivi/Guajibó	9	16	13	15	12	8	8	81	13,97	0,14
Kariña	1	1	1	3	2	4	3	15	2,59	0,03
Kumanagoto	0	1	1	1	1	1	0	5	0,86	0,008
Kurripako	1	2	2	4	1	0	1	11	1,9	0,02
Ñengatú/ Yeral	1	0	0	0	0	0	0	1	0,17	0,002
Otros grupos	9	11	9	10	6	7	4	56	9,65	0,1
Pemón	1	2	0	1	0	0	0	4	0,69	0,007
Piapoko	4	3	5	3	1	1	1	18	3,1	
Puinave	0	0	0	1	0	0	0	1	0,17	0,002
Pumé/Yaruro	2	3	2	2	1	0	0	10	1,72	0,02
Sanemá	1	0	0	0	0	0	0	1	0,17	0,002
Sapé	1	2	1	0	0	0	0	4	0,69	0,007
Timoto- cuicas³/ Timotes	2	3	2	1	0	1	0	9	1,6	0,02
Wanai/ mapoyo	3	2	4	2	0	0	0	11	1,9	0,02
Warekena	0	1	0	1	0	0	0	2	0,34	0,003
Wayúu	9	7	10	9	8	10	5	58	10	0,1



3 Nota del equipo editorial: la clasificación Timoto-cuicas es un error histórico, ya aclarado por Jacqueline Clarac de Briceño en su libro

Wotjuja/ piaroa	12	18	20	23	19	13	16	121	20,86	0,2
Yekuana	3	2	0	1	2	1	0	9	1,6	0,02
Yukpa	1	1	0	0	1	0	0	3	0,52	0,005
Total	87	109	102	103	70	61	48	580	100	100

Fuente: *Elaboración propia con datos del Sistema DUX UNELLEZ*



En la misma Tabla N° 1, podemos observar que el pueblo indígena con mayor número de estudiantes es el Wotjuja/Piaroa, constituyendo el 20,86 %, siguiéndole el Jivi/ Guajibo con un 13,97 %, ubicados ambos pueblos en el área geográfica del estado Amazonas, como se destaca en la Tabla N° 2. Este estado constituye el que más pueblos indígenas tiene en la UNELLEZ, con 11 pueblos y un 56,21 % de la población total de estudiantes. De ambas tablas se advierte la tendencia de la población a disminuir progresivamente, pero pudiéramos afirmar que, siguiendo la misma tendencia de la población en general, pero no en la misma magnitud. Con respecto a la relación estudiante indígena por estudiante de VPDS UNELLEZ, esta es a razón de 0,0051, es decir, por cada estudiante que ingresa en general ingresa un 0,0051 estudiante indígena, constituyendo la población indígena el 0,51 % de la población total VPDS en el lapso estudiado.

Tabla N° 2. Estudiantes indígenas inscritos en VPDS UNELLEZ según área geográfica del pueblo, indígena al que pertenecen y años del 2014 al 2020.

Area geográfica	Año 2014	Año 2015	Año 2016	Año 2017	Año 2018	Año 2019	Año 2020	Total	% con respecto al total	Proporción con respecto al total
Amazonas: Baniva, Baré, Kurripako, Piapoko, Wotjuja/ Piaroa, Ñengatú/ Yeral, Warekena, Puinave, Amorua, Jivi/ Auajibo, Yekwana	40	55	56	63	46	33	33	326	56,21	0,56
Andes: Timoto-cuicas ⁴ / Timotes	2	3	2	1	0	1	0	9	1,55	0,016
Anzoátegui, Monagas, Sucre: Caribe , Chaima, Kumanagoto	1	1	2	1	1	2	1	9	1,55	0,016
Apure: Pumé/Yaruro	2	3	2	2	1	0	0	10	1,73	0,017
Bolívar: Eñepá/Panare, Kariña, Wanai/Mapoyo, Pemón, Sapé, Hoti/ Hodi, Akawayo	12	13	12	8	4	5	5	59	10,17	0,101
Delta Amacuro: Arawak	1	1	0	1	0	0	0	3	0,52	0,0051
Lara: Ayaman	2	3	2	1	0	1	0	9	1,55	0,016
Zulia: Añú/Paraujano, Barí, Japreria, Wayuu, Yukpa	17	14	15	13	12	12	5	88	15,17	0,151
Foraneo: Inga, Camentza	1	5	2	3	0	0	0	11	1,89	0,018



4 Ver referencia anterior.

Otros grupos	9	11	9	10	6	7	4	56	9,66	0,096
Total	87	109	102	103	70	61	48	580	100	1,00
%	15	18,79	17,58	17,76	12,07	10,52	8,28	100		
Proporción	0,15	0,19	0,17	0,18	0,12	0,11	0,08	1		
Total estudiantes inscritos en VPDS	21.024	20.617	19.488	19.552	13.624	10.360	7.909	112.574		
Razon al total de inscritos en VPDS	0,0041	0,0052	0,0052	0,0052	0,0051	0,0058	0,006	0,0051		

Fuente: *Elaboración propia con datos del Sistema DUX UNELLEZ.*



Para el censo en referencia, la población indígena en el país es el 2,7 % con respecto al total de población nacional (INE 2015, 13), así mismo la población indígena en el estado es de 1.095, de las cuales 388 son wayuu, la del país es de 724.592, en tal sentido la de Barinas constituye un 0,15 % de la población indígena total del país. Se quiere expresar, con estos dos últimos datos, que la población indígena en el país es baja con respecto al total, y esa es la tendencia en nuestra universidad, pero su diversidad hace que reflexionemos sobre el caudal de diversidad cultural inmenso que tenemos con los/as estudiantes indígenas y que nuestra universidad no ha sabido integrar a ningún proyecto sustantivo de los mencionados en sus memorias y cuentas.

Con respecto al área geográfica de origen, podemos destacar una distribución plurimodal, pues tenemos tres modas referidas a la categoría con mayor frecuencia, como son las áreas de Amazonas, Zulia y Bolívar, donde se ubican dichos pueblos indígenas, según el Censo 2011 (INE 2015). De estos tres, es importante puntualizar que en nuestro estado Barinas existe una co-

munidad wayuu, establecida en el municipio Barinas, parroquia Corazón de Jesús, sector denominado Punta Gorda, con más de cincuenta años con los que la autora ha realizado varios encuentros de trabajo académico, así como en la urbanización Ciudad Tavacare. Ambas, en el censo 2011, suman 388 personas, siendo el pueblo más mayoritario en el estado, por lo que los/as estudiantes de este pueblo no se movilizan desde el Zulia para venir a clases, sino desde el mismo estado Barinas, lo que sí ocurre con los/as estudiantes de Amazonas y el estado Bolívar, con quienes la autora ha realizado varias actividades académicas, siendo la más reciente el Congreso Educación Universitaria Decolonial para los Pueblos Indígenas, efectuado en octubre del 2019⁵.

En nuestro continente, existe gran diversidad de experiencias en lo que se denominan universidades convencionales, con modalidades de apoyo a los estudiantes indígenas, como los programas de cupos, de becas y/o de apoyo académico y/o psicosocial, aún insuficientes en relación a la demanda, experiencias que no han sido suficientemente investigada y evaluadas (Mato 2019, 23). Nuestra universidad califica como convencional y nuestro convenio como de la modalidad de programa de cupos, mas no de becas, no investigado ni evaluado.

De la Tabla N° 3 podemos puntualizar que de 53 ofertas académicas en VPDS, tenemos que los/as estudiantes indígenas ingresan en pregrado en 22 y de postgrado en seis, en total 28, que constituye el 53 % de las ofertas, así mismo que de los cinco programas de pregrado ingresan casi en la misma proporción en cuatro de ellos, siendo, de mayor a menor, Ciencias Sociales y Eco-



5 Se puede leer un resumen en la siguiente nota: <http://unellez.edu.ve/noticias/index.php?idCont=3410>.

nómicas, Ciencias del Agro y el Mar, Ciencias Básicas y Aplicadas, y Ciencias de la Educación y Humanidades. Esto da cuenta que el ingreso está garantizado, pero, como afirma Mato (2017), 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 estas 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. Además, ratificar con acciones el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de nuestros países y región (12).

Tabla N° 3. Estudiantes indígenas inscritos en VPDS UNELLEZ según oferta académica y años, del 2014 al 2020.

Ofertas Académicas (OA)	Año 2014	Año 2015	Año 2016	Año 2017	Año 2018	Año 2019	Año 2020	Total	%	Proporción
Ciencias Jurídicas y Políticas	1	0	0	0	0	0	0	1	0,18	0,002
Ciencias del Agro y el Mar	15	19	23	22	22	15	7	123	21,22	0,211
Ciencias Básicas y Aplicadas	17	24	26	23	15	15	14	134	23,11	0,219
Ciencias Sociales y Económicas	31	42	37	37	16	16	17	196	33,79	0,33
Ciencias de la Educación y Humanidades	22	19	14	17	14	10	8	104	17,91	0,203
Programa Ciencias de la Salud	0	0	0	0	1	0	0	1	0,18	0,002
Postgrado	1	5	2	4	2	4	2	20	3,43	0,032
PFEVEA	0	0	0	0	0	1	0	1	0,18	0,002
Total	87	109	102	103	70	61	48	580	100	1

%	15	18,79	17,58	17,76	12,07	10,52	8,28	100	
Proporción	0,15	0,19	0,17	0,18	0,12	0,11	0,08	1	
Total estudiantes inscritos en VPDS	21024	20617	19488	19552	13624	10360	7909	112574	
Estudiantes indígenas inscritos en razon al total de inscritos en VPDS	0,0041	0,0052	0,0052	0,0052	0,0051	0,0058	0,006	0,0051	

Fuente: *Elaboración propia con datos del Sistema DUX UNELLEZ*

Destaca Pérez de Borgo (2005) que el/la estudiante indígena ingresa a los estudios universitarios con muy poca información referente a los mismos, lo que hace que su selección de las ofertas educativas este influenciada por las carreras tradicionales, por lo que el aspecto vocacional no es trabajado en estos, lo cual es necesario para que seleccionen las mismas en correspondencia a sus verdaderas aptitudes, necesidades y territorio (19).

En relación a la Tabla N° 4, podemos destacar que se gradúan estudiantes pertenecientes a 20 pueblos, es decir, 14 menos de los que ingresan, que fueron 34, siguen siendo los pueblos provenientes de Amazonas y Zulia los de mayor cantidad de estudiantes graduados.



Tabla N° 4. Estudiantes indígenas graduados en VPDS UNELLEZ, según área geográfica del pueblo indígena al que pertenecen y años, del 2013 al 2020.

Area geográfica	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Total	%
ANDES: Timoto-cuicas, Timotes	0	0	0	1	0	0	0	0	1	1,47
AMAZONAS: Baniwa, Baré, Piapoko, Jivi/Guajibo, Wotjuja/Piaroa, Yekuana, Nengatú/Yeral	10	1	2	3	5	2	6	0	29	42,65
APURE: Pumé/Yaruro, Kuiva	0	0	0	0	1	0	0	1	2	2,94
BOLÍVAR: Akawayo, Wanai/Mapoyo, Kariña	0	0	3		1	1	1	0	6	8,82
ANZOATEGUI, MONAGAS, SUCRE: Caribe	2	0	4	0	1	0	0	0	7	10,3
ZULIA: Añú/Paraujano, Barí, Wayuu, Yukpa, Japreria	1	2	0	1	6	2	3	0	15	22,06
OTROS GRUPOS	3	1	0	1	1	1	1	0	8	11,76
TOTAL	16	4	9	6	15	6	11	1	68	100
%	23,53	5,88	13,24	8,82	22,06	8,82	16,18	1,47	100	

Fuente: *Elaboración propia con datos del sistema DUX UNELLEZ.*

No obstante, hay que hacer una observación sobre la certeza de la determinación del pueblo de los graduados, pues para el registro de esta información exige la Oficina de Planificación Universitaria (OPSU) que se haga con algunos parámetros descritos en el “Instructivo para elaborar la data OPSU”

(s/f). En este, para cada pueblo indígena un funcionario debe colocar en la columna no el nombre del pueblo, sino un código, por lo que noté algunas discrepancias entre el pueblo de origen que expresaba el/la estudiante al ingresar y el registrado por el/la funcionario(a) en la data de graduandos(as). En ambas datas está el nombre, apellido y cedula de identidad del/la estudiante, y determiné a simple vista tres casos, que no coincidían con los datos de ingreso, sobre todo porque eran estudiantes con los que la autora ha tenido relaciones académicas y organizativas.

Esta situación da cuenta que aún estamos en deuda con lo acordado en la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe (CEPAL 2013), en la que nos comprometimos a garantizar el derecho a la comunicación e información de los pueblos indígenas, certificando que las estadísticas nacionales e institucionales, además de cumplir con el principio de autoidentificación, generen información confiable y oportuna sobre los pueblos indígenas (22).

Con respecto a lo expresado en la Tabla N° 5, tenemos que los y las estudiantes indígenas se gradúan en 12 ofertas académicas y, si las comparamos con el ingreso, tenemos que ingresan a 28 ofertas educativas y se gradúan en 12, constituyendo el 43 % del total de ingreso. Los programas de los/las que egresan, de mayor a menor, son: Ciencias Sociales y Económicas, Ciencias Básicas y Aplicadas, de esta las ofertas más demandadas son los TSU en Informática y TSU en Construcción Civil y Ciencias de la Educación y Humanidades.



Tabla N° 5. Estudiantes indígenas Graduados en VPDS UNELLEZ según oferta académica y años, del 2013 al 2020.

Ofertas académicas (OA)*	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Total	%
Ciencias Jurídicas y Políticas	2	0	4	1	1	0	0	1	9	13,23
Ciencias Básicas y Aplicadas	5	1	2	0	3	3	2	0	16	23,52
Ciencias Sociales y Económicas	2	0	2	4	9	2	4	0	23	33,9
Ciencias del Agro y el Mar	2	0	0	0	1	0	4	0	7	10,29
Ciencias de la Educación y Humanidades	5	2	1	1	1	0	1	0	11	16,17
Postgrado	0	1	0	0	0	1	0	0	2	2,94
Total	16	4	9	6	15	6	11	1	68	100
%	23,53	5,88	13,24	8,82	22,06	8,82	16,17	1,48	100	
Total graduandos en VPDS	3984	4155	1824	2885	2644	2466	2558	133	16665	
Graduados indígenas en relación al total de graduados en VPDS	0.0040 %	0.0096 %	0.0049 %	0.0020 %	0.0056 %	0.0204 %	0.0043 %	0.0075 %	0.0041 %	

Fuente: *Elaboración propia con datos del sistema Dux Unellez.*

* **Nota:** Ofertas Académicas: Ciencias Jurídicas y Políticas (Derecho), Ciencias Jurídicas y Políticas (Derecho), Ciencias Sociales y Económicas (Licenciatura en Sociología del Desarrollo,

Licenciatura en Administración, Licenciatura en Contaduría Pública), Ciencias del Agro y el Mar (Ing. Producción Animal, Ing. Agroindustrial), Ciencias de la Educación y Humanidades (Licenciatura en Educación Arte, Licenciatura en Educación Especial, Licenciatura en Educación: Física, Deportes y Recreación; Licenciatura en Educación: Castellano y Literatura; Licenciatura en Educación: Inglés), Postgrado (Magíster Scientiarum en Ciencias de la Educación, mención: Docencia Universitaria).

En todo caso, queda claro que la universidad favorece el acceso, pero no la prosecución y egreso de los/las estudiantes indígenas, tal como lo afirma Suárez (2017): la permanencia como momento reconoce que el acceso formal a las IES no agota el concepto de democratización ni el de inclusión a la universidad, que la permanencia es el momento que une el ingreso y garantiza el egreso (22). Por otro lado, la relación porcentual de los y las graduados(as) provenientes de pueblos indígenas con respecto al total de graduados(as) en todo VPDS es de 0.0041 %, es decir, por 1 estudiante que se gradúa en general en todo VPDS, se gradúa 0.0041 estudiante indígena. Situación similar se presenta en el estudio referido a los estudiantes indígenas de la Universidad de Los Andes (ULA), cuyos “Promedios de notas aprobatorias por semestre, están por debajo de los 13 puntos”, presentan “Altos niveles de repitencia” y, además, “Elevada deserción escolar (semestres retirados, congelados y abandonados)” (Rojas y Rodríguez 2011, 182), destacando que, en siete años de existencia del Programa de Ingreso para la Población Indígena, solo han egresado dos estudiantes en el Núcleo Táchira y ninguno del Núcleo ULA-Mérida.

En el análisis de la Tabla N° 6, se destaca que la diferencia entre los promedios de notas de graduación entre la población en general con respecto a la de pueblos indígenas, es apenas de 0,97 por debajo. Lo que llama la atención es que, si bien se percibe una deserción significativa, o retraso de graduación



en el tiempo que corresponde, los índices promedio de notas de graduación no son muy distintos al promedio de VPDS, lo que parece indicar un resultado diferente al destino esperado, como es un nivel alto de deserción y unas notas de graduación muy distantes de la media general.

Tabla N° 6. Promedio de Notas de graduación de los estudiantes Indígenas de UNELLEZ VPDS, años 2013 al 2020.

Años	Promedio General	Promedio Indígena	Diferencia %
2013	3,85	3,80	0,98
2014	3,87	3,85	0,99
2015	3,76	3,67	0,97
2016	3,89	3,69	0,95
2017	3,85	3,81	0,98
2018	3,93	3,67	0,93
2019	3,99	3,80	0,95
2020	4,07	4,18	1,02
Promedio total	3,9	3,8	0,97

Fuente: *Elaboración propia con datos del Sistema DUX UNELLEZ*

Dispuestos a demostrar cómo las élites culturales se constituyen en los herederos del sistema educativo y cultural de su país, Bourdieu y Passeron (2008) plantean:

(...) sería fácil mostrar que de la misma manera que los sujetos de las clases desfavorecidas tienen las mejores posibilidades de dejarse quebrar por la fuerza



del destino social, pueden también, como **excepción**, encontrar en el exceso de su desventaja el estímulo para superarla (...) habría que estudiar más precisamente las causas o las razones que determinan estos **destinos excepcionales** (...) (43) (subrayado nuestro).

Sin duda que los/las estudiantes indígenas, como miembros de estas clases desfavorecidas, son dignos de estudiar a profundidad para determinar las razones que contribuyen con estos destinos extraordinarios.

CONCLUSIONES

Podemos concluir, con respecto a los objetivos planteados, que sí es posible caracterizar estadísticamente la situación académica de los/las estudiantes indígenas de la UNELLEZ, pertenecientes al Vicerrectorado de Planificación y Desarrollo Social (VPDS) de Barinas, con un pequeño margen de error, fácil de determinar y corregir.

Con respecto al objetivo específico, relativo a determinar la cantidad de estudiantes que ingresan y egresan de la UNELLEZ VPDS en el lapso de tiempo estudiado, concluimos que los/las que ingresan están en el orden de 580 y los/las que egresan 68 lo que determina, o un alto nivel de deserción o retraso en los lapsos de graduación, lo cual nos exige seguir investigando sobre las razones de la diferencia entre estos datos.

En cuanto al objetivo específico referido a identificar las carreras en las que los/las estudiantes indígenas ingresan y egresan, tenemos que de 53 ofertas académicas existentes ingresan en 28 de ellas y de estas se gradúan en 12.



En atención al objetivo específico que se propuso describir y cuantificar los pueblos indígenas a los que pertenecen los/las estudiantes indígenas que ingresan y egresan de la UNELLEZ, tenemos que los/las graduados(as) del 2013-2020, de los 34 pueblos que ingresan, se gradúan de 20 pueblos.

Sobre el último objetivo específico, con el cual nos planteamos estimar el índice promedio de graduación de los/las estudiantes indígenas en relación al promedio general, este está 0,97 por debajo del índice general, lo cual da cuenta de una diferencia no significativa si tomamos en cuenta la gran desventaja de la población indígena en relación con la población estudiantil general.

Así mismo, es importante destacar que las estadísticas tiene un margen de error que, como recomiendan la teoría y los acuerdos internacionales, en la medida que los propios pueblos indígenas dirijan todo lo referido a los datos estadísticos que los/las describen, es decir, que lo dirijan desde una perspectiva de soberanía de datos, estos serán más pertinentes, seguros, transparentes y diversos.

Otra reflexión fundamental sobre la data estadística referida a los pueblos indígenas, es que esta debe ser de acceso público. La autora tuvo acceso a la misma por tener clave de usuaria como jefa del Programa Académico Ciencias Sociales y Económicas, de otra forma se debe solicitar con un debido protocolo para efectos de investigación. La ventaja de tener la clave de acceso es que permite ver las diferentes formas en las que se presenta la información.

Por todo ello, concluimos que el derecho de los pueblos indígenas a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales, y, en tal sentido, la información que sobre los mismos construyan las diferentes instituciones públicas y privadas, así como su derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar



su propiedad intelectual sobre estos, y los datos que de los mismos construyan las diferentes instituciones públicas y privada, permitirá que la UNELLEZ pueda presentar al público data más confiable para desarrollar investigaciones en este tema tan necesarias en nuestra universidad así como diseñar y direccionar políticas públicas de inclusión plena para los/las estudiantes indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amodio, Emanuele. 2007. La República Indígena. Pueblos Indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, no. 13(3): 175-188. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112007000300012&lng=es&tlng=es. (Consultado el 16 de noviembre de 2020)
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude. 2008. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. México: Siglo XXI editores.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (2009). Publicada en Gaceta Oficial N° 5.908 extraordinario, de fecha 19 de febrero de 2009. Ediciones de la Asamblea Nacional, Imprenta Nacional y Gaceta Oficial. <http://www.minci.gob.ve/wp-content/uploads/2011/04/CONSTITUCION.pdf>
- CEPAL. 2013. Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe. Consenso de Montevideo sobre población y desarrollo. Montevideo. <https://www.cepal.org/sites/default/files/pr/files/50700-2013-595-Consenso-Montevideo-PyD.pdf>. (Consultado el 27 de noviembre del 2020)
- CEPAL. 2015. Anuario estadístico para América Latina y el caribe CEPAL (Consultado el 27 de septiembre del 2020)



- Hooker, Blandford, y Alta, Suzzane. 2017. "Avances y desafíos en evaluación de la calidad de universidades y programas para y con pueblos indígenas y afro descendientes." En *Educación superior y pueblos indígenas y afro descendientes en América Latina*, comp. D. Mato, 183-210. Caracas: IESALC.
- Hurtado de Barrera, Jacqueline. 2010. *Metodología de la Investigación: Guía para una comprensión holística de la ciencia*. Caracas: Quirón Ediciones, 4a. ed.
- Ibarra López, Ignacio, y Calleros Rodríguez, Héctor. 2017. "Quién es indígena en México? Identidad y estadísticas". En *Estimación Multidimensional de la Población Indígena en México*, edit. Ignacio Ibarra, 10 a 41. México: el Colegio de Tlaxcala A.C. https://www.researchgate.net/profile/Andres-Maria-Ramirez/publication/324226244_Cap_libro_2017_Maria_Volke_Guevara_pp67-79/links/5ac64f5f0f7e9bcd519312c5/Cap-libro-2017-Maria-Volke-Guevara-pp67-79.pdf#page=80 (Consultado el 28 de noviembre del 2020)
- INE. 2015. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2011 - Empadronamiento de la población indígena*. Caracas, Venezuela.
- Kukutai, Tahu, y Taylor, John. 2016. *Indigenous data sovereignty toward an agenda*. Australia: Centre for Aboriginal Economic Policy Research College of Arts and Social Sciences. The Australian National University. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/n2140/pdf/book.pdf> (consultado el 2 de octubre del 2020)
- Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. (2005). http://www.minpi.gob.ve/assets/pdf/marco_juridico/LEY%20ORGANICA%20DE%20PUEBLOS%20Y%20COMUNIDADES%20INDIGENAS.pdf
- Mato, Daniel. 2019. Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: colaboración intercultural: experiencias y aprendizajes. Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 1a ed compendiada. <http://www.iesalc.unesco.org/wp-content/uploads/2020/04/MatoLibro.pdf>



- Mato, Daniel. 2017. *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Educación Superior y Sociedad (ESS), Vol. 20*. Instituto Internacional de Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), Colección 25º Aniversario.
- Ministerio del Poder Popular para Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología. 2015. *Memoria y Cuenta. 2015*. Caracas. <https://transparencia.org.ve/wp-content/uploads/2016/07/1-Memoria-MPPEUCT-2015.pdf> (consultado el 29 octubre 2020)
- Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria. 2010. *La Revolución Bolivariana en la educación universitaria 1999-2009*. Caracas, Venezuela. http://www.embavenez-paris.fr/upload/180410_164158_bonamici_QEKNMw.pdf (consultado el 19 de septiembre del 2020)
- Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria. 2008. *Documento oficial, DOP-2008-04. Propuesta de políticas y estrategias para la inclusión de los pueblos indígenas a la educación superior,* http://www.mppeu.gob.ve/documentos/descarga/pdf21-12-2009_07:59:30.pdf (Consultado el 10 de noviembre del 2020)
- Oficina de Planificación del Sector Universitario. (s.f.). Instructivo para elaborar la DATA OPSU. <https://1library.co/document/nzwmr70q-instructivo-para-elaborar-la-data-opsu.html> (Consultado el 15 septiembre 2020)
- Pérez de Borgo, Luisa. 2005. *Educación Superior Indígena en Venezuela: una aproximación*. Caracas: IESAL / UNESCO.
- Rojas, Belkis, y Rodríguez, Argenis. 2011. I Encuentro de Estudiantes Indígenas de la Universidad de los Andes, Núcleo Mérida. Realizado en la Facultad de Humanidades y Educación (20 de octubre de 2010) Relatoría. *Presente y Pasado. Revista de Historia*. No. 31 (enero-junio): 178-186.



- Schkolnik, Susana. 2009. La inclusión del enfoque étnico en los censos de población de América Latina. *Notas de población*, (89): 67-100. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/12857> (Consultado el 16 de noviembre de 2020)
- Snipp, Matthew. 2016. ¿What does data sovereignty imply: what does it look like? En *Indigenous data sovereignty toward an agenda*, edit. Tahu Kukutai y John Taylor, 39-56. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/n2140/pdf/book.pdf> (Consultado el 2 de octubre del 2020)
- Suárez, Cecilia Inés. 2017. *La permanencia de Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior en América latina*. Tesis Doctoral, no publicada, Universidad Autónoma de Barcelona. España.
- Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora. 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018. *Memoria y Cuenta 2013 al 2018*. Barinas: Oficina de Planificación y Evaluación Institucional. <https://drive.google.com/open?id=1tEG7DE-32tpi6yhS7dG2OKZMI-vxFt9jT>. (Consultado el 29 octubre de 2020)
- Uzcátegui, Ramón, y Bravo Jaúregui, Luis. 2015. Educación universitaria en Venezuela: 1999-2015. Una aproximación a la cultura pedagógica universitaria desde la línea de investigación. *Memoria Educativa Venezolana. Diversité REcherches et terrains*, no. 7. <https://www.unilim.fr/dire/675>. DOI: <http://dx.doi.org/10.25965/dire.675> (Consultado el 12 de enero del 2021)





IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES EN TORNO AL RIESGO, AMENAZAS Y DESASTRES EN ZAPARA Y EL CONSEJO DE CIRUMA-EDO. ZULIA: UNA PERSPECTIVA COMPARADA



GARCÍA DELGADO, JULIO

Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" (UNERMB)
Estado Zulia, Venezuela

LÓPEZ POLANCO, JOEL

Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" (UNERMB)
Estado Zulia, Venezuela

PIÑA REYES, ÁNGEL

Centro de Investigaciones Educativas, Universidad Nacional Experimental
"Rafael María Baralt"
juliogarciad@hotmail.com

Resumen

En este texto se reseña la realización de un estudio comparativo en El Consejo de Ciruma (municipio Miranda de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo) y la isla de Zapara (municipio Almirante Padilla) en torno a la construcción de imaginarios y representaciones sobre riesgos, amenazas y desastres en las comunidades mencionadas, bajo una mirada antropológica. Se parte de la idea de “desastre” como una categoría cultural, en tanto sus efectos trascienden lo material y deja secuelas socioculturales que quedan grabadas en el imaginario de los grupos que lo padecen y se generan representaciones en torno a dichos eventos catastróficos, en concordancia con los planteamientos de Cardona (1993), Amodio (2005) y Altez (2010). Se concluye que los diferentes espacios geográficos (isla-colina) propician particularidades en cuanto a la aparición de riesgos y amenazas, por lo que el abordaje partiendo de las realidades físicas de cada comunidad son necesariamente diferenciadas. Dichos riesgos propician imaginarios y representaciones particulares en cada comunidad, en donde en Zapara, por ejemplo, los imaginarios y representaciones giran en torno a las lluvias y al agua, en tanto que en El Consejo de Ciruma son en torno a la sequía y al fuego.

PALABRAS CLAVE: imaginarios, representaciones, desastres, Zapara, el Consejo de Ciruma.

IMAGINAIRES ET REPRÉSENTATIONS AUTOUR DU RISQUE, DES MENACES ET DES CATASTROPHES À ZAPARA ET EL CONSEJO DE CIRUMA, ZULIA : UNE PERSPECTIVE COMPARATIVE

Résumé

Ce texte décrit la réalisation d'une étude comparative dans le Conseil de Ciruma (municipalité de Miranda sur la côte orientale du lac de Maracaibo et l'île de Zapara (mu-



nicipalité d'Almirante Padilla) autour de la construction d'imaginaires et de représentations sur les risques, les menaces et les catastrophes dans les communautés, d'un point de vue anthropologique, à partir de l'idée de « catastrophe » comme catégorie culturelle, car ses effets transcendent la matière et laissent des conséquences socioculturelles qui restent gravées dans l'imaginaire des groupes qui en souffrent et les représentations sont générés autour de ces événements catastrophiques, conformément aux propositions de Cardona (1993), Amodio (2005) et Altez (2010). Il est conclu que les différents espaces géographiques (île-colline) se prêtent à des particularités concernant l'apparition des risques et des menaces, donc l'approche basée sur les réalités physiques de chaque communauté sont nécessairement différenciées. Il y a des imaginaires et des représentations particuliers dans chaque communauté, où à Zapara, par exemple, les imaginaires et les représentations tournent autour de la pluie et de l'eau, tandis qu'à El Consejo de Ciruma ils tournent autour de la sécheresse et du feu.

MOTS-CLÉS : imaginaires, représentations, désastres, Zapara, le Concile de Ciruma.



IMAGINÁRIOS E REPRESENTAÇÕES DIANTE DO RISCO, DAS AMEAÇAS E DOS DESASTRES EM ZAPARA E NO CONSELHO DE CIRUMA, ESTADO ZULIA: UMA PERSPECTIVA COMPARADA

Resumo

Neste texto, resenhamos a realização de um estudo antropológico comparativo no Conselho de Ciruma (Município de Miranda, Costa Oriental do Lago de Maracaibo) e na ilha de Zapara (Município de Almirante Padilla) a respeito da construção de imaginários e representações sobre riscos, ameaças e desastres. Partimos da ideia de "de-

sastre" como uma categoria com prolongamento cultural, na medida em que os efeitos de certas circunstâncias transcendem a dimensão material e imprimem sequelas socioculturais no imaginário dos grupos que as padecem. Nesse sentido, os efeitos catastróficos geram representações, em concordância com as propostas de Cardona (1993), Amodio (2005) e Altez (2010). Concluímos que os diferentes espaços geográficos (ilha-colina) propiciam particularidades quanto à aparição de riscos e ameaças. Tais riscos propiciam imaginários e representações particulares em cada comunidade. Em Zapara, por exemplo, os imaginários e representações estão associados às chuvas e à água, ao passo que no Conselho de Ciruma referem-se à seca e ao fogo.

PALAVRAS-CHAVE: imaginários, representações, desastres, Zapara, Conselho de Ciruma



IMAGINARIES AND REPRESENTATIONS AROUND RISK, THREATS AND DISASTERS IN ZAPARA AND EL CONSEJO DE CIRUMA, ZULIA: A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Abstract

This text describes a comparative study in the Council of Ciruma (Miranda municipality on the eastern coast of Lake Maracaibo and the island of Zapara (Almirante Padilla municipality) examining the construction of imaginaries and representations about risks, threats, and disasters in the aforementioned communities. The study takes an anthropological approach, starting with the idea of "disaster" as a cultural category. In that sense, its effects transcend the material, leaving sociocultural consequences that remain etched in the imaginary of the groups that suffer from it. Representations are generated around these catastrophic events, in according to Cardona (1993), Amodio (2005), and Altez (2010). It is concluded that the different geographical spaces (is-

land-hill) provoke particularities regarding the appearance of risks and threats. Thus based on the physical realities of each community, the approaches are necessarily differentiated. There are particular imaginaries and representations in each community: in Zapara, for example, the imaginaries and representations revolve around rain and water; while in El Consejo de Ciruma, they revolve around drought and fire.

KEYWORDS: Imaginaries, Representations, Disasters, Zapara, The Council of Ciruma.

INTRODUCCIÓN¹

Históricamente, los fenómenos naturales y antrópicos de carácter catastrófico o destructivo han estado de la mano con la humanidad, y estos han sido producto del mismo dinamismo climático que ha tenido la Tierra. Dichos fenómenos naturales, por tanto, han sido parte de las dinámicas del planeta como un sistema, en tanto que dichos fenómenos forman parte de los procesos que definen la geomorfología planetaria, tanto en la superficie como en el interior. Sin embargo, la expansión de la humanidad a los espacios más recónditos del planeta y el consecuente aumento de la población que ha em-



1 Este trabajo corresponde a resultados parciales enmarcados dentro del proyecto “Empoderamiento comunal y gestión socioambiental sustentable: Polígono insular lacustre costero caribeño noroccidental de Venezuela”, financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT) y adscrito al Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CONDES), en el cual funge como responsables las Prof. Arlene Urdaneta e Ileana Parra. Por su parte, también se presentan resultados parciales del proyecto “Espacio, memorias e identidades en el eje norte de la zona pedemontana de la serranía de Ciruma”, al cual pertenecen los autores de este escrito. Este último está adscrito al Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT), de la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt” (UNERMB).

pujado a las comunidades humanas hacia nuevos espacios a habitar, ha traído como consecuencia que los fenómenos naturales muchas veces sean generados por la intervención no solo de factores químicos y biológicos en el ecosistema, sino también por la modificación de los espacios geográficos, que en mucho de los casos han propiciado cambios que ponen en peligro a las sociedades que habitan en dichos territorios.

Producto de la convivencia constante en un espacio, las sociedades se crean y recrean en dichos espacios, en tanto que el espacio termina constituyendo en parte fundamental de la cultura. Se produce una simbiosis espacio-sociedad donde el ser humano modifica su entorno para vivir, pero este último determina también las características socioculturales de los grupos humanos. En este sentido, se parte de la concepción de una nueva forma de percibir el riesgo ya no de lado de los especialistas en gestión de situación de desastres, sino de lado de los propios habitantes que sufren las consecuencias de los fenómenos adversos. Para ello, es necesario el cúmulo de experiencias de las sociedades a partir de la convivencia diaria de posibles riesgos. Por tanto, el papel de las sociedades ante los desastres y las catástrofes no son del todo pasivas, a través del descubrimiento de sus habilidades y destrezas y de la concepción e imaginario histórico que tienen los habitantes sobre un contexto determinado.

No en balde, al constituirse como parte del entorno, los desastres y catástrofes –eventos adversos, en líneas generales– forman parte del imaginario de las sociedades, en tanto que dichos fenómenos tienden a presentarse con una periodicidad. Los daños materiales son los más evidentes en los desastres, si bien los que más perduran son las secuelas psicosociales en las comunidades. Los fenómenos quedan grabados en el imaginario de la sociedad y de dichos



imaginarios se forman representaciones de los desastres como eventos que cambian la vida de quienes lo padecen. Explicaciones míticas y supersticiosas del porqué de los fenómenos son comunes, en gran parte, debido a las representaciones y al imaginario en torno a estos.

Los estudios sobre desastres constituyen una temática de reciente interés en el país, en especial tras el deslave de Vargas, mejor conocido en la colectividad venezolana como la “tragedia de Vargas”, que quedó grabada en la memoria de los venezolanos y sacó a la palestra pública el tema de los desastres, a pesar de durante buena parte de la historia de Venezuela estos eventos adversos han acompañado a la sociedad. El infame terremoto del 26 de marzo de 1812, así como los terremotos de Caracas en 1967 y el de Cariaco en 1997, tuvieron eco en su momento. Del mismo modo, la tragedia de El Limón, estado Aragua, en 1987, y el incendio de Lagunillas de 1939, tuvieron su impacto en la colectividad en su momento.

Partiendo de las ideas anteriormente expuestas, la presente investigación parte de la realización de un estudio comparativo en El Consejo de Ciruma (municipio Miranda de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo) y la isla de Zapara (municipio Almirante Padilla) en torno a la construcción de imaginarios y representaciones sobre riesgos, amenazas y desastres en las comunidades mencionadas, bajo una mirada antropológica. Se parte de la idea de “desastre” como una categoría cultural, en tanto que sus efectos trascienden lo material y deja secuelas socioculturales que quedan grabadas en el imaginario de los grupos que lo padecen y se generan representaciones en torno a dichos eventos catastróficos.



1. RIESGO, AMENAZA Y VULNERABILIDAD EN LOS CONTEXTOS SOCIALES

Según Wilches-Chaux, un desastre es:

Un evento identificable en el tiempo y en el espacio, en el cual una comunidad ve afectado su funcionamiento normal con pérdidas de vidas y daños de magnitud en sus propiedades y servicios, que impiden el cumplimiento de las actividades esenciales y normales de la sociedad (Wilches-Chaux 1993, en Amodio 2005, 15).



Asimismo, Cardona plantea que un desastre es:

un evento o suceso que ocurre, en la mayoría de los casos, en forma repentina e inesperada, causando sobre los elementos sometidos alteraciones intensas, representadas en la pérdida de vida y salud de la población, la destrucción o pérdida de los bienes de una colectividad y/o daños severos sobre el medio ambiente. Esta situación significa la desorganización de los patrones normales de vida, genera adversidad, desamparo y sufrimiento en las personas, efectos sobre la estructura socioeconómica de una región o un país y/o la modificación del medio ambiente; lo anterior determina la necesidad de asistencia y de intervención inmediata (Cardona 1993, en Amodio 2005, 15).

Según lo expuesto por ambos autores, el termino desastre hace referencia a un evento que se desarrolla en un contexto determinado teniendo como característica primordial la perdida de vida y daños materiales, lo que desencadena el deterioro y la incapacidad por parte de los afectados de desarrollar sus actividades rutinarias del día a día. La situación de estudio en el caso de

los desastres es trascendental debido al comportamiento histórico que en líneas generales los seres humanos han tenido, entre los que resalta el mínimo conocimiento de preparación antes, durante y después del evento. Cuando se hace referencia al “antes”, las personas no consideran la posibilidad de que algún desastre pueda ocurrir o afectarles, aún después de haber sufrido durante alguno, al poco tiempo nadie parece recordarlo y no se piensa en que el evento podrá repetirse posteriormente. “Durante”, porque en la mayoría de los casos el miedo y la confusión del momento impiden que se tome la decisión más adecuada para resguardar la vida y la de la familia antes que nada. “Después”, porque ante el panorama de desorden, temor, incertidumbre, desequilibrio y desgaste emocional, esto puede orillar a las personas a tomar decisiones que, en lugar de beneficiarlos, afecten más su salud y seguridad, y porque ante muchas situaciones las personas necesitarán ayuda médica, psicológica y económica para poder salir delante de la situación.

Para Cardona (1996, en Amodio 2005), *la amenaza o peligro* (Hazard-H) se define como la probabilidad de ocurrencia de un evento potencialmente desastroso durante cierto período de tiempo en un lugar específico; la *vulnerabilidad* (V), como el grado de pérdida de un elemento o grupo de elementos bajo riesgo, resultado de la probable ocurrencia de dicho evento desastroso; el *riesgo específico* (Specific Risk-Rs), como el grado de pérdidas esperadas gracias a la ocurrencia de un evento particular y como una función de la amenaza y la vulnerabilidad; los *elementos* bajo riesgo (E), como la población, las edificaciones y obras civiles, las actividades económicas, los servicios públicos, las utilidades y la infraestructura expuesta en un área determinada; y el *riesgo total* (Total Risk-Rt), como el número de pérdidas humanas, heridos, daños a las propiedades y efectos sobre la actividad económica debido a la ocurrencia



de evento desastroso, es decir el producto del riesgo específico y los elementos bajo riesgo. Tomando en consideración lo anterior:

Si bien es cierto que el factor dominante en la condición de desastre es la vulnerabilidad [...] también es cierto que por la intervención humana [...] se genera una nueva gama de amenazas que difícilmente podrían llamarse “naturales” [se trata de las amenazas] “socionaturales” [...] que toman la forma de amenazas naturales y, de hecho, se construyen sobre elementos de la naturaleza, sin embargo, su concreción es producto de la intervención humana (Lavell 1998, en García Acosta 2005, 18).



Según los planteamientos del autor antes mencionado, existen amenazas de riesgo que se derivan de las acciones o cambios negativos que las personas han realizado en un espacio geográfico determinado o simplemente producto de la inserción de elementos químicos que transforman la situación actual de los ecosistemas o el contexto bajo el cual se desarrollan los seres humanos. En la Tierra continuamente se producen eventos socionaturales que traen como consecuencias desastres devastadores, tanto materiales como humanos, y debido a su impacto estos eventos socionaturales deben ser estudiados a cabalidad. Es necesario tener en cuenta la diferenciación de los términos antes anunciados, entre los cuales se encuentran la amenaza y el peligro, la vulnerabilidad y el riesgo, y cómo estos a su vez pueden ocasionar o no un desastre material o en el peor de los casos humanos.

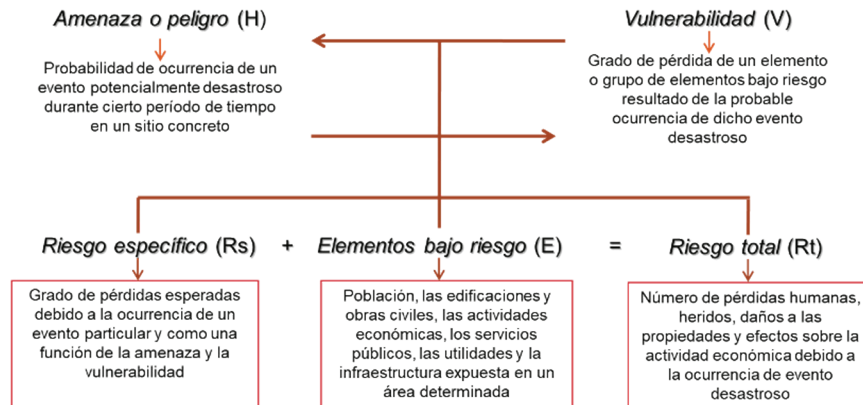


Gráfico 1: Conceptualización de riesgo

Fuente: *García (2017)*



La construcción social se asocia con los riesgos, visión que tiene utilidad analítica y cobra cada vez más fuerza entre los estudiosos de los desastres y los efectos que los mismos han tenido en las sociedades. A pesar de su beneficio manifiesto para abordar la temática vinculada a los desastres, se le han atribuido significados diversos, lo cual ha contribuido en algunos casos a confusiones en su utilización. Es natural que esto ocurra en la evolución de los planteamientos teóricos que se construyen en las ciencias para la interpretación de la realidad (García Acosta 2005).

En este sentido, según García Acosta (2005), la generación y recreación de riesgos como parte medular del proceso de desastre, factor que incrementa la incidencia de los efectos producidos por los diferentes fenómenos naturales (sismos, huracanes, desequilibrios hidrometeorológicos que generan sequías

e inundaciones) han dado paso en su acumulación histórica a un incremento de los eventos dañinos: “su aumento en el tiempo puede explicarse por la incidencia de eventos físicos contruidos o amplificados socialmente” (Lavell 1998, 169), y por la creciente construcción social de riesgos. En este sentido:

Hay dos puntos de observación que utilizan el mismo concepto de construcción social del riesgo. Ambos parten de las condicionantes sociales como eje central para su definición: una derivada de la visión culturalista, que ofrece la percepción de los grupos sociales acerca de los riesgos que pueden vulnerar a sus comunidades o sociedades, y otra surgida del análisis de la génesis que conduce a situaciones de vulnerabilidad de grupos específicos de la sociedad (García Acosta, 2005:22).

Dentro del mismo contexto, Duclos expresa lo siguiente:

...celebro que finalmente las ciencias humanas hayan comenzado a abordar la problemática de los riesgos y reconozco que el acercamiento antropológico se ha desarrollado en torno al tema de la construcción social del riesgo a partir de mostrar como la percepción racional de los riesgos está marcada por la falta de información y la omisión de los contextos sociales en la definición de los símbolos que permitan identificar los riesgos mismos (Duclos 1987, en García Acosta 2005, 13).

Según lo planteado por ambos autores, la visión culturalista es la percepción que tienen los habitantes con respecto a la vulnerabilidad y amenazas que puedan suscitarse en su entorno, sin embargo, esta situación es el resultante del imaginario colectivo de un grupo social que genera respuestas y posibles vías de abordaje ante eventos socioculturales no deseado, es decir los peligros relevantes que de una manera a otra se pueden suscitar debido a experiencias



históricas y que permite tener una concepción totalmente distinta a la de los cuerpos especiales de seguridad en materiales de administración de desastres, que son los que de alguna manera u otra realizan análisis metódicos y científicos para responder antes, durante y después de un desastre o un riesgo inminente; el método de visión culturalista representan actualmente una salida a la eficiencia de respuestas y soluciones ante algún riesgo debido a que gran parte de las situaciones de riesgos son conocidas por su pobladores, producto del constante acercamiento con la situación o el problema generado, lo que permite que ciencias como la antropología intervengan ante estas situaciones.

Continuando con Geertz, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por ende interpretaciones de segundo y tercer orden (por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones; ficciones “en el sentido de que son algo ‘hecho’, algo ‘formado’, ‘compuesto’ –que es la significación de *fictio*–, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de ‘como si’” (Geertz 2003, 28). Plantea, además, que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: a) es interpretativa, b) lo que interpreta es el “flujo del discurso social”, y c) “la interpretación consiste en tratar de rescatar lo dicho en esos discursos de sus ocasiones perecederas y fijarlos en términos susceptibles de consulta” (Geertz 2003, 32). Además, agrega una cuarta característica a la descripción etnográfica –o como él mismo afirma que al menos así la pone en práctica–: es microscópica.

Ricoeur denomina símbolo a “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero” (en Valdés 2000, 99). Por su parte, Kottak define un símbolo como



algo –verbal o no verbal–, que “arbitrariamente y por convención representa a otra cosa con la que no tiene que tener necesariamente una conexión natural” (2007, 336).

Entretanto, Sperber define código como

un conjunto de parejas (mensajes, interpretación) dado, ya sea, en un caso elemental como el morse, bajo la forma de simple lista... la lengua, bajo la forma de reglas que definen potencialmente todas las parejas del código y sólo éstas (Sperber 1988, 36).



Toda actividad humana, por ende, cultural, está plagada de signos, símbolos y códigos que determinan las relaciones sociales. Tanto las actividades deportivas como lúdicas se caracterizan por poseer una amplia gama de símbolos, signos y códigos, con significados propios. Se trata, por consiguiente, de un mundo pleno de significados implícitos y explícitos, un mundo propio, que para poder ser aceptado, es primordial adaptarse a los signos, símbolos y significados, así como las acciones que ello conlleva. Cada una de estas actividades, precisamente por ese entramado de significados, se conforma en espacios de socialización diferenciados.

Según Hérin (2006, 45), el espacio geográfico es considerado desde la perspectiva física, biológica y cósmica, en sus interrelaciones con los grupos humanos, el espacio ecológico, de alguna manera. El espacio social, entonces, se define como el campo de las relaciones sociales, cómo se sitúan los individuos y los grupos unos con respecto a los otros, al sentido de la situación social, de distancia social u otros términos de espacios utilizados para caracterizar las relaciones sociales. El espacio también es mental, en la medida en que los individuos lo perciben, imaginan y valoran de modos diversos, y estas

percepciones y valoraciones subjetivas también condicionan la relación con el espacio, al igual que lo hace, por ejemplo, la presencia de ciertos atributos naturales.

El autor propone una combinación de los dos tipos anteriores: el espacio socio-geográfico, el cual abarca “la proyección en el espacio geográfico de las estructuras sociales, de las representaciones, de los mitos de la sociedad” (Hérin 2006, 45); espacio en el cual se reflejan las jerarquías sociales, conflictos de grupos, donde también cabe el espacio de lo imaginario, de lo religioso, proyectado en el espacio concreto. Este espacio social es producto de las relaciones sociales presente en esa espacialidad concreta. Por ello, es posible afirmar que el espacio es también un producto cultural, en tanto que los grupos sociales o colectivos culturalmente diferenciados lo viven, imaginan u representan. Entonces, es posible aseverar que un colectivo culturalmente diferenciado es capaz de emprender la ocupación de un espacio, con lo que este deja de ser una mera superficie, unas coordenadas o un lote más, pues, tal como lo enuncia Fiore (1985), “un espacio objetivo, un espacio *en sí*, de hecho no existe, siendo el espacio ante todo una creación cultural”, por lo cual “es posible la creación de un espacio por parte de un grupo local” (en Valbuena 2005, 32).

Por tanto, las sociedades serán creadoras del espacio desde distintas representaciones compartidas colectivamente; por lo que “algunas nacen de la geometría, pero las hay también provenientes de la construcción física del espacio e igualmente de un mundo cromático de color urbano, o de signos vernaculares” (Silva, en Valbuena 2005, 32).

La relación entre los miembros de los grupos se forma y reforma mediante una serie de elementos cohesionadores cuyos significados de dichos elementos son compartidos por los integrantes. Significados que sirven como



componentes cohesionadores; pero, a su vez, cuando el grupo replantea y reorganiza las significaciones, esta reformulación o reinterpretación de significaciones son el punto de encuentro para cohesionar al grupo. Por tanto, se puede decir que una representación social es “un conjunto organizado de cogniciones relativas a un objeto, compartidas por los miembros de una población homogénea en relación con ese objeto” (Flament 2001, 33). Por su parte, Abric expande este argumento sobre las representaciones sociales:

Si, por ejemplo, un individuo (o un grupo) expresa una opinión (es decir, una respuesta) respecto a un objeto o a una situación, dicha opinión en cierta forma es constitutiva del objeto, lo determina. El objeto reconstruido es entonces de forma tal que resulta consistente con el sistema de evaluación utilizado por el individuo. Es decir, por sí mismo un objeto no existe. Es y existe para un individuo o un grupo y en relación con ellos. Así pues, la relación sujeto-objeto determina al objeto mismo. Una representación siempre es la representación de algo para alguien. Y como lo dice Moscovici (1986:71), esta relación, “este lazo con el objeto es parte intrínseca del vínculo social y debe ser interpretada así en ese marco”. Por tanto, la representación siempre es de carácter social (Abric 2001, 12).

Esta hipótesis, que versa sobre el abandono del corte sujeto-objeto, lleva a otorgar un status nuevo a lo que se identifica como “realidad objetiva” y que es definida por los componentes objetivos de la situación y del objeto. Se puede plantear que, a priori, no existe realidad objetiva, pero que toda realidad es representada, apropiada por el individuo o el grupo y reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico que le circunda. Y es esa realidad apropiada y reestructurada que “para el individuo o el grupo constituye la realidad misma.

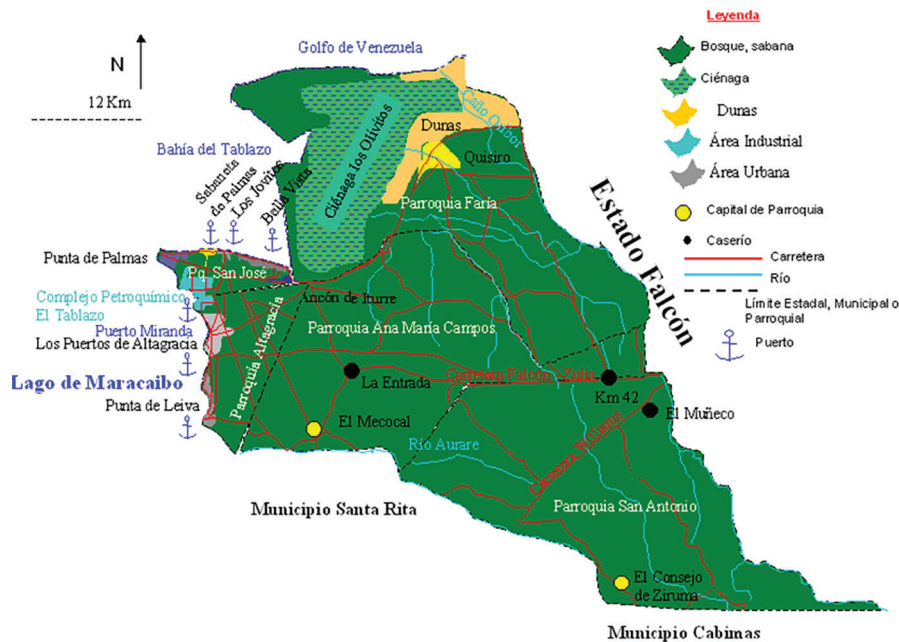


Toda representación es así una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto” (Abric 2001, 12).

2. EL CONSEJO DE CIRUMA: CONTEXTO ESPACIAL Y CARACTERÍSTICAS

El Consejo de Ciruma está ubicado en la parte sureste del municipio Miranda del estado Zulia, en las estribaciones de la serranía de Ciruma. Capital de la parroquia San Antonio, que cuenta con 11.558 personas (INE 2011) en su territorio, concentrados en el pueblo propiamente dicho, y en otras aglomeraciones como Quiroz, La Ceiba, El Pensado, El Cabimito, entre otros. Los orígenes de esta comunidad se remontan a principios del siglo XVIII d.C., como lo registra el obispo Mariano Martí durante sus visitas a estos parajes en 1774 (Martí 1989). Se encuentra adornada por grandes árboles de copaiba (cabinos) y por un verdor que emana de sus fértiles tierras, que la ubican entre las mejores zonas del estado Zulia para el desarrollo de la actividad agropecuaria (Strauss *et al.* 2000).





Mapa 1: Ubicación de El Consejo de Ciruma con respecto al municipio Miranda.
Fuente: Wikipedia (2013).

Está dotado de diversas riquezas naturales, variedad de especies de flora, destacándose árboles y arbustos, así como vegetación herbácea y algunas plantas medicinales. Fue declarado como pueblo “Jardín del Zulia” por el Ministerio del Ambiente en 1979, dado a la conservación que sus pobladores hacen al árbol de cabimo (copaiba). al que consideran un símbolo. y por la zona de protección de flora y fauna silvestre, conocida como “El cardón”, donde se conservan especies vegetales únicas en Venezuela y el mundo, así como inver-

tebrados, hongos y reptiles. La trama de ocupación espacial tiene una organización cuadrangular o de damero en los alrededores de la Plaza Bolívar y la iglesia de San Antonio de Padua, en tanto que el resto se aglomera en torno a la vía que conduce al Kilómetro 34, expandiéndose calles alrededores de las vías anteriormente mencionadas.

Entre los riesgos que se encuentran en El Consejo de Ciruma se cuentan:

- Incendios forestales, producto de la tala y quema indiscriminada.
- Expansión masiva de efluentes tóxicos producto de la quema indiscriminada de la flora y basura. Los consejeros denominan esta situación la “humareda”, que cubre todo el pueblo.
- Inundaciones producto de las lluvias en algunas zonas circunvecinas al pueblo, si bien en El Consejo propiamente dicho no se producen inundaciones.
- Sequía prolongada, que propicia la disminución de la actividad agropecuaria.



3. ZAPARA: CONTEXTO ESPACIAL Y CARACTERÍSTICAS

La isla de Zapara se encuentra ubicada en la parte norte del estado Zulia, en el municipio Insular Almirante Padilla, específicamente al este de la Isla de San Carlos, separada de esta por el canal de navegación del Lago de Maracaibo. Pertenece jurisdiccionalmente a la parroquia Monagas, que cuenta con 4.237 habitantes (INE 2011). Moldeada por el impacto de los vientos alisios, que constantemente arrastran las nubes y humedad hacia otras latitudes zulianas, Zapara posee un clima árido, con escasas lluvias, que caen en mayo y a finales de octubre; una escasa vegetación matorral y espinal, con presencia de gramí-

MAPA FÍSICO-POLÍTICO

GOLFO DE VENEZUELA

MONAGAS

BAHÍA DE URUBÁ

SAN CARLOS

ZAPALA

EL MOJÁN

ISLA DE TOAS

BAHÍA EL TABLAZO

MARACAIBO

136

Zapara cuenta con variadas riquezas naturales y un potencial turístico debido a su ubicación geográfica, entre la bahía de El Tablazo y el Golfo de Venezuela, así como la presencia de dunas o médanos de casi 30 metros de altura que cubren una buena porción de la isla. En sus costas, en especial las del Golfo, se encuentran variadas especies de tortugas que anidan en el litoral zapareño, lo que la convierte en un ecosistema de alto valor ecológico para el Zulia y la costa occidental caribeña venezolana en general. La trama de ocupación espacial se caracteriza por ser irregular, sin seguir un patrón específico, agrupados en los caminos que conducen al “Torreón” y expandiéndose hacia el oeste, en el camino a “El Dery”.

Entre los riesgos que se encuentran en Zapara se cuentan:

- Tormentas eléctricas, ocasionalmente acompañadas de vientos.
- Mar de leva frecuente. Los zapareños denominan este fenómeno como el “mareón”, el cual llega hasta el Torreón.
- Desplazamiento de los médanos producto de los vientos, que propician el tapiado de las edificaciones próximas a estas formaciones arenosas.
- Dada su condición de isla, el acceso de bienes y servicios en Zapara es limitado y muchos de estos servicios deben ser provistos en Isla de Toas e incluso en El Moján.



4. NOCIONES Y REPRESENTACIONES EN TORNO AL RIESGO Y AMENAZAS EN LAS COMUNIDADES: EL CONSEJO DE CIRUMA

Ana, habitante de El Consejo de Ciruma, considera que el pueblo es una zona libre de riesgos naturales debido a que las lluvias son fácilmente absor-

bidas por los suelos del Consejo, teniendo como característica principal su porosidad, evitando de esta manera que se formen charcos. Durante las lluvias, se puede observar fácilmente la buena absorción de los suelos, que se secan rápidamente, aunado a la inclinación del suelo, constituyéndose así con buen drenaje. No se percibieron charcos o anegamiento de aguas en el sector.

También comenta que la lluvia es vista como un juego, en la que la gente sale a bañarse y disfrutar del chaparrón, argumenta José Luis, padre de Ana. Esa costumbre de salir a bañarse bajo la lluvia también es una costumbre en Maracaibo y probablemente en todo el norte del estado Zulia. Basta salir en la lluvia (tal como los autores del presente trabajo hicieron) para percatarse de la actitud de los consejeros ante las precipitaciones, como si de un juego bajo el agua se tratase. Niños y adultos, por igual todos, llenaban las calles y jugaban sin la menor preocupación, viviendo al máximo el momento, como si el tiempo se detuviera, como si fueran parte de la lluvia. El ánimo lúdico ante el chaparrón pareciera hacer olvidar la sensación de las gotas frías que caen sin cesar. La gente se aglomera en los alrededores de la Plaza Bolívar, escenario del juego en torno a la lluvia.

Los informantes, al preguntárseles sobre si la lluvia constituye un peligro para El Consejo, comentan, sin tapujos y sin vacilar, que no, que las lluvias no son amenazas ni las perciben con temor. De hecho, asumen la lluvia como un juego para pasar el rato y disfrutar la frescura del agua fría que cae, en comparación con el calor abrasador característico de la zona. La reciben con relativa tranquilidad. Mencionan, sin embargo, que temen a los relámpagos, que producen daños ocasionales, y cuentan historias sobre personas que han muerto a causa del impacto de los rayos. Los daños, según van contando, se remiten a árboles y techos, en vista de la ausencia de pararrayos en las distintas edifica-



ciones del lugar. José Luis recuerda haber escuchado de un caso muy famoso en el pueblo, sobre un hombre que había sobrevivido a seis impactos de rayo, a pesar de los evidentes daños, como las quemaduras, y haber muerto de un infarto en la tranquilidad de su cama.

María, esposa de José Luis, cuenta que los relámpagos o rayos no han producido daños mayores ni le provocan mayor miedo, afirmación secundada por el resto de los informantes. El testimonio anteriormente expuesto, junto con la actitud percibida en las personas que disfrutaban bajo la lluvia, lleva a interpretar que los rayos y centellas no son percibidos como amenazas por parte de los consejeros. Para ellos, la lluvia no representa mayor amenaza o peligro.

Tanto José Luis como María consideran con mayor preocupación el período de sequía, más que el de lluvias. Es oportuno destacar que, como en gran parte del territorio venezolano, en El Consejo se presentan dos estaciones: una seca (de noviembre a abril, conocida localmente como “verano”) y una húmeda (de mayo a octubre, conocida como “invierno”²). Ambos informantes explican que el verano trae sequías prolongadas, en especial durante los últimos años, en los cuales se han presentado períodos de sequedad de más de un año de duración.

Para los entrevistados, la sequía, más allá de la ausencia de lluvias propiamente, representa escasez, debido a la dificultad de conseguir agua para la actividad agropecuaria, pilar fundamental de la economía de El Consejo. Muchas haciendas y granjas se ven en apuros debido a la escasez de pasto verde.

2 Estas definiciones locales de las estaciones, basadas en las lluvias, suele causar confusión entre los visitantes provenientes de latitudes medias, como Europa y Norteamérica, en tanto que el invierno en el hemisferio norte corresponde de diciembre a marzo, en tanto que en Venezuela el “verano” coincide con el invierno boreal.



No se ha reportado desabastecimiento o hambrunas en el pueblo, pero sí se comenta que es más difícil conseguir productos locales y estos tienen un mayor costo.

Otro factor que pareciera preocupar a los consejeros son incendios forestales. José Luis comenta que la quema es una práctica frecuente en los terratenientes del lugar, si bien reconoce que gran parte de los incendios se producen espontáneamente. Este consejero recalca que “a veces son los vidrios que dejan tiraos en los montes, papeles que se queman, es lo que provoca esos incendios”, lo que deja entrever que están conscientes de que dichos incendios tienen una cuota de responsabilidad por parte de los pobladores. Como lo plantea García Acosta (2005) y Amodio (2005), las comunidades reconocen los riesgos y se sienten vulnerables ante ellos.

Tanto José Luis como María tienen conciencia del impacto de la tala y quema provocada a los bosques locales, fundamentalmente por madereras para la realización de trabajo de carpinterías, siendo un elemento del deterioro ambiental que actualmente padece este poblado, pues propicia la disminución de precipitaciones y la erosión que, a largo plazo, trae como consecuencia la disminución de los caudales de los ríos e, incluso, muchos de estos se vuelven estacionales, limitando el aprovechamiento de los recursos hídricos.

Tanto Ana como José Luis explican que entre los meses de octubre a abril no llovió casi, por lo que el verano se extendió durante esos meses sin haber una temporada de lluvias, en el cual estuvo en peligro la producción agropecuaria de la zona, lo que trajo problemas de abastecimiento de alimentos y agua. “La quemada”, como denominan las quemadas frecuentes durante el “verano”, se da al mediodía. Puede ser provocada o espontánea. En sequías se producen dichas quemadas, generándose gran cantidad de humo que poco a poco llega a El Consejo.



Dichas “humaderas” empiezan a llegar a El Consejo a media tarde o a primeras horas de la noche. Según la dirección del viento, se va llenando progresivamente y se extiende por el pueblo como si de niebla se tratara. Ana comenta que los consejeros se encierran en sus casas para evitar el contacto directo con el humo. Debido a esta nube de humo, muchos habitantes del pueblo padecen de problemas respiratorios, como asma, neumonía y bronquitis. En épocas de “humareda”, el ambulatorio local colapsa debido a la masiva afluencia de personas con problemas respiratorios. Los entrevistados explican, con aire de resignación, que no existen medidas concretas para el control de la tala y quema; la comunidad considera que dicha quema es natural y no inducida, por lo que no puede evitarse, así que es parte del ciclo de la vida en El Consejo. Ello cabe dentro de lo que García Acosta (2005) concibe como riesgos o amenazas producto de la acción humana sobre su espacio geográfico inmediato, debido a la transformación del ecosistema, en este caso, con la tala y quema.



5. NOCIONES Y REPRESENTACIONES EN TORNO AL RIESGO Y AMENAZAS EN LAS COMUNIDADES: ZAPARA

Francisco Rodríguez comenta que el aumento desmedido de motorizados, quienes corren entre los pasillos de las casas y los callejones como si anduvieran a pie. Agrega que muchas personas se quejan, por lo que, a su juicio, considera un abuso pasar por la propiedad privada y caminerías en motos. Según “Piñita”, 26 motos merodean por la isla durante todo el día, como si de una pista de *motocross* se tratase. Se han reportado varios accidentes, si bien con heridas leves y raspones sin víctimas fatales, tampoco se han registrado arrollamientos ni choques entre ellas.

María Vílchez (suegra de Rodríguez) también se queja de la proliferación de las motos, las cuales, a su juicio, rompen con la paz de la isla, pues el estruendo corta el silencio tranquilizador característico de la isla. Relata que primera vez que ve tanto movimiento en Zapara, puesto que antes de la llegada de las motos, el sonido más fuerte era el de los motores de las lanchas.

Los motorizados casi siempre van acompañados, con uno o dos compañeros (si se trata de niños). Corren por doquier y atraviesan literalmente por cualquier espacio en donde quepan. Cuando se desplazan sobre ellas, parecerían que siguieran a pie, pues siguen prácticamente el mismo patrón de desplazamiento que los peatones. Muchos pobladores optan por colocar piedras en los callejones y pasillos, en tanto que otros están empezando a construir cercas perimetrales en sus propiedades y casas para evitar el acceso descontrolado de los bólidos y de animales.

Durante la presencia de los autores del presente trabajo en la isla de Zapara, se presencié el “mareón”. Una especie de mar de leva que se adentra en las calles de la comunidad, generalmente en forma de corrientes que siguen los caminos y tardan en secarse, que deja el suelo húmedo por varios días; e, incluso, deja algunos charcos en las calles. Las zonas más propensas a sufrir el “mareón” son la Plaza Nigale y el “Camino al Torreón”, si bien se extiende a otras calles y caminerías.

Los pescadores explican que el fenómeno se debe a la elevación de la marea, combinado con las lluvias torrenciales, si bien se presenta sin necesidad de lluvias, como fue el caso específico del “mareón” que se vio durante la visita. Los zapareños comentaban con asombro el acontecimiento, pues un “mareón” de estas dimensiones se presenta en época de lluvias y sobre todo por la rapidez en que la marea volvió a bajar. La bajamar provocó que las lanchas



quedaran varadas hasta bien entrada la mañana: eran las 8:00 de la mañana y ninguna embarcación había podido zarpar.

Varios pobladores, entre ellos Rodríguez, María Vílchez (conocida como “Chinca”) y el señor Adelso Morán (uno de los habitantes más ancianos del lugar), cuentan que los mareones se dan con mayor fuerza y frecuencia durante octubre, debido a las lluvias. Las aguas se adentran hasta el Torreón, y hacia la zona de la planta de diésel. El señor Adelso relata que, antes de la construcción de lo que hoy se conoce como el pueblo de Zapara (muchas personas mayores denominan el sector como El Correntón), el agua tapaba todo el pueblo, pero con las construcciones el alcance del agua es más limitado. María Vílchez recuerda que el “mareón” ha sido parte de la vida de la comunidad y que en muchos casos el agua “se mete hasta adentro” de las casas, lo que provoca daños materiales. A pesar de todo, al igual que el señor Adelso, no recuerda sobre víctimas fatales por mareones o correntones. Sin embargo, cuentan que en algunos casos las pérdidas son cuantiosas y muchas veces los afectados no han recibido ayuda de sus vecinos, por lo que la señora Vílchez decía que en esos casos extremos se muestra la verdadera cara de las personas.

Adelso Morán nació en Zapara viejo (el todavía denomina “Zapara” al antiguo poblado). Cuando tenía 10 años, se mudaron a lo que hoy llaman Zapara (él y otras personas mayores llaman al sector “El Correntón”). Como hace sesenta años se mudaron para El Correntón, debido a que el pueblo viejo iba siendo tragado por los médanos poco a poco. Hoy día hay mareones, pero no llegan tan adentro como El Correntón.

En la comunidad de “El Deri”, situada junto al muro de contención del Canal de Navegación del Lago de Maracaibo, el “mareón” se interna en la localidad a través de una cañada, que fue tapiada por los cubanos y que se alberga



en la isla cumpliendo labores en las distintas misiones sociales impulsadas por el gobierno nacional. El proceso de tapiar la cañada es a través de sacos de arena que fungen como diques, que han ido cediendo poco a poco, el cual, para el momento de nuestra visita, se encontraba semidestruido y el agua se adentraba sin mayor esfuerzo. Tanto a Hernán como a Nilda, habitantes de El Deri, les asusta los chubascos, pues se mueve la casa. El “mareón” también se mete en las áreas de El Deri por una cañada o canal. Dicho canal fue cerrado por los cubanos, con sacos de tierra, si bien dicha protección ha ido cediendo poco a poco.



Cuando se enferman, los zapareños se dirigen hacia El Moján y, en menor medida, a Maracaibo y a Los Puertos de Altigracia. En Zapara apenas se reiniciaron los trabajos para culminar el Centro de Diagnóstico Integral (CDI). El señor Adelso va a hacerse una “placa” (radiografía del tórax) en Los Puertos, porque en El Moján no le resuelven nada.

Otro factor menos frecuente, si bien no menos impactante, son los chubascos. Para cualquier advenedizo, es difícil sospechar una lluvia y mucho menos un viento, debido a que la nubosidad se forma repentinamente, incluso achacándoles a los lugareños usar el supuesto mal tiempo como excusa para quedarse en casa. Sin embargo, apenas la presión del aire baja, los zapareños corren despavoridos a sus casas en busca de refugio del viento que muchas veces se combina con tierra, produciendo una bruma que apenas deja visibilidad. Todo objeto liviano –sillas plásticas, ropa colgada, papeles– vuela por toda la isla. El viento les evoca terror, más que la lluvia misma. Los hombres de las familias protegen al resto en las cercanías de las puertas y salen a cuidar los enseres esenciales, en tanto que las mujeres y niños se quedan dentro, lo más alejado posible de las puertas y ventanas. En espera a que el viento cese,

el miedo se transpira hasta que las furias eólicas se calman un poco. Si bien el viento sigue con menos fuerza, los pobladores se asoman tímidamente para observar los objetos perdidos.

Ya al día siguiente, el chubasco se convierte en el tema de conversación. En las postrimerías del ventarrón, es casi imposible no iniciar una conversación con los habitantes de Zapara, en tanto que todos hablan del chubasco, de cómo lo sobrevivieron y el miedo que les embargaba. Eneida de Rodríguez comenta que los chubascos se llevaban hasta los techos de las casas, razón por la cual es común en Zapara ver techos bajos para evitar el levantamiento de los mismos. Ana Marcola de Morán relata que vio a un vecino en aprietos porque se le estaba volando la tapa del tanque de agua, así como el peligro que mucha gente corrió al estar a merced del viento.

Historias de chubascos pasados no se hacen esperar. Eneida recuerda cómo el techo del antiguo ambulatorio, ubicado en la plaza, salió desprendido de golpe y volando hasta donde alcanzaba la vista. También comenta sobre casas que quedaban destrozadas por el viento. Adolfo reflexiona sobre los estragos de los chubascos, si bien no recuerda pérdidas humanas en dichos fenómenos.



Cuadro 1. Categorización de entrevistas.

Informante	Recorrido propio	Tiempo/ Espacio	Riesgo	Amenaza	Vulnerabilidad	Naturaleza
Ana Bueno	Oriunda de El Consejo de Ciruma. Trabaja en el SIAE de la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”.	21/07/2013 Consejo de Ciruma	Zona libre de riesgos debido a la absorción del suelo en lo concerniente a la aguas	Relámpagos, tiempos de sequía	Toneladas de madera son extraídas del ecosistema. Incendios forestales	Lluvia, arboles, suelo, relámpagos
José Luis Bueno	Oriundo de El Consejo de Ciruma. Casado con María Méndez, con quien tiene varios hijos. Trabaja como obrero en el liceo del pueblo.	21/07/2013 Consejo de Ciruma	Zona libre de riesgos debido a la absorción del suelo en lo concerniente a la aguas	Tiempos de sequía	Toneladas de madera son extraídas del ecosistema, incendios forestales	Lluvia, arboles, suelo, relámpagos
María Méndez	Oriunda de El Consejo de Ciruma. Ama de casa, casada con José Luis Bueno.	22/07/2013 Consejo de Ciruma	Tala y quema de arboles	Tiempos de sequía	Toneladas de madera son extraídas del ecosistema, incendios forestales	Lluvia, arboles, suelo, relámpagos
María Vílchez	Oriunda de Zapara. Ama de casa, fue pescadora durante parte de su vida. Tiene hijos, nietos y bisnietos.	17/07/2013 Isla de Zapara	Inundación a gran escala, pérdidas materiales, vientos	Mareones, motos	Pérdidas materiales e infraestructura	Lago, mareones, chubascos



Informante	Recorrido propio	Tiempo/ Espacio	Riesgo	Amenaza	Vulnerabilidad	Naturaleza
<i>Hernán Osorio</i>	Oriundo de Isla de Toas. Tiene 40 años viviendo en Zapara. Casado con Nilda. Tiene varios hijos y nietos.	17/07/2013 Isla de Zapara	Inundación a gran escala, pérdidas humanas y materiales, miedo a los chubascos	Mareones	Pérdidas materiales e infraestructura	Lago, mareones
<i>Francisco Rodríguez</i>	Oriundo de Zapara. Casado, con hijos y nietos. Maestro jubilado de la escuela local. Dueño del restaurant Mi Negra.	16/07/2013 Isla de Zapara	Inundación a gran escala, pérdidas humanas y materiales	Mareones, motos, chubascos	Pérdidas materiales e infraestructura	Lago, mareones
<i>Adelso Morán</i>	Oriundo de Zapara. Por muchos años se dedicó a la pesca. Actualmente cobra pensión en Los Puertos de Altagracia.	18/07/2013 Isla de Zapara	Inundación a gran escala, pérdidas materiales	Mareones, chubascos	Pérdidas materiales e infraestructura	Lago, mareones, chubascos
<i>Ana Marcolina de Morán</i>	Oriunda de Isla de Toas y vive en Zapara desde la adolescencia. Casada con Adelso Morales, tiene dos hijos. Maneja un negocio de comida.	18/07/2013 Isla de Zapara	Inundación a gran escala, pérdidas materiales, chubascos	Mareones y chubascos	Pérdidas materiales e infraestructura	Lago, mareones, chubascos



CONSIDERACIONES FINALES

Los diferentes espacios geográficos (isla-colina) propician particularidades en cuanto a la aparición de riesgos y amenazas, por lo que el abordaje,

partiendo de las realidades físicas de cada comunidad, son necesariamente diferenciadas. Para los habitantes de Zapara el problema reside en el agua y el viento. Dada su condición de insularidad, el mar de leva o el “mareón” ocasiona problemas variados, entre los cuales se destaca el daño a las instalaciones públicas y las viviendas al metérseles el agua. Los mareones se producen fundamentalmente durante la temporada de lluvias, por lo que estas últimas son vistas con recelo entre los zapareños. Los aguaceros vienen acompañados de chubascos, que causan estragos en la infraestructura del lugar, y, sobre todo, genera un miedo descomunal entre los pobladores, quienes caen en pánico con tan solo sentir la más mínima brisa repentina.



Los habitantes de El Consejo de Ciruma, por su parte, ven sin mayores preocupaciones la lluvia, en tanto que la asumen como una especie de bendición, una fuente de agua. Esperan las lluvias con ansias. Para los consejeros, el problema reside en la sequía, pues esta trae escasez y desabastecimiento. Otro aspecto que les preocupa es la tala y quema en los alrededores del pueblo, que ocasionan las “humaderas”, que producen enfermedades respiratorias y otras molestias, que desmejoran la calidad de vida de la localidad.

Ambas comunidades reconocen, en mayor o menor medida, las situaciones que consideran amenazas, sean de origen natural o antrópico. Están conscientes de que el uso irracional y desmedido de los recursos naturales ocasiona desequilibrios ambientales que atentan contra la calidad de vida de las comunidades, e, incluso, ponen en peligro la sustentabilidad de sus respectivos asentamientos. Sin embargo, en las distintas entrevistas, tanto consejeros como zapareños no sienten tener control sobre los fenómenos que les afectan y muchas veces lo consideran como parte de su ciclo de vida. La “humadera” de los consejeros y los “mareones” de los zapareños se asumen como problemas,

pero se sufren y no se buscan soluciones. Mucho menos existen propuestas para contrarrestar los efectos de dichos fenómenos que les afectan, como si sintieran que la solución de sus problemas escapara de sus manos.

En Zapara, el viento y el agua simbolizan peligro, precaución, amenaza. Los pobladores asumen los chubascos con miedo, en tanto que asumen los mareones con resignación, con dolor. En El Consejo, el agua y el viento son bien recibidos, como una suerte de bendición; por contrario, la sequía o el fuego se asumen con miedo y como amenaza. El fuego quizá pueda no afectar directamente al poblado, si bien una de las consecuencias del mismo es la ola de humo que asola a la comunidad cuando se producen las talas y quemas, que muchas veces son espontáneas por la sequía o “verano” prolongado.

Dichos riesgos propician imaginarios y representaciones particulares en cada comunidad. En Zapara, por ejemplo, los imaginarios y representaciones giran en torno a las lluvias y al agua, en tanto que en El Consejo de Ciruma son en torno a la sequía y al fuego. En ambos casos, dichos imaginarios y representaciones surgen por la interacción entre el ser humano y el medio, en la cual este último constituye parte fundamental e indisoluble de la cultura.



REFERENCIAS

Bibliográficas

ABRIC, Jean-Claude. 2001. Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En *Prácticas sociales y representaciones*, comp. Jean-Claude Abric. México: Ediciones Coyoacán.

- Altez, Rogelio, José Antonio Rodríguez y Franco Urbani. 2004. *Historia del pensamiento sismológico en Venezuela, una mirada inquieta*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, FUNVISIS, Sociedad Venezolana de Historia de las Geociencias.
- Altez, Rogelio. 2010. *Si la naturaleza se opone... Terremotos, historia y sociedad en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.
- Amodio, Emanuele. 2005. *El fin del mundo. Culturas locales y desastres: una aproximación antropológica*. Caracas: FACES – UCV.
- Fiore, Bárbara. 1985. Antropologia dello spazio. *La Ricerca Folclorica*, no. 11: 15-29.
- Fuenmayor, William. 2011. *Atlas del Zulia: Síntesis Socio Histórico Cultural y Geográfica*. Maracaibo: Splanos.
- García Acosta, Virginia. 2005. El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos. *Desacatos*, no. 19: 11-24.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hérin, Robert. 2006. *Introducción a la Geografía Social*. Maracaibo: LUZ, Vicerrectorado Académico.
- Kottak, Conrad Phillip. 2007. *Introducción a la Antropología Cultural*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Martí, Mariano. 1989. *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas. 1771-1784*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Sperber, Dan. 1988. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthopos.
- Strauss, Emilio et al. 2000. *Miranda, síntesis sociohistórica, cultural geográfica*. Maracaibo: Splanos, C.A.
- Valdés, Mario. 2000. *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.



Electrónicas

Instituto Nacional de Estadística. www.ine.gov.ve

Entrevistas

Ana Bueno, realizada el 21 de julio de 2013 en el Consejo de Ciruma.

José Luis Bueno, realizada el 21 de julio de 2013 en el Consejo de Ciruma.

María Méndez, realizada el 21 de julio de 2013 en el Consejo de Ciruma.

Francisco Rodríguez, realizada el 16 de julio de 2013, en la isla de Zapara.

María Vílchez, realizada el 17 de julio de 2013, en la isla de Zapara.

Hernán Osorio, realizada el 17 de julio de 2013, en la isla de Zapara.

Nilda de Osorio, realizada el 17 de julio de 2013, en la isla de Zapara.

Adelso Morán, realizada el 18 de julio de 2013, en la isla de Zapara.

Ana Marcolina de Morán, realizada el 18 de julio de 2013, en la isla de Zapara.







LO INDELEBLE EN LA IDENTIDAD GRÁFICA VENEZOLANA

VÁSQUEZ RAMÍREZ, ANNIE

Comunidad de Arqueología Táchira, Programa de Estudios Abiertos
Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM) “Kléber Ramírez”

Táchira, Venezuela

Correo electrónico: avevilly@yahoo.com



Fecha de envío: 23-01-2020 / Fecha de aceptación: 15-05-2020.

Resumen

Se realizará una revisión histórica de la influencia morfológica-simbólica de los grafismos esquemáticos de los pueblos originarios en el diseño gráfico venezolano a través de trabajos y autores emblemáticos. Se analizarán muestras de los siguientes autores:

Gerd Leufert, Jesús Emilio Franco, Waleska Belisario y el caso de sustitución de logos del Ministerio del Poder Popular para la Cultura llevado a cabo en el año 2005. Se concluye que los petroglifos ancestrales en el trabajo gráfico de artistas y diseñadores venezolanos se reiteran y reinterpretan como formas identitarias que se mantienen en el tiempo y logran instaurarse en el actual contexto cultural, muestra de una indeleble herencia indígena en la identidad de este país, como parte fundamental de la venezolanidad.

PALABRAS CLAVE: petroglifos, lo simbólico, diseño gráfico, identidad, arte rupestre.



L'INDÉLÉBILE DANS L'IDENTITÉ GRAPHIQUE VÉNÉZUÉLIENNE

Résumé

Une revue historique de l'influence morphologique et symbolique du graphisme schématique des peuples indigènes dans le graphisme vénézuélien sera réalisée à travers des œuvres et des auteurs emblématiques. On analysera des échantillons des auteurs suivants : Gerd Leufert, Jesús Emilio Franco, Waleska Belisario et le cas du remplacement du logo du Ministère de la Culture réalisé en 2005. On conclut que les pétroglyphes ancestraux dans le travail graphique des artistes et designers vénézuéliens sont réitérés et réinterprétés comme des formes d'identité qui se maintiennent dans le temps et parviennent à s'établir dans le contexte culturel actuel, signe d'un héritage indigène indélébile dans l'identité de ce pays, en tant qu'élément fondamental de la vénézuélisme.

MOTS CLÉS : Pétroglyphes, symbolique, graphisme, identité, art rupestre.

O INDELÉVEL NA IDENTIDADE GRÁFICA VENEZUELANA

Resumo

O artigo propõe uma revisão histórica da influência morfológica-simbólica da gráfica esquemática dos povos originários no design gráfico venezuelano por meio de obras e autores emblemáticos. Será analisada a produção dos seguintes autores: Gerd Leufert, Jesús Emilio Franco, Waleska Belisario, e o caso de substituição da logomarca do Ministério da Cultura realizada em 2005. Conclui-se que os petróglifos ancestrais na obra gráfica de artistas e designers venezuelanos são reiteradas e reinterpretadas como formas de identidade que se mantêm ao longo do tempo e conseguem se estabelecer no contexto cultural atual, sinal de uma herança indígena indeleível na identidade nacional, como parte fundamental da venezuelalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Petróglifos, simbolismo, design gráfico, identidade, arte rupestre.



THE INDELIBLE IN VENEZUELAN GRAPHIC IDENTITY

Abstract

A historical review was conducted on the morphological-symbolic influence of schematic graphisms from indigenous peoples on Venezuelan graphic design through iconic works and renowned authors. Samples from the following authors were analyzed: Gerd Leufert, Jesús Emilio Franco, Waleska Belisario, and the logo replacement case at the Ministry of Popular Power for Culture carried out in 2005. It is concluded that ancestral petroglyphs in the graphic works of Venezuelan artists and designers are

reiterated and reinterpreted as identity-forming shapes that endure over time and manage to establish themselves in the current cultural context, showcasing an indelible indigenous heritage in the identity of this country as a fundamental part of Venezuelanness.

KEYWORDS: Petroglyphs, symbolic, graphic design, identity and rock art.

Cómo puede saberse qué y quién soy si no tengo la valentía y la paciencia de echar una mirada a lo que fui. Lo pasado siempre explica hasta cierto punto lo presente y ambos conforman una reflexión invisible.

GEGO



Desde que el hombre existe, vive y piensa, la imaginación, el mito y lo simbólico lo han acompañado y lo han ayudado en esa ardua tarea de comprensión de su humanidad¹. Los símbolos han sido puente para conocer lo desconocido, han servido para llenar espacios vacíos de sentido debido a que las ausencias, los vacíos, son parte importante de la construcción del mundo humano y de la vivencia en él.

Como el símbolo permite al ser humano suplir las deficiencias de su propia humanidad y lo simbólico tiene la capacidad de evocar-invocar, rememorar-anticipar, tendiendo puentes entre lo ausente y lo presente, hace que el hombre pueda formular preguntas y responderlas, dando lugar a la cultura o

1 Este trabajo se presentó como ponencia en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado en octubre del 2016. Se transformó en un trabajo más amplio para ser publicado como artículo.

sistema de símbolos. Este vínculo, símbolo, que existe entre lo imaginario y lo físico se da gracias al proceso de proyección material, que a través de la representación hace presentes las imágenes mentales convirtiéndolas en imágenes visuales o gráficas para conformar el patrimonio común de la humanidad.

Así logramos ver cómo los símbolos originarios dejados como vestigios de nuestros ancestros, en este caso las imágenes plasmadas en los petroglifos, nos permiten imaginar el pasado y conocer su cultura, ya que para los humanos primitivos los símbolos hacen alusión a estructuras del mundo. Es mediante esas formas polisémicas que encontramos en los grafismos rupestres un sentimiento de que el universo se plasmó o materializó, además de forma oral, de forma dibujada o representada como códigos reconocibles para una sociedad en particular, que debido a esto creó lazos de pertenencia y su identidad.

Vemos que la atribución de otorgar sentido a algo en el mundo es una condición esencial del símbolo. Estos códigos ancestrales a menudo eran resultado de las relaciones de semejanza con la naturaleza, razón por la cual actualmente reconocemos en los petroglifos figuras antropomorfas, zoomorfas, geométricas, entre otras, que van desde lo figurativo hasta lo esquemático (abstracto-geométrico).

El presente trabajo plantea una revisión de las obras de tres diseñadores gráficos nacionales emblemáticos, de amplia trayectoria, que se han inspirado en referentes simbólicos ancestrales y petroglifos venezolanos para la elaboración de sus piezas entre los siglos XX y XXI. En el primer punto están Gerd Leufert y Jesús Emilio Franco, diseñadores que forman parte de los pioneros del diseño gráfico venezolano, ya que elaboraron piezas gráficas entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo XX. De la obra de Leufert se abordan las *Nenias*, los logos del Aeropuerto Internacional de Maiquetía y del Hotel Caracas



Hilton; y de Franco los logos de Petróleos de Venezuela S.A. (Pdvs), del Congreso de Medicina Interna de Caracas y del extinto Ministerio de Obras Públicas (MOP). En un segundo punto está la diseñadora Waleska Belisario, perteneciente a una generación posterior, quien elaboró la imagen de la Fundación Kuai Mare del libro venezolano, Red de Librerías Kuai Mare, en los primeros años del siglo XXI. Y en un tercer o último punto se revisa el caso de sustitución por parte del gobierno de logos del Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela, llevado a cabo en el año 2005.

El objetivo de este trabajo es constatar la permanencia en el imaginario venezolano de los petroglifos ancestrales, que se reiteran y reinterpretan a través del diseño gráfico, cuales formas identitarias que logran instaurarse en el actual contexto cultural, lo que constituye una muestra indeleble de la herencia indígena en la identidad nacional como parte fundamental de la venezolanidad.

En el trabajo puede observarse el tema político partidista, pero, siendo imparciales, nos interesa subrayar cómo, pese a las diferencias ideológicas, el componente identitario indígena se mantiene presente a partir de la noción de inconsciente colectivo de C.G. Jung².



2 Carl Gustav Jung plantea la noción de inconsciente colectivo como el cúmulo de experiencias históricas de una sociedad que se transmiten de manera biológica, es decir; que heredamos en nuestra psique las experiencias de nuestros antepasados.

1. LOS PIONEROS

A. GERD LEUFERT

LAS NENIAS

Leufert, artista y diseñador lituano-venezolano (1914-1998) quien, sin perder su visión de emigrante, relacionó y produjo en los años sesenta del siglo XX una obra enmarcada en una investigación de estructuras: las *Nenias*³, conocidas como: “Formas míticas-rituales que re-actualizan el tiempo sacro en el cual sucedieron los acontecimientos que refieren” (Eliade 1981, 42), echando abajo la teoría de que eran imágenes sin función; ya que establecen un lazo entre lo antiquísimo y lo nuevo. Esto es algo recurrente en la obra leufertiana, lo que une o vincula lo ancestral con lo actual, punto en el que se combinan rectas, ángulos y curvas, lo blanco y lo negro, lo orgánico y lo abstracto, en gestos.

Ochenta de ellas integran el libro *Las Nenias*, de 1969, y fueron exhibidas en el Museo de Bellas Artes de Caracas en una exposición en 1985; formas o imágenes planas de las cuales la escritora Victoria de Stefano nos dice en el catálogo:

...pueden remitir, en un ahora, a formas ancestrales de cualquier lugar, y hacer contacto, no tanto –o no tan solo– con referentes definidos, sino con los propios códigos visuales con los que esté familiarizado el espectador en cada tiempo. Y también en cada lugar. (...) En este sentido, las nenias son enlace, entre lo amerindio y el deslumbramiento del inmigrante, entre lo prehispánico y antiguas



3 Nenia (del lat. *nenia*): 1. f. Composición poética que en la antigüedad gentílica se cantaba en las exequias de alguien. 2. f. Composición que se hace en alabanza de alguien después de muerto.

composiciones romanas que en el inicio de este tema dieron espacio a los procesos psicológicos y existenciales (1985, s/n).

Las formas oscuras, pesadas, sobre fondos blancos, son parte de una serie inconclusa en la que cada una muestra gran expresividad y rasgo emblemático, 82 piezas permanecieron inéditas hasta el 2015 y, gracias a una investigación liderada por Carmen Alicia Di Pascuale, salieron a la luz pública para la exposición con motivo del centenario del nacimiento de Leufert en la Galería Oficina #1, Centro de Arte los Galpones, Caracas (ver figura 1).



Figura 1. Archivo Nenia 2015. Exposición Mundo Nenia. Gerd Leufert 1914-2014.

LOGOS DEL AEROPUERTO DE MAIQUETÍA Y DEL HOTEL CARACAS HILTON

Siguiendo con la obra de Leufert, su diseño de la imagen del Aeropuerto de Maiquetía⁴ de 1974, actualmente Instituto Autónomo Aeropuerto Internacional de Maiquetía, está basado en la placa alada, objeto arqueológico de la región andina de Venezuela (ver figuras 2 y 3), que, según Chacón (2011), consiste en:

Una pieza tallada en piedra u otros materiales, que posee dos prolongaciones en forma de alas unidas por un cuerpo central que por lo general conforma un triángulo invertido o una V, en cuyo centro y de manera equidistante/simétrica posee dos orificios; existen piezas que no poseen los dos orificios centrales y se toma como característica general la existencia de la V (95).

Vellard (1940) nos da una noción gráfica más concisa de este ideoartefacto que tiene una fuerte carga simbólica dentro de nuestra cultura: “...láminas de piedra muy delgadas, que tienen forma de un triángulo invertido munido de dos alas laterales” (33).



4 Este aeropuerto es la más importante terminal de transporte aéreo de Venezuela. Ubicado en la ciudad de Maiquetía (estado Vargas), cuenta con dos terminales, una para rutas nacionales y la otra para rutas internacionales.



Figuras 2 y 3. Placas líticas. Colección Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.



Esta imagen gráfica bidimensional del aeropuerto presenta un marcado contraste contorno y espacio contenido en este, con el plano que la soporta; en una sola tinta, negro/blanco, representa un híbrido gráfico abstracto/figurativo de un objeto que conlleva el hecho de volar, coadyuvado por la reticencia y la *pregnancia*⁵ visual a través de líneas repetidas o seriadas que hacen referencia al movimiento de alas, vinculante con una propuesta de arte cinético-óptico, corriente en boga desde la mitad de los sesenta hasta mediados de los setenta del siglo XX en Venezuela. Se relaciona simbólicamente con el vuelo de un ave, muy afín con el viaje o vuelo de los aviones; además, se observa como símbolo identitario al utilizar el referente de un elemento arqueológico de nuestro país

5 *Pregnancia*: los psicólogos de la comunicación definen con este término la cualidad que tiene una forma visual, sonora, etc., de impregnar el espíritu del receptor. Es la fuerza con que una imagen se impone a su audiencia. *Ley de Prägnanz*, *pregnancia* o, *ley de lo compacto y significativa propuesta por Max Wertheimer* en la psicología de la Gestalt.

(ver figura 4). En cuanto a la propuesta en color, Leufert propuso el azul representando el cielo, lugar destinado para el vuelo.



Figura 4. Logo Instituto Autónomo Aeropuerto Internacional de Maiquetía (IAAIM).

La imagen del Hotel Caracas Hilton, también diseñada por Leufert en 1969, está basada en un petroglifo de la hacienda San Esteban, ubicada en el estado Carabobo, Venezuela (ver figura 5).

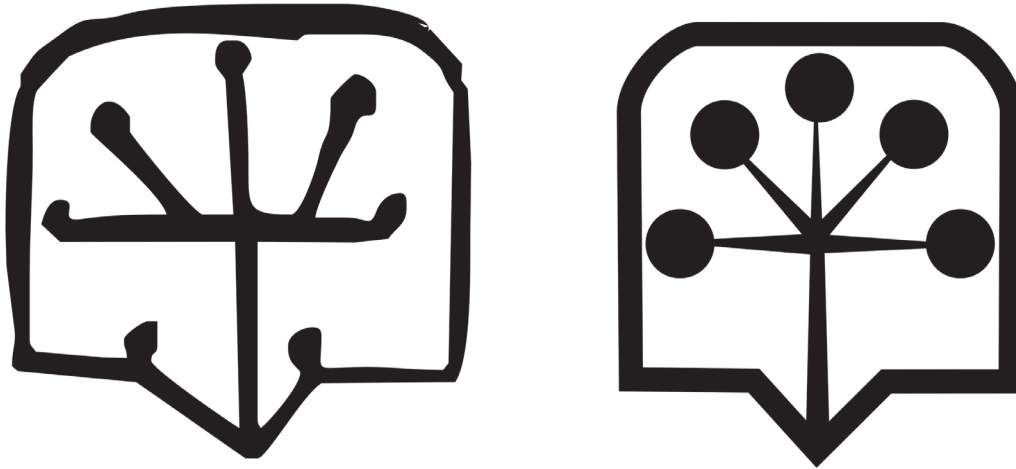


Figura 5. Petroglifo hacienda San Esteban. Logo Hotel Caracas Hilton.

En torno a esta imagen, la autora especula que, debido al hecho histórico de la ubicación del hotel en la antigua hacienda cafetalera Mohedano de Caracas, hace suponer la relación que vio este diseñador de la figura central y simétrica del petroglifo de la hacienda con una planta de café y sus frutos o semillas. Además, la línea que encierra dicha figura central con un escudo, con el linaje, quizá, un árbol genealógico que parte de un tronco común y se bifurca en ramas, asociándolo a la nobleza por su semejanza con una corona, como con la heráldica como imagen de distinción social, tenencia de grandes extensiones de tierras y recursos económicos, razón por la cual esta gráfica podría ser importante tanto para prestatarios como para usuarios de dicho servicio hotelero.

Leufert aprovecha la cantidad de puntos u oquedades para hacerlo coincidir con la clasificación hotelera de la Organización Mundial de Turismo, refiriéndose a la cantidad de estrellas del hotel que, en el caso del Hilton, era de cinco estrellas. El hecho de utilizar un diseño sobrio, sencillo, simétrico y con mucho aire, a través de líneas y puntos, podría obedecer a la necesidad de mostrar una imagen pulcra acorde con la misión del mismo hotel.

En 2010, este hotel pasa a la tutela del Ministerio del Poder Popular para el Turismo (MINTUR), de la República Bolivariana de Venezuela, para formar parte de la red de hoteles Venetur, ente adscrito a dicho ministerio, y en 2013 su imagen es cambiada por un pictograma basado en espirales, figuras conseguidas en casi todos los petroglifos, pero en tres diferentes figuras geométricas: círculo, cuadrado y triángulo (ver figura 6). Según el Ministerio del Poder Popular para el Turismo, el mismo simboliza la fusión de tres razas que conforman el mestizaje del pueblo venezolano: la indígena, la europea y la africana. Esta representación apunta hacia el rescate de los orígenes de nuestro patrimonio ancestral reflejado en códigos de comunicación que nuestros antepasados utilizaban para expresar su cosmovisión⁶, cabe señalar que el autor no figura en el manual de identidad.



6 Aunque en antropología no se habla de “razas” para referirse a diferencias culturales, actualmente conseguimos que se menciona esta palabra para explicar el significado del logo del Ministerio del Poder Popular para el Turismo de Venezuela, tanto en la página del Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores como en la red social de Facebook del MinTurismo, donde se invita a conocer el significado del logo de MINTUR.

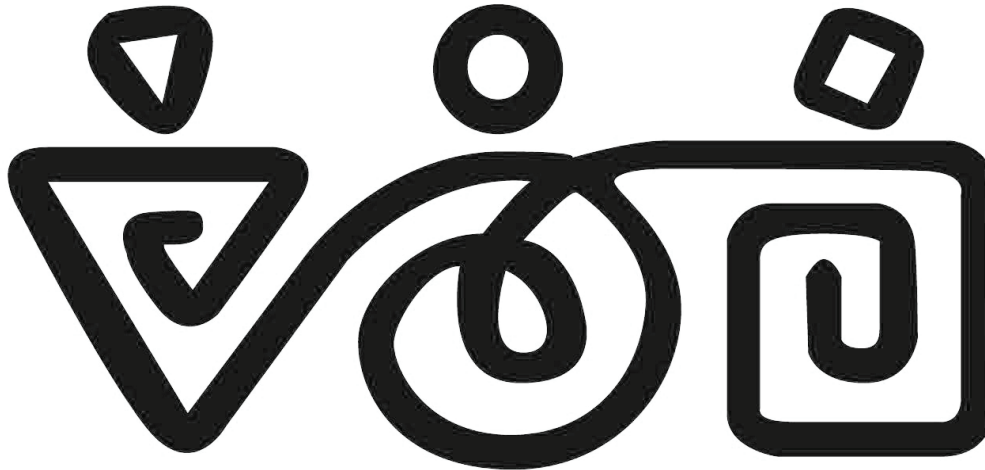


Figura 6. Logo MINTUR y organismos adscritos INATUR, VENETUR, VENTEL.

B. JESÚS EMILIO FRANCO

LOGOS DE PDVSA, CONGRESO DE MEDICINA INTERNA
DE CARACAS Y DEL MOP

El símbolo de Petróleos de Venezuela S.A., quizá la empresa más importante y emblemática del país, realizado en 1969 por Franco (Venezuela, 1939-1983), pionero del diseño gráfico venezolano.

Esta imagen, vigente, está fundamentada en un petroglifo en forma de sol decorado u ornamentado, representado en la Piedra Guarataro que se encuen-

tra en Caicara del Orinoco, estado Bolívar. La simbología del sol como fuente de energía es asociada con la empresa (ver figura 7).

Es importante resaltar que este petroglifo deviene de una figura compleja con gran riqueza en líneas y formas que representan las manchas solares, de diseño muy esquemático, lo que le permitió a Franco la posibilidad de sintetizarlo y obtener varios productos gráficos del mismo (imagen del Congreso de Medicina Interna de Caracas 1974, ver figura 7a), y del extinto Ministerio de Obras Públicas/MOP (ver figura 7b), sin perder su relación de forma circular o su simbología ancestral con lo solar que irradia energía en todas direcciones.

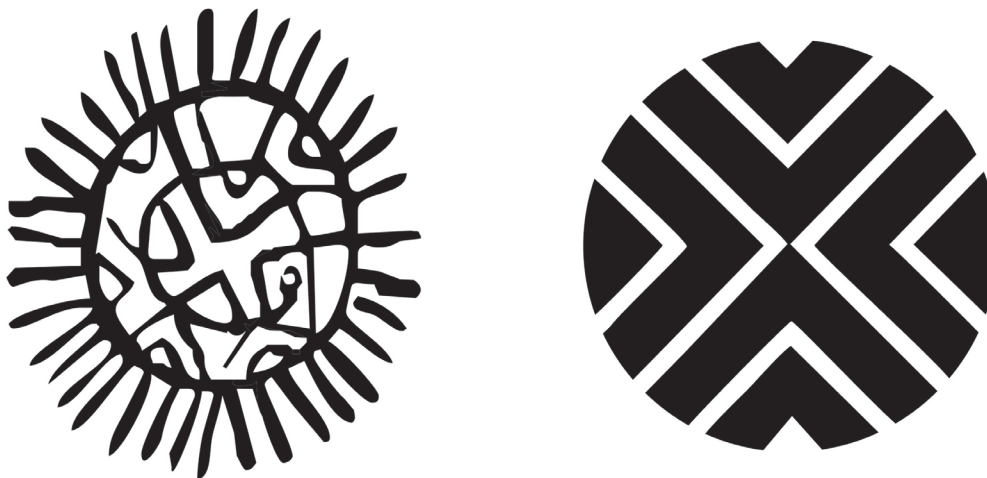


Figura 7. Petroglifo de Guarataro. Logo PDVSA 1969.



Figura 7a. Congreso de Medicina Interna. 1974.



Figura 7b. Logo del extinto Ministerio de Obras Públicas, MOP. 1969.

2. GENERACIONES POSTERIORES

A. WALESKA BELISARIO

IMAGEN FUNDACIÓN LIBRERÍAS KUAI MARE

La imagen de la Fundación Librerías Kuai Mare, concebida en 2003 por Belisario, diseñadora venezolana nacida en 1954, muestra una resemantización del ser alado del petroglifo de la Piedra del Sol y la Luna que se encuentra

en Caicara del Orinoco, estado Bolívar, Venezuela, a través de una construcción gráfica simétrica de un libro: las alas, brazos o anexos de la cara de este personaje mitológico en páginas y el cuerpo en el lomo del libro (ver figura 8).



Piedra del Sol y la Luna
Caicara del Orinoco
Estado Bolívar



Librería Kuai mare

Figura 8. Imagen de la Fundación Librerías Kuai Mare.

Al asociar el libro con el sol, relaciona el libro con la luz; metafóricamente, el libro es un vehículo de la luz del conocimiento, que saca de la oscuridad o de la ignorancia.

En Caicara del Orinoco encontramos una representación humanizada del sol. Su cabeza irradia rayos de luz que, en la esfera de lo divino, contiene múltiples simbolismos y cualidades de carácter mágico ligadas a la vida orgánica y a la inteligencia creadora. La vitalidad extática del pensamiento solar se manifiesta en los espirales que forman sus ojos, los cuales indican un estado de concentración y poder espiritual superior. Los brazos se convierten en múltiples líneas que se despliegan como enredaderas vegetales semejantes a las que el propio sol despierta en la tierra cuando la fertiliza con su luz (De Valencia, en Suárez 1997-2004, 26).

Un hermoso ejemplo de la capacidad simbólica, poética y comunicacional de los petroglifos cuando son resemantizados o reinventados.

3. LA SUSTITUCIÓN

A. IMAGEN DEL PERRO Y LA RANA

A partir del decreto de 2006 del Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela, se eliminan 35 logotipos de instituciones culturales del país, estableciendo el uso de una única imagen, impresión fiel y exacta de una pintadera panare, utilizada por dicha etnia para pintura corporal. La misma carece de autoría y no representa una versión del sello original, el cual consiste en uno de los sellos más complejos producidos por los panare⁷, donde se reco-



⁷ Panare o E'ñepá, etnia indígena venezolana que habita en el extremo oeste del estado Bolívar y al norte del estado Amazonas, de Venezuela.

nocen dos figuras zoomorfas o figuras estilizadas de un perro y una rana, una figura antropomorfa al centro, junto a unas figuras abstracto geométricas y unas líneas a los lados. Por esta razón dicho logo es conocido como el del perro y la rana (ver figura 9).

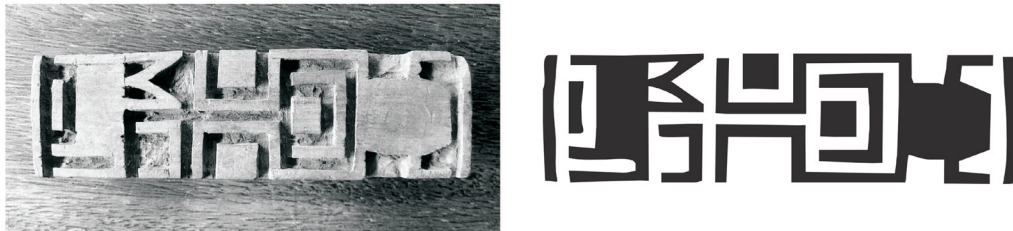


Figura 9. Pintadera Panare. Actual imagen Ministerio del Poder Popular para la Cultura y 35 instituciones culturales del Estado venezolano.

El planteamiento incluye propuesta a color: el color rojo utilizado por los panare como colorante, conseguido al mezclar onoto⁸ con aceite u otro elemento graso y que funciona para pintar la piel.

Dicha imagen reemplaza y unifica los logotipos de 35 instituciones, haciendo salvedad que mantienen los nombres de cada una de ellas, algunos vigentes y otros desaparecidos o cambiados, como: el del extinto Consejo Nacio-

8 Onoto, achiote (*Bixa orellana*): es una especie botánica arborecente de las regiones intertropicales de América, cultivado en Venezuela desde la época precolombina. De su fruto se obtiene la especia homónima, empleada como colorante y condimento en la comida popular.

nal de la Cultura (CONAC), el del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), el del Museo de Bellas Artes (MBA), el de la Galería de Arte Nacional (GAN), el de las Librerías del Sur (antiguamente Librerías Kuai Mare), entre otras.

A raíz de esta decisión del Estado venezolano como parte de una política cultural, diseñadores, artistas y otras personalidades manifestaron su descontento, argumentando que dicha imagen no traducía el lenguaje visual contemporáneo, despreciando la técnica y la tradición de la disciplina. Estas críticas se hicieron dado que no tiene una construcción gráfica propuesta por un diseñador, se presenta con bordes indefinidos idéntica a la marca o huella dejada por el sello original como una suerte de anacronismo, anulando el diseño de autor y autonomía de cada institución. Esta decisión obliga a cambiar las anteriores imágenes de las instituciones, pertenecientes al diseño del siglo XX, es decir, se habla de la impronta de las primeras generaciones de diseñadores de nuestro país, que se encuentran en la memoria de la población que asocia y reconoce cada imagen eliminada con la misión de cada ente cultural venezolano. Esto traduce que las mismas formaban parte del patrimonio gráfico de Venezuela forjado durante décadas con piezas de excelente calidad.

En una carta dirigida al ministro de cultura para ese entonces, el arquitecto Francisco Sesto, redactada y suscrita por el gremio de diseñadores venezolanos, se señaló que se utilizaba esa imagen a costa de la destrucción de aquellas que estaban asociadas en la conciencia profunda de la población y sus referentes institucionales, lo cual podría generar un efecto contrario a lo perseguido con ese marcaje novedoso.

A continuación se citan algunos de los argumentos que esgrimieron en aquel debate personas que no estaban de acuerdo:



En defensa del patrimonio visual y la memoria nacional:

Lo podemos ver desde la arista del diseño gráfico, lo que implica la pérdida de un patrimonio visual de monumental importancia. Lo podemos ver también a través de la imposición de un pensamiento único. (...) todo eso forma parte de un proyecto para suprimir la memoria de la Nación y reemplazarla por una idea que proviene de una intención abiertamente autoritaria (...) (ObjEtual 2006, s/n).

Desde una posición de defensa histórica, leemos un extracto de una publicación de Simón Alberto Consalvi en el diario *El Nacional* el 2 de abril de 2006, en un trabajo titulado “La rana y el perro, o la guerra contra la Cultura”:



Los grandes diseñadores dejaron su huella, y nos legaron no sólo su poder de creatividad sino también su espíritu de libertad. No nos llamemos a engaño, sin ese espíritu nada puede ser consistente con la Cultura. No sólo se borran ahora los logos, se aniquila de manera fría y calculadora ese otro contexto social en el cual trabajaron Gerd Leufert, Nedo M.F. y John Lange, los grandes innovadores del diseño, y quienes vinieron después como Álvaro Sotillo, Waleska Belisario y tantos otros que se inspiraron en aquellos ejemplos... ¿A quién se debe, si no a ellos, el avance y la modernidad del diseño gráfico en Venezuela? (en ObjEtual 2006, s/n).

En defensa del diseño como disciplina y de la diversidad cultural, en la carta se recoge un extracto de Carmen Alicia Di Pasquale en un documento inédito:

(...) quisiéramos señalar que en este gesto puede leerse un desprecio por el diseño, una tachadura desaprobatoria, y con ello un desprecio hacia la diversi-

dad cultural, que es uno de los paradigmas que predica el actual proceso político. No hubo consulta, llamados, diálogo, propuesta. Se tenía que hacer, no un cambio para mejorar, sino una unificación. No se participó a los sectores que –eso sí– son los guardianes de los logros del diseño, que insertado en la cotidianidad del venezolano, se resiste a ser relegado a ningún tipo de mausoleo (en ObjEtual 2006, s/n)

Desde un análisis histórico político, se lee un documento inédito de Rocco Mangieri:

Si en verdad se trata de homogeneizar todos los entes culturales con un único símbolo, hay que ubicarlo a nivel de los juicios de valor y de los discursos ideológicos asociados. Históricamente no ha sido exitosa la cancelación total o sustitución de imágenes o símbolos producidos en etapas o fases consideradas como anteriores o “superadas” por el simple hecho de corresponder a una ideología. Lo que se hace, sin darse cuenta quizás, es reemplazar una ideología por otra. La cultura se empobrece cuando no tratamos de separar el valor estético de los programas ideológicos-políticos (ObjEtual 2006, s/n).



Y desde una postura política que aboga por derechos igualitarios, se lee a Sandra Pinardi en “Reportes de la Erosión: Los emblemas”, publicado el 13 de mayo de 2006 en *El Nacional*:

(...) esta sustitución de los emblemas por un sello que nada cifra, que es sólo un signo, una “marca”, constituye una violencia y una violación de nuestra historia y patrimonio, más dramáticamente, de la posibilidad de pensarnos en el nosotros y de imaginarnos –es decir, de darle forma propia a las ilusiones, a los derechos, a los requerimientos– en un mañana urbano, honrado y prudente, con una política y una comunidad de encuentros, de todos y entre todos: en la que se incluya la diferencia y la distinción (en ObjEtual 2006, s/n).

Y ante tanta opinión en contra, el ministro de Cultura de ese entonces, Sesto, argumentó:

Se seleccionó el emblema del perro y la rana para no hacer una referencia gráfica que pudiera pasar de moda. Este grafismo tiene un valor estético indiscutible, es anónimo, no resalta un valor gráfico por encima de cualquier otro y permanece en el tiempo (en ObjEtual 2006, s/n).

Esta discusión tiene tintes políticos partidistas; sin embargo, se dejan ver argumentos propios de la estética y del diseño, incluso elementos como el individualismo del autor versus la muerte de este, tema discutido en la estética contemporánea⁹. Más allá de darle la razón a algún sector, nos interesa observar que se cambiaron imágenes de alta calidad gráfica, algunas provenientes del rediseño y reinterpretación de petroglifos, por una imagen de los pueblos originarios, igualmente de riqueza estética y carga identitaria, en lo que podríamos ver una suerte de anacronismo o apropiación de lo originario para insertarlo en este tiempo. Sin elaborar juicios de valor, nos interesa subrayar que lo originario persiste.

Tal es el caso del Sistema Nacional de las Culturas Populares (SNCP), perteneciente al Ministerio del Poder Popular para la Cultura que aparece en el



9 Desde la crisis de la autoría proclamada por Roland Barthes (1994) como parte de las teorías literarias contemporáneas, bajo las premisas de la muerte o desaparición del autor, donde plantea que los textos escritos pertenecen a la cultura general, pues es al lector o al espectador a quien le toca interpretar y dar sentido a una obra, pasando por Michel Foucault quien considera que la obra sobrevive al autor; se propone que hay otra forma de entender el hecho creativo y el destino o recepción de una obra de arte, ya no es solo tarea del artista, genio o creador, sino que se despliega en el interior de una cultura.

2011, en el cual se continúan utilizando imágenes “anónimas” de pueblos originarios, que quizá por muchos eran ignoradas para, de esta manera, contribuir al reforzamiento de la identidad nacional (ver figura 10).



Figura 10. Pintaderas panare. Logo Sistema Nacional Culturas Populares.

4. REFLEXIONES FINALES

Mas allá de lo político, hay que subrayar que lo ancestral gráfico de nuestros pueblos originarios persiste y prevalece, forma parte del inconsciente colectivo nacional, noción jungniana en la que heredamos los imaginarios de generación en generación como si estuvieran incorporados en nuestro ser biológico, es decir, que desarrolla un papel crucial en el constructo cultural: es precisamente cómo los diseñadores de nuestro país han trabajado con referen-

tes simbólicos ancestrales, provenientes del arte rupestre (petroglifos y pictogramas) y de otras expresiones gráficas de los pueblos originarios (pintaderas y pintura corporal) para así, mirando un pasado que está latente en el inconsciente colectivo de los venezolanos, dar sentido a nuestro presente a través de una tradición gráfica.

Esto lo observamos en el caso en el cual se cambió un logo basado en un petroglifo por otro logo basado en espirales, formas recurrentes no solo de los petroglifos venezolanos, sino también de símbolos de otras culturas, haciendo posible una lectura más universal o global de la gráfica venezolana. Hay que aclarar que, a pesar de que estos símbolos se repiten en diferentes culturas, sus significados son específicos y propios de cada contexto.

Los petroglifos y la gráfica, provenientes de los pueblos ancestrales, constituyen un imaginario que figura en el trabajo gráfico de artistas y diseñadores venezolanos, quienes lo reiteran y reinterpretan como formas identitarias que se mantienen en el tiempo, logrando posicionarse en el contexto cultural contemporáneo. Pese al intenso proceso de transculturación (al que hemos sido sometidos desde la colonia hasta el presente), propio del proyecto civilizatorio de occidente, se evidencia lo indeleble de la herencia indígena en la identidad de la nación en tanto parte fundamental de la venezolanidad.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barthes, Roland. 1994. El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura
Chacón, Alfredo. 2011. La Placa Alada: Su universo conocido y una intuitiva analogía
con el cuerpo humano. *Boletín Antropológico*, no 82: 94-115.
De Stefano, Victoria. 1985. *La emblemática de Gerd Leufert*. Caracas: Catálogo #766,
Museo de Bellas Artes de Caracas.
Eliade, Mircea. 1981. *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama / Punto Omega.
Vellard, Jehan-Albert. 1940. *Arqueología de la región occidental de Venezuela*. Buenos
Aires: Universidad Nacional de La Plata.

Electrónicas

Internet

- ObjEtual. 2006. Se cambia la imagen de 35 entes culturales por la del Ministerio de
la Cultura. Página web de ObjEtual. <https://objetual.info/se-cambia-la-imagen-de-35-entes-culturales-por-la-del-ministerio-de-la-cultura/>
Suárez, Carlos. 1997-2004. El contenido simbólico de los petroglifos en Venezuela (tra-
bajo inédito). Blog de Carlos Suárez. <https://carlossuarez1966.files.wordpress.com/2011/03/contenidos-simbolicos-de-los-petroglifos-en-venezuela.pdf>
Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores. http://www.ambavene.org/index.php?option=com_content&view=article&id=197&Itemid=360&lang=es
PDVSA. <http://www.pdvsa.com/index.php?lang=es>
Diccionario de la lengua española, 22ª edición. 2012. <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>



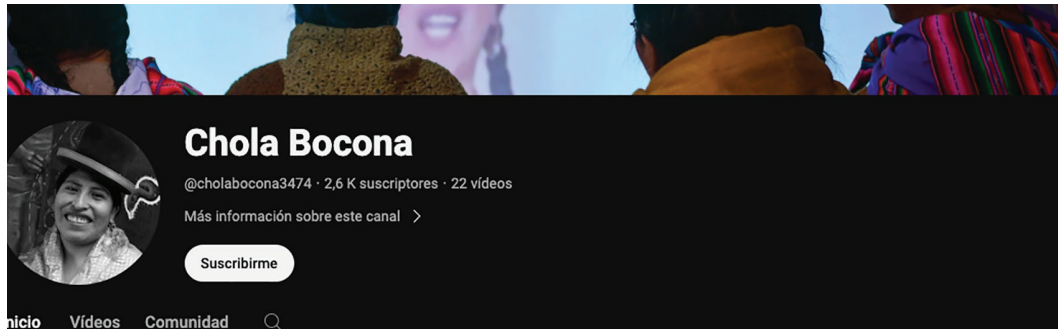
Fotográficas

Imagen Placa lítica. Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la Universidad de Los Andes. http://vereda.ula.ve/museo_arqueologico/colecciones/la-coleccion-arqueologica/

Imagen Vista de las Nenias en exposición Mundo Nenia. Junio-agosto 2015. <http://visioncomunsubjectiva.tumblr.com/page/3>

Imagen Pintaderas Panare. <http://confarruco.blogspot.com/2015/08/el-sello-original-del-perro-y-la-rana.html>





EL CIBERFEMINISMO: UN FEMINISMO INCIERTO EN LA WEB Y LA PROPUESTA DE LA “CHOLA BOCONA”



MARTENS RAMÍREZ, RAQUEL
Centro de Investigaciones y Desarrollo Empresarial
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
Correo electrónico: tensmar@yahoo.es

Fecha de envío: 20-03-2021 / Fecha de aceptación: 02-07-2021.

Resumen

El artículo realiza una breve exposición sobre el surgimiento del ciberfeminismo y las principales ideas de sus exponentes, como Donna Haraway y Rossi Braidotti, las cuales asentaron las bases filosóficas de su actividad ante la aparición-funcionamiento de

los nuevos repertorios tecnológicos y su impacto global. No obstante, en este recorrido incierto del movimiento feminista hegemónico, surgen otras voces contrahegemónicas, tal es el caso de la “Chola Bocona” (Bolivia) dentro de la agencia de las mujeres indígenas del sur, que propone el uso de las plataformas de las redes sociales para reivindicar los derechos de las indígenas, trabajadoras del hogar, al mismo tiempo reconocer las relaciones de poder que se instauran en estas plataformas por Internet y su apropiación por la diversidad cultural.

PALABRAS CLAVE: Ciberfeminismo, incertidumbre, Donna Haraway, Rossi Braidotti, mujeres indígenas y Chola Bocona.



CYBERFÉMINISME : UN FÉMINISME INCERTAIN SUR LA TOILE ET LA PROPOSITION DU « CHOLA BOCONA »

Résumé

L'article fait un bref exposé sur l'émergence du cyberféminisme et les idées principales de ses interprètes tels que Donna Haraway et Rossi Braidotti, qui ont établi les bases philosophiques de son activité face à l'apparition-opération des nouveaux répertoires technologiques et de leur globalisation. Cependant, dans ce parcours incertain du mouvement féministe hégémonique, d'autres voix contre-hégémoniques émergent, comme c'est le cas de la « Chola Bocona » (Bolivie) au sein de l'agence des femmes indigènes du sud, qui propose l'utilisation des plateformes de les réseaux sociaux pour revendiquer les droits des femmes autochtones, travailleuses domestiques, tout en reconnaissant les relations de pouvoir qui s'établissent dans ces plateformes Internet et leur appropriation par la diversité culturelle.

MOTS-CLÉS : Cyberféminisme, incertitude, Donna Haraway, Rossi Braidotti, femmes autochtones et Chola Bocona.

O CIBERFEMINISMO: UM FEMINISMO INCERTO NA WEB E A PROPOSTA DA "CHOLA BOCONA"

Resumo

Este artigo realiza uma breve exposição sobre o surgimento do ciberfeminismo e as principais ideias de algumas de suas expoentes, como Donna Haraway e Rossi Braidotti, as quais assentaram as bases filosóficas de sua atividade tendo em vista a aparição-funcionamento de novos repertórios tecnológicos e seu impacto global. Não obstante, ao longo deste percurso incerto do movimento feminista hegemônico, surgem vozes contrahegemônicas. Este é, precisamente, o caso da Chola Bocona (Bolívia) que, no contexto da agência das mulheres indígenas do Sul, propõe o uso das redes sociais para reivindicar os direitos das indígenas, das donas de casas e, ao mesmo tempo, para reconhecer relações de poder que se instauram nas plataformas de Internet e sua apropriação pela diversidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Ciberfeminismo, incerteza, Donna Haraway, Rossi Braidotti, mulheres indígenas, Chola Bocona.



CYBERFEMINISM: AN UNCERTAIN FEMINISM ON THE WEB AND THE PROPOSAL OF THE "CHOLA BOCONA"

Abstract

The article provides a brief exploration of the emergence of cyberfeminism and the main ideas of its exponents, such as Donna Haraway and Rossi Braidotti, who laid the philosophical foundations of their activity in the face of the emergence-operation of new technological repertoires and their global impact. Nonetheless, in this uncertain

journey of hegemonic feminist movement, other counter-hegemonic voices emerge. Such is the case of the “Chola Bocona” (Bolivia), within the agency of the indigenous women of the south This movementproposes the use of social network platforms to claim the rights of indigenous domestic workers. At the same time, the movement recognizes the power relations that are established on these Internet platforms and their appropriation through cultural diversity.

KEY WORDS: Cyberfeminism, uncertainty, Donna Haraway, Rossi Braidotti, indigenous women and Chola Bocona.

PRELIMINARES



El avance tecnológico y de la microelectrónica en el denominado ciberespacio, la inteligencia artificial y la realidad virtual en Internet y sus diversas plataformas, constituyen elementos para transformar las agencias de los movimientos sociales, incluyendo el feminismo, el ecologismo y el movimiento indígena. En ese sentido, el activismo femenino en la web o cyberfeminismo surge sin un locus preciso pero referencial en varios países (Australia y Estados Unidos), que ha articulado a artistas, feministas y otras mujeres dedicadas a las prácticas culturales, pero sin un propósito político en sus inicios. Posteriormente, con el incremento de esas prácticas en la web, algunas feministas, investigadorxs en el campo de las ciencias sociales, la tecnología y el desarrollo, coadyuvaron a crear las bases y formularon algunos planteamientos teóricos metodológicos que analizan el impacto de los nuevos repertorios tecnológicos emergentes en los espacios donde estos eran instalados y apropiados en la vida cotidiana de las personas, también por las comunidades indígenas.

Por consiguiente, algunas acciones de lxs indígenas, particularmente el de las mujeres indígenas, utilizan estos nuevos repertorios tecnológicos con

diferentes propósitos y varios objetivos claros: reivindicar sus derechos como mujeres y colectivos indígenas y ser visibles en las redes sociales. Esta forma de apropiación de Internet por parte de algunas mujeres indígenas, que no se articulan al movimiento feminista hegemónico, toma prestados algunos elementos del ciberfeminismo para crear una representación o simulación de la realidad y mantener una posición política contrahegemónica, no solamente como personas con sus propias historias de vida y activas, sino también como un colectivo que fluye y se conecta a la red global.

Este artículo aborda una breve historia del ciberfeminismo, expone las propuestas de dos de sus exponentes principales (no son las únicas) y analiza la propuesta de una youtuber indígena, como “La Chola Bocona” (Bolivia), que ha realizado doce videos de corta duración, de los cuales se tomaron en cuenta los producidos hasta diciembre de 2019, donde expresa sus reflexiones sobre las mujeres indígenas, trabajadoras del hogar en la sociedad boliviana. Se analizan algunos elementos del discurso que son fundamentales para entender estas conexiones y la importancia de las redes sociales.



BREVE HISTORIA DEL CIBERFEMINISMO

El ciberfeminismo¹ es un movimiento que no tiene un locus definido de aparición y se desarrolló en la medida que el avance tecnológico e Internet se

1 El ciberfeminismo es una noción en construcción que mezcla varios elementos: lo contestatario de las interacciones de las mujeres en la red u otros espacios que la red les profiere; activismo político de las mujeres en el ciberespacio y en sus diversas plataformas *online* y el diseño de sus propias plataformas para interconectarse. Más de las veces no tiene un mayor impacto en países no occidentales. En pocas palabras, podría tratarse de otro producto de la contrahegemonía occidental que se consume en otras regiones.

impusieran en la década del 90 del siglo XX mediante el uso masivo de las computadoras personales, particularmente en la clase media de los países desarrollados (posesión de capital cultural y nivel adquisitivo). La primera propuesta u ola ocurrió en Australia en 1991, cuando VNS o Venus-Matrix, junto con otras colaboradoras, emitieron un “Manifiesto Ciberfeminista” con un lema muy llamativo: “El clítoris es una línea directa a la matriz”, y produjo una reacción entre diversas mujeres para crear un espacio femenino en la web.

En efecto, la VNS-Matrix empezó una campaña ciberfeminista a través del arte y la poesía, pero fue Sadie Plant quien acuñó el término para describir sus aportes teóricos-metodológicos sobre el impacto de la tecnología en la sociedad occidental. Posteriormente, en la década del 90’ del siglo pasado, este movimiento tuvo su auge y culminó en un primer congreso denominado “Internacional Ciberfeminista”, donde las mujeres participantes rechazaron una definición de ciberfeminismo. Por lo tanto, las mujeres participantes elaboraron un documento (listado) “100 Anti-Theses”² que mostraron lo que ellas consideraron no era ciberfeminismo, pero Fernández y Wilding (2003) afirmaban que eso fue una trampa para atraer a diversas mujeres jóvenes que no se articulaban y rehusaban a ser identificadas como feministas.

Además, estas autoras señalaban que el ciberfeminismo se asociaba a varias agencias, más de las veces de carácter oportunista (por moda) y pragmático para obtener fondos y atraer a un público diverso, así como la implementación de algunas estrategias aisladas, pero radicales que desafiaban el estatus quo del patriarcado. Sin embargo, Cornelia Sollfrank (en Fernández y Wilding

2 Algunos de esos aspectos de ese largo listado incluía una posición ambigua políticamente, tampoco combate lo masculino, por lo que no fija una posición abierta sobre el androcenismo presente en la web.



2003) reconoce que el ciberfeminismo no puede estar desligado del feminismo, especialmente de su actividad contestataria y política, aunque entienden que el feminismo contemporáneo está fragmentado con varios enfoques y el objeto-sujeto mujer (identidad) no es suficiente para crear un vínculo conector.

No existe aún un proyecto unificado respecto al ciberfeminismo. En ese sentido, Reverter Bañón (2013) señalan que uno de sus objetivos es atacar los “pilares básicos del patriarcado moderno”, cuyas expresiones son: las instalaciones artísticas en la red para subvertir estereotipos, compartir y realizar videos sobre situaciones que oprimen a las mujeres y algunos juegos electrónicos de deconstrucción de la dominación patriarcal. En el enlace sobre la “Historia del Ciberfeminismo”³, se encuentra la crítica que realizó Faith Wilding sobre los proyectos realizados por las ciberfeministas y destaca su aceptación en un determinado público. Por consiguiente, en su respuesta a la pregunta: “¿Dónde está el feminismo en el Ciberfeminismo?”, establece que las mujeres crearon sus propios espacios en Internet, pero no hubo autocritica, especialmente una acción política o un activismo ciberfeminista que resaltara la posición de las mujeres sobre la “net” (red).

La autora Faith Wilding (2004) insiste en que las críticas a determinadas corrientes del feminismo no necesariamente tienen que centrarse en los estudios culturales, aunque estos son importantes como un contexto para desarrollar las políticas del ciberfeminismo. Por lo tanto, en esta primera ola del ciberfeminismo se incurre en los mismos errores que el feminismo radical y



3 *History of Cyberfeminism*. En: <https://historyofcyberfeminism.wordpress.com/history-of-cyberfeminism/>

liberal, las ciberfeministas se asumen como “mujeres blancas”, educadoras, pertenecientes a la clase media alta, anglófonas y “culturalmente sofisticadas”.

Por consiguiente, esta primera ola del ciberfeminismo es ignorada por lxs estudiosxs de las teorías postcoloniales, no solo por el descuido en su producción hipertextual (que tiene enlaces con otros textos), también porque obvia las múltiples identidades *online* y los impactos específicos de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación sobre la vida de las mujeres.

Respecto a la Segunda Ola del Ciberfeminismo, descrita en el texto mencionado, empieza por una obra llamada “Cyberfeminism technology and international development”, escritas por Radhika Gajjala y Annapurna Mamidipudi⁴, y se presenta como un diálogo mediador para afirmar que el Internet y la tecnología también son distribuidas por las feministas para el resto de las mujeres en las políticas de desarrollo y que estas forman parte del bagaje colonial.

En efecto, ese “diálogo” entre Internet y desarrollo, y las diversas interacciones tecnológicas y las mujeres en países del sur, se ha expandido como una crítica al ciberfeminismo similar al feminismo polifónico ante el movimiento feminista global de occidente. En ese sentido, María Fernández afirma que desde 1997 hasta el presente, muchas escritoras ciberfeministas y escritoras, sin esa etiqueta, dan valor a la multiplicidad de escogencias de identidades que son facilitadas por Internet y rechaza la actitud de muchas ciberfeministas en oponerse a la teoría postcolonial. Destaca el hecho de las selecciones individuales en las identidades virtuales y la desaparición de las categorías superficiales que definen el cuerpo, tales como: la raza, el sexo y la clase social. “In short, women of color remain trapped in



4 Ver el enlace de <http://www.rhizomes.net/issue4/gajjala.html>

their bodies as their (whit) Euro-American couterparts transit cyberspace unencumbered either by bodies or identities [...] the native is anchored to the land as the colonist has freedom of movement" (Fernández en "History of Cyberfeminism", 4).

Otra propuesta, denominado Ciberfeminismo 2.0, empieza por el colectivo SubRosa, fundado por Faith Wilding y que se ha dedicado a actividades de aprendizaje y de educación del público acerca de la relación entre género, raza y tecnología reproductiva. Este colectivo, a diferencia de las ciberfeministas de la primera ola, incorporan las categorías sociales y los estudios culturales y postcoloniales, asimismo, es políticamente activista frente a la dinámica *online-offline* y en sus proyectos combinan el arte con la educación.

En ese sentido, la concepción original del ciberfeminismo, que separaba el cuerpo de las mujeres para tratarlas como múltiples identidades del *cyborg*, se articulan al feminismo en sus diversas posiciones, las cuales se expanden por medio del desarrollo tecnológico. Además, permite que las mujeres encuentren sus propios espacios en Internet, ya sea como estudios en los blogs, canales de YouTube y otras propuestas de las feministas en las redes sociales y sus diversas posiciones políticas, ya sea como un movimiento polifónico en construcción, cuya hipertextualidad ahora incluye a un controlador potencial a partir de la Inteligencia Artificial, pero aún no han sido estudiadas sus implicaciones para todos los cuerpos humanos.



LOS PLANTEAMIENTOS POSTMODERNISTAS Y CIBERFEMINISTAS DE HARAWAY Y BRAIDOTTI

La obra de Donna Haraway (1995)⁵ expone algunos elementos claves del ciberfeminismo que extiende el individualismo “femenino” e introduce al sujeto *cyborg*, simultáneamente, expone aspectos fundamentales que resultan ser un rechazo manifiesto a la forma de hacer ciencia y sus implicaciones en la corporeidad femenina y en su sexualidad. En primer lugar, Haraway, en su “Manifiesto para cyborgs”, describe a este ser como un “organismo cibernético” que es un híbrido entre máquina y organismo (no se reproduce, no lo define el sexo), lo describe como un sujeto que es una criatura de la “realidad social” pero también ficticio. En ese sentido el *cyborg* vive en transición, no está en ningún lado sino en la frontera y en los intersticios de lo real y lo imaginario. Este *cyborg* tiene presencia corpórea y textual, se expresa a través de los mismos, ya sea en los cuerpos, imágenes, escritura, arte y otras expresiones que las mujeres realizan a través de su imaginación y creación.



A finales del siglo XX –nuestra era, un tiempo mítico–, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica. Según las tradiciones de la

5 Es una filósofa feminista y zoóloga estadounidense, académica de la Universidad de California, en USA. Sus aportes fundamentales se han centrado en los estudios de las mujeres, la filosofía de la ciencia e historia de la conciencia. Ella ha explorado la interacción emocional entre los seres humanos y las máquinas, el rol de las mujeres en ese proceso y la política de las afinidades mediadas por las redes de origen tecnológico en los cuerpos humanos.

ciencia y de la política ‘occidentales’ –tradiciones de un capitalismo racista y dominado por lo masculino, de progreso de apropiación de la naturaleza como un recurso para las producciones de la cultura, de reproducción de uno mismo a partir de las reflexiones del otro–, la relación entre máquina y organismo ha sido de guerra fronteriza. En tal conflicto estaban en litigio los territorios de la producción, de la reproducción y de la imaginación [...] (Haraway 1995, 254).

El *cyborg*, que hace gala de la ironía, de la intimidad, de la perversidad, es utópico, opositor y permanentemente contestatario. El *cyborg* no sueña con una comunidad que siga los preceptos de la familia orgánica, está sujeto a sí mismo y es abiertamente imaginativo. El *cyborg* lo que hace es producir textos y vive del performance, sino se muere, se acaba, no tiene vida. El *cyborg* es tan producto de la sociedad industrial y capitalista, que salir de ella se convierte en una tarea titánica y se retuerza al hacerlo para convertirse en un monstruo de la imaginación y en una parodia o simulación de la realidad social en donde vive.

En segundo lugar, la lucha política del feminismo *cyborg* o las perspectivas del mundo de los *cyborgs* es rechazar los sistemas de controles biométricos y biopolíticos y, fundamentalmente, activar y crear “realidades sociales y corporales vividas”⁶, en las que las personas expresan su parentesco con diversos seres (orgánicos o no) y no tengan miedo de expresar sus identidades y sus incoherencias (rechazo a las categorías de género). En efecto, para esta autora la lucha política consiste en colocar las dos posiciones opuestas y antagónicas, ya que cada una de ellas revela las dominaciones y las posibilidades de salir de ese sistema, pero desde otro lugar.



6 La realidad social consiste para esta autora las relaciones sociales vividas, “nuestra” construcción política más importante en un mundo cambiante de ficción.

En tercer lugar, el feminismo *cyborg* reconoce las identidades fracturadas, es decir, no existe “nada” en el hecho de “ser mujer” que realmente articule o vincule a las mujeres que no sea su sexualidad. Inclusive, afirma la autora, tampoco existe el “estado de ser mujer”, en tanto que categoría socialmente e históricamente construida forma parte de discursos contestados y elaborados de la ciencia y de otras prácticas sociales. En ese sentido, las categorías de la diferencia son producto de las experiencias históricas y de las realidades sociales contradictorias del propio patriarcado, el colonialismo y del sistema económico-ideológico capitalista.



Para la autora, las mujeres se unen por afinidad no tanto por su identidad y señala otras propuestas feministas, como la de Chela Sandoval en 1984, quien expone la voz política de las mujeres de color para crear una identidad política como “conciencia opositiva” que consiste en la capacidad de las personas para “leer” las redes de poder y rechazar los esencialismos para ser catalogados o etiquetados en una categoría identitaria permanente y estable que los limita. Por consiguiente, la unificación grupal es apropiarse conscientemente de la negación, ya que la polifonía feminista producto de la descolonización también ha socavado la unidad del movimiento feminista.

[...] Las feministas del cyborg tienen que decir que ‘nosotras’ no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total. La inocencia, y la subsecuente insistencia en la victimización como única base de introspección han hecho ya bastante daño. Pero el sujeto revolucionario construido debe dar también reposo a la gente de finales de este siglo (Haraway 1995, 269).

En cuarto lugar, la autora pretende, desde su posición política y epistemológica, dibujar una posible unidad entre los “principios socialistas” y las

“feministas del diseño”. Para ello, critica las dicotomías de la representación y la simulación en las que enlista una serie de componentes de operatividad y funcionamiento cuyas características son visibles en la sociedad occidental y postindustrial, pero enfatiza que los elementos que constituyen la simulación como, por ejemplo, la ingeniería de las comunicaciones y genética, la réplica, la nacionalidad *cyborg*, las mujeres en el circuito integrado, la robótica e inteligencia artificial, entre otras, no pueden ser codificados como naturales y, por lo tanto, no se puede mirar hacia atrás en una esfera cada vez más interconectada y global.

El “circuito integrado de las mujeres” (familia/mercado/fábrica) que la autora describe, no se produce a nivel mundial y solamente se observa en donde ella habita (conocimiento situado) pero hay otros circuitos que habrá que investigar, es decir otros circuitos que se integren a ese.

Ella alerta que en la simulación, las ideologías de la diferencia y de la diversidad humana serán diseñadas y formuladas bajo parámetros de la ingeniería e inteligencia artificial, es decir, como beneficio y costo humano de un sistema global en el cual no se ven individuos o personas marcadas por identidades específicas sexo-género, sino como grupos sanguíneos y coeficientes de inteligencia y, por lo tanto, como semiologías *cyborg* estas identidades requieren de otra forma de entenderlas y leerlas, otro lenguaje. Aunque no lo señala abiertamente, la “nacionalidad *cyborg*” puede incurrir en su ficción, una amenaza de replicación (copias sin original) y clonación que unifique la especie bajo la dominación de una matrix diseñada por parámetros desconocidos de una élite mundial que tiene control de la tecnología y, también, de lo que ella denomina la “informática de la dominación” (chips y otros controles de índole electrónico).

Los dualismos orgánicos y jerárquicos que controlan el discurso en ‘occidente’ desde Aristóteles hasta finales del siglo XX siguen estando vigentes, no son su-



ficientes y ya no son adecuados (dicotomías, dualismos, binarismos) que son reproducidos sin cesar en el análisis de los objetos científicos y culturales del conocimiento (Haraway 1995, 279).

Finalmente, Haraway ve con incertidumbre, mas no las rechaza de plano, la importancia de las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías como herramientas para reconstruir los cuerpos. Las tecnologías implican transformaciones sociales, porque se nutren de estas interacciones, aunque las tecnologías deben ser utilizadas como instrumentos para “poner significados en vigor” y no denostarlos ante la futura presencia de las máquinas y robots.

En una aldea global interconectada cada vez más, la amenaza consiste en la interrupción de las conexiones y las comunicaciones que pueden ocasionar problemas para la persona que se conecta y funciona como un *cyborg*. En ese sentido, el *cyborg* necesita de la tecnología y de la comunicación constante para poder sobrevivir y, también, estar presente (cuota de poder), allí las identidades están marcadas, alienadas, deben expresarse a viva voz y causar ruido, distorsionar y molestar. Ser *cyborg* como ficción es una utopía, volverse máquina es romper con los dualismos en los cuales la relación de uno y del otro no está definida por oposición identitaria, sino por afinidad e imaginación y para ello el cuerpo debe ser desdibujado o replanteado en un nuevo diseño.

En cambio, Braidotti (1996, 1-2)⁷, autora de lo “posthumano”, plantea que los cibercuerpos deben estar situados dentro del “marco de la postmo-



7 Es una filósofa y teórico feminista de origen italiano y de nacionalidad australiana. Es académica de la Universidad de Utrecht, Países Bajos. Sus aportes se centran en los estudios de género, la filosofía, la política cultural y los estudios étnicos. Realiza una crítica dentro de la dialéctica de los opuestos y analiza la negación de la similitud para dar cuenta de las identidades múltiples y posibles, integradas en asociaciones no humanas (tecnología y ecología).

dernidad”. Esta limitación de entrada borra más de la mitad del planeta, si es que la postmodernidad existe o su antecesora la modernidad. Para esta autora la postmodernidad “representa precarización, deterioro de la economía legal combinado con un aumento de la delincuencia y la ilegalidad, así como una nueva alianza entre tecnología y cultura”.

Una de las características del ciberfeminismo de Braidotti es que no opone la tecnología como la representante antagonista del organismo y los “valores humanos” (no define cuáles), sino que la ve como una prolongación de este y cuya imbricación (material y simbólico) constituye un agente (actor más) de carácter semiótico y social.

En todos los campos, pero especialmente en el campo de la tecnología de la información, la estricta separación entre lo técnico y lo creativo ha quedado obsoleta debido a la aparición de las imágenes satelitales y a las habilidades que son precisas para realizar diseños por ordenador. Esta nueva alianza [...] señala una nueva visión contemporánea de la reconstrucción posthumanística de una tecnocultura, cuya estética es equiparable a su sofisticación tecnológica (Braidotti 1996, 2).



La autora se aleja de la actitud eufórica de algunxs postmodernistas que observan el uso de la cibertecnología como la posibilidad de encarnaciones “múltiples y polimórficas”, y de lxs que preconizan el fin del humanismo clásico. Al contrario, ella ve en la postmodernidad un portal que permite el desarrollo de prácticas culturales, pero hay que renunciar a la fantasía de las encarnaciones múltiples y a la nostalgia del pasado. En efecto, la autora promueve detenerse en la producción literaria de géneros “menores” (ciencia ficción y lo *cyber punk*) para buscar “soluciones” a las contradicciones de “nuestro tiempo”.

Similar a lo propuesto por Haraway, pone su atención en la corporeidad y en la producción textual. Braidotti señala que el cuerpo “posthumano” no tiene esencia biológica, pero tampoco es artificialmente reconstruido, “es el cruce entre fuerzas intensas, es una superficie en lo que se inscriben códigos sociales”. El hecho no es que el cuerpo se “desnaturalice” como parte del proceso histórico, sino que es un problema de índole político y de hacer política que no acepta cambios ni tampoco se adapta a ellos.

Como consecuencia, deseo plantear la importancia de hablar de nuestros cuerpos desde el punto de vista de la encarnación, es decir de cuerpos múltiples o de conjuntos de posiciones corpóreas. El término encarnación significa que somos sujetos situados en espacio y tiempo, capaces de llevar a cabo combinaciones de (inter)acciones discontinuas dentro de esas coordenadas. La subjetividad corporeizada es, por tanto, una paradoja que radica simultáneamente en el declive histórico de la distinción cuerpo/mente y en la proliferación de discursos sobre el cuerpo” (Braidotti 1996, 4).



La autora establece varias características de lo *cyborg* y, por consiguiente, del ciberfeminismo, y son las siguientes:

1. Lo *cyborg* está situado en el ámbito del capital y la riqueza (acceso) y la hiperrealidad de la sociedad postindustrial-occidental y no elimina las relaciones de clase ni el racismo, las intensifica. Por lo tanto, la paradoja de la cosificación y el conformismo se nutre de las diferencias y de las desigualdades estructurales que se observan entre diversas culturas. El imaginario cultural anglosajón y, también el japonés (no lo señala esta autora), se impone a partir de la distribución comercial de sus productos.

2. El ciberfeminismo utiliza varias prácticas de performance que aplican como una forma contestataria para luchar contra la representación: (a) el uso de la parodia y la simulación, (b) utiliza algunas expresiones de violencia y de causar ruido, (c) expresa la singularidad del individuo en un(os) grupo(s), (d) utiliza sucesiones repetitivas y estrategias miméticas, (e) escoge espacios públicos, (f) promueve la música del rap por su poder contestatario, (g) utiliza la ironía y la ridiculización en dosis sistemáticas (memes), entre otras formas artísticas y literarias.
3. Analiza la producción literaria de los géneros menores en ciencia ficción y *cyber punk* producidas por mujeres y expone-revela las ansiedades e imaginarios masculinos hacia un retorno hacia una matriz femenina y de la distorsión-satanización del cuerpo femenino.
4. Reconoce e investiga cómo afectaría las técnicas de reproducción asistida, la biotecnología y bioingeniería en los cuerpos humanos.
5. Promueve la ciberimaginación y la capacitación de las mujeres en el uso y diseño para aplicaciones, programas, entre otros artilugios tecnológicos que alteren las formas de pensamiento dual, binario y opositivo.
6. Impulsa las nuevas utopías que no desdibujen la corporeidad masculina y enfatizan la subjetividad femenina por exceso de su corporeidad. Los hombres necesitan un cuerpo y las mujeres liberarse (no completamente) del suyo. Se debe mantener un equilibrio entre ambas posiciones políticas.



Ante estos planteamientos de las ciberfeministas occidentales, habría que preguntarse si las feministas radicales en países del sur renunciarían a su representación del cuerpo y victimización constante que convierten a la “mujer” en su locus global (sin respetar las diferencias y reproduciendo la hegemonía feminista occidental) para convertir en un paragón, sin fin, y una forma de lucha la legalización del aborto, cuyo tema es explotado por las redes sociales. Esta corporeidad es la que pone en vilo las alianzas entre diversos movimientos de mujeres pero también de “afinidades” entre las mujeres de este holograma llamado “Madre Tierra” que deviene en ecofeminismo.

EL CIBERFEMINISMO QUE SE CONECTÓ AL SUR: DISTORSIONES Y NOVEDAD

Tapia (2015) afirma que el ciberfeminismo se encuentra en una “permanente tensión”, causado por la imposición del enfoque postmodernista y en la apropiación de las narrativas e hipertextos que se producen en la web por parte de múltiples agencias y con diversos propósitos. En efecto, se requiere de un enfoque sectorial para definir una política que actúe sobre el patriarcado en el ciberespacio y en otros entornos digitales.

La ciberutopía feminista promovida por Haraway y Braidotti aún deja una serie de incertidumbres que parecen estar en suspenso. El imaginario político ciberfeminista está contaminado por las interpretaciones postmodernistas en un constante apego al simbolismo, lo que Callinicos (en Tapia 2015) denomina “significado flotante” como la nube digital donde la “inteligencia artificial” detrás de las redes responde para desarticularlo o convertirlo en un estilo de vida que responda a los intereses de un colectivo consumidor. En efecto,



está ciberutopía feminista de que el ciberespacio podría ser una herramienta para los cuerpos femeninos y sus narrativas, son susceptibles de enredarse y reconectarse nuevamente a las ideologías dominantes que lo producen y, por momentos, se escabullen por la red como proposiciones contestatarias, gritos, imágenes, textos y una estética que parece lucir muy maquillada y alimentada por el capitalismo y su industria cultural.

El ciberfeminismo, entonces, en su escape por los derroteros hacia Suramérica, retoma la paradoja de la fragmentación y diversidad como el legado feminista que lo impulsó. Este tramado de cien aspectos antitéticos y sintetizados, desvinculados de una agencia política, queda en entredicho ante la paradoja de la aparición de sujetos emergentes como las mujeres indígenas. Si bien, existe una apropiación y réplica a lo criolla del ciberfeminismo en los ámbitos urbanos de algunos países de esta región, como en el caso de Colombia con la propuesta de Ortíz Valencia (2014) que cuestiona el término ciberfeminista ya que tiene varias connotaciones: como un instrumento que permite la “democratización” del conocimiento sobre las nuevas tecnologías y permite “el empoderamiento de las mujeres” en sus acciones para mejorar sus vidas, hecho que requiere de una mirada constante y de sospecha.

Esta circulación del flujo constante de contenido androcéntrico por las redes sociales invisibiliza la presencia de las mujeres en su accionar político en las redes sociales, pero también del ciberfeminismo global o del ciberfeminismo que causa poco ruido. El ciberfeminismo no solamente es una crítica pertinente que implica, además, del uso de estas tecnologías y del impacto en las vidas de las mujeres y sus comunidades (sus propios cuerpos que no son cyborgs, sino de carne y hueso), un análisis reflexivo de que estos cuerpos están mediados por un ente no humano, una máquina y, detrás de ella, una in-



teligencia y memoria que se expande a través de la web 4.0 interconectada en diversos dispositivos tecnológicos. No somos libres en ese sentido.

La práctica ciberfeminista no cambia nada, no ha transformado nada respecto a las aplicaciones y uso de los nuevos repertorios tecnológicos, no ha alterado el patriarcado, pienso que lo ha fortalecido por los troleros y troleras que atacan a las feministas en las redes sociales, por lo tanto, muchas mujeres se abstienen de publicar y defender sus posiciones ante el machismo interconectado.

No obstante, ante esta incertidumbre y panorama no tan favorecedor para las ciberfeministas, surgen algunas novedades de las acciones emergentes, como las mujeres indígenas, y aparece una “Chola Bocona” que, desde su propia identidad étnica y genérica-sexual pero con diferentes formas de hacer, lenguaje, cosmovisión y pertinencia, vive su experiencia y se apropia del canal de YouTube para transmitir, con un particular sentido de humor que la define, su articulación con estas instancias mediadas pero reivindicativas.

Además, existen otras propuestas sin una posición política contestataria, pero muestran la cotidianidad de algunas mujeres indígenas, como lo son: War-mi Rosa (Bolivia) y la joven Nancy Risol (Saraguro, Ecuador), que en YouTube hacen gala de su humor y sencillez, ambas se han convertido en dos referentes del uso de las redes sociales (*influencers*), las cuales ven positivamente cómo un medio para obtener ingresos, pero también para “mostrar” públicamente el entorno no urbano donde viven, su familia, uso de repertorios tecnológicos, aspectos cotidianos y su conexión con animales y mascotas. A continuación se describe la experiencia y breve reseña de Yolanda Mamani (Chola Bocona) a partir de su propia voz y de algunas entrevistas.



“CHOLA BOCONA”: CONTESTATARIA REFLEXIVA

Yolanda o Yola Mamani es una mujer indígena aimara de Bolivia que nació en la provincia de Omasuyos y emigró a La Paz cuando tenía nueve años para trabajar como niñera en casa de unos familiares. Allí experimentó un ambiente de violencia de donde huyó dos años después por el maltrato sufrido y empezó a trabajar en servicios domésticos (trabajadora del hogar). Actualmente, ella ha tenido un papel importante en la radio con alianza a la organización feminista Mujeres Creando⁸ y también en la red social de YouTube, donde ella ha producido once videos hasta el 14 de febrero de 2020 con diversos rótulos sugerentes (ver Cuadro N° 1).

Cuadro N° 1. Producción de la “Chola Bocona” por YouTube.

Nombre de la producción	Duración	Fecha	Descripción
Electropreste	6:44	27-02-2019	Reflexiona sobre su posición como extrabajadora del hogar y de cómo un sector de la sociedad clasista y racista de Bolivia se apropia de la indumentaria de las “cholas” como un artículo de moda, discriminando realmente a las propias indígenas en la vida cotidiana. Critica la doble moral y exige el respeto hacia las mujeres indígenas y su sentir-pensar.



- 8 En la entrevista realizada por Gina Baldivieso en EFE (31-03-2019) Yola Mamani señala que su unión con Mujeres Creando dio como resultado la emisión de un programa radial entre el 2009-2016 en la Emisora Deseo, denominado “Soy trabajadora del hogar con orgullo y dignidad”. Ese programa ya no se encuentra en el aire porque las extrabajadoras del hogar alcanzaron otros objetivos. Mamani continuó con su actividad radial y produce un espacio denominado “El noticiero de las mujeres” o “Warminyatiawinakapa” en su lengua materna. También tiene un blog y una página de Facebook que se titula “Ser chola está de moda”.



Comadres	3:14	01-03-2019	Reflexiona sobre el rol de las comadres y de los compadres, el cual se tiene que basar en el respeto y la dignidad humana. Asimismo, expone que por esa relación de compadrazgo, se llevan a las ahijadas a los ámbitos urbanos para ser explotadas. Ser comadre significa “cuidarse entre sí” y tener pertinencia social (conspirar).
El pepino	3:30	03-03-2019	Cuestiona que en fiestas de carnaval los hombres se disfrazan de “pepino” y ocultan sus intenciones violentas para agredir sexualmente a las mujeres jóvenes. En “nombre de la cultura” se naturaliza ante las mujeres y la sociedad, en general, se culpabiliza a las mujeres y no a los agresores.
Ser chola	6:17	30-03-2019	Invita a reflexionar sobre el rol de las “cholas” en la sociedad boliviana, ya que no son un estereotipo utilizado para determinados propósitos, sino que ellas representan “una forma de vida, rebeldía y pensamiento”. Hace alusión al papel que jugó la chola Petronila Infantes en los sindicatos. Las cholas también tienen emprendimientos y no son una imagen para ser domesticadas.
Las y los intelectuales	3:22	16-04-2019	Realiza una crítica a lxs intelectuales e investigadorxs que piensan que tienen autoridad para hablar sobre los otrxs y la diversidad cultural y asumen ese rol por medio de la experimentación social. “Es importante tener la voz en primera persona”.
La folclorización de la imagen de la chola en Bolivia Fashion Week	4:48	02-07-2019	Hace una crítica de cómo en diversos espacios (públicos y privados) se apropian de la imagen de las “cholas” como un adorno y no como mujeres activas para generar un cambio social con pensamientos propios
Cholas en la campaña electoral	5:17	31-07-2019	Invita a la reflexión de las “cholas” para que no sean utilizadas en los diversos partidos políticos como imagen en la prédica de un discurso sobre la inclusión social, sino que realmente sean incluidas en los diversos cargos y posiciones de esas organizaciones.
Crisis política Bolivia	6:43	20-11-2019	Aparece dentro del texto.
Deshumanización de las personas	3:33	06-12-2019	Hace alusión a la crisis política, social y económica en Bolivia y hace un llamado al cese de la satanización de lxs indígenas por parte de algunos políticos, quienes utilizan términos que denotan violencia sobre sus cuerpos y culturas.
Navidad	8:17	24-12-2019	Reflexiona sobre su rol como extrabajadora del hogar en esa festividad y cuestiona de cómo se convirtió dicha fiesta religiosa para permitir el consumo, la explotación y la publicidad falsa
Año Nuevo 2020	3:47	30-12-2019	Menciona que fue un año duro por la crisis política y da un mensaje de esperanza para que haya unas elecciones transparentes y permita la tranquilidad y la estabilidad. Señala como medio de lucha la organización de los diversos sectores sociales.

También hay una entrevista que se denomina “Experiencias de Yola Mamani”, que fue realizada por “Claroscuro” (programa de TV) y tiene una duración de 17:31 minutos en relación al “Día de las Trabajadoras del Hogar”. Hay otras entrevista, como la “Entrevista Yepan a Yola Mamani”, subido por Andrés Carvajal Parra, que dura 28:39 minutos y “Entrevista a Yolanda Mamani”, subido por Kitus Online de 21:18 minutos.

Yolanda Mamani, en la entrevista realizada por Gina Baldivieso en un periódico digital EFE (15-03-2019), narra algunos aspectos de su vida y la describe como una mujer trabajadora, sindicalista, radialista, bloguera y *youtuber*, que posee una voz crítica (bocona) hacia todas aquellas personas que discriminan a las “cholas”, forma despectiva de llamar a las mujeres indígenas por el uso de su calzado, por provenir del ámbito rural al que los ciudadinxs desprecian por su “pobreza” y “suciedad”, es decir a lo indígena.

Ella afirma en la entrevista que las mujeres aimaras no son un adorno, una moda o algo folklórico y lo expresa a viva voz en varios de sus videos, y reconoce que las mujeres indígenas tienen su propia voz y sororidad (hermandad), también sonoridad. La entrevistadora Baldivieso recoge algunas de sus experiencias de vida como trabajadora del hogar que la han marcado y ella misma reconoce que las discusiones que tuvo con sus empleadorxs siempre: “me han enseñado a ser fuerte, a ser contestataria, a cuestionarme a mí misma el lugar que ocupaba en la casa donde trabajaba, el lugar que ocupaba en esta sociedad” (Yola Mamani, EFE).

En su página de YouTube tiene un perfil sencillo y se muestra sonriente y, dependiendo de la coyuntura política actual, se ve triste, pero con fortaleza. Todos sus videos fueron realizados contra la pared, es decir, se enfoca su imagen sobre una pared blanca o de color pastel, como si tuviera que hacer



una fotografía para un documento de identidad, y expone sus reflexiones y su experiencia como trabajadora del hogar.

No hay nada atrás, solo una luz, y a veces baja y desvía la mirada para ver algo que no capta la cámara. En las ediciones del video coloca algunas imágenes que representa lo que narra y expone por qué la clase media o alta de una sociedad racista y clasista como la boliviana tiene que apropiarse de la indumentaria de “chola” para crear una moda. Ojalá Mamani también hiciera esos cuestionamientos a los políticos que se visten con los ponchos indígenas o campesinos y que se apropiaron del “Buen Vivir” o “Vivir Bien” como retórica de “felicidad”, pero explotando a los oprimidos, pero no, aún no aparece nada de esto por ahora, solo una fuerte crítica social sobre su excondición social de trabajadora del hogar. Su iniciativa actual es seguir luchando a pesar de la marcada crisis política y coyuntura electoral, piensa crear otro espacio radial y culminar sus estudios de sociología.

En la entrevista mencionada, ella revela aspectos muy importantes, a pesar de que el expresidente Evo Morales (depuesto por un golpe de Estado) tuviera “buenos oficios” de crear una legislación de inclusión a los pueblos indígenas, siendo él uno de ellos: “no ha habido un cambio real de mentalidad con respecto a las cholas, solo que como hay leyes que castigan la discriminación, los insultos ya no son directos, sino camuflados” (Yolanda Mamani en EFE).

La “Chola Bocona” no es un *cyborg*, ni lo pretende ser como las ciberfeministas norteamericanas y europeas que parecen sucumbir en sus quimeras de maquinaria corporal-textual-tecnología, ella sufre y se preocupa por la situación política pero reconoce algo importante frente a la hegemonía de los medios de comunicación y lo expresa en su video “Crisis política Bolivia”:



Es importante denunciar todo lo que estamos viviendo, todo lo que estamos viendo. No esperar de un medio de comunicación, porque en estos días hemos visto que los medios de comunicación no están mostrando lo que realmente queremos que muestren [...] Si nosotros tenemos un celular a través de la cual podemos denunciar, a través de la cual podemos enseñar lo que verdaderamente está pasando en nuestro barrio, en nuestras avenidas, nuestras calles, puestos de venta [...]. Hay que usar el Facebook y el YouTube que son espacios libres y que no nos van a poder censurar fácilmente.

Frente a la preocupación de la gente [...] de la mano de una chola como soy yo, quiero decirles que sí, el gobierno de Evo Morales nos ha dejado en una confrontación entre bolivianos y bolivianas. Y si bien las amigas del exterior nos están preguntando es que sí, realmente hay un cerco mediático donde no se informa lo que realmente está ocurriendo [...].

Las amigas y amigos internacionales que nos han estado llamando para saber cómo me encuentro, para saber cómo se encuentra el movimiento de Mujeres Creando, para saber qué es lo que pensamos. Decirles a las amigas [...] y a los amigos internacionales que están preocupados y que están sufriendo básicamente por la partida del presidente Evo, decirles que este proceso no termina acá, tampoco es que ha empezado con el presidente Evo Morales. ¿Por qué? Porque nuestros abuelos y abuelas, nuestras tatarabuelas siempre han estado en pie de lucha de ser reconocidos en esta sociedad clasista, racista, entonces ahora no podemos llorar, sufrir. No es el Evo, sino que somos nosotros, nosotras que somos indias, que somos cholas. Nosotras tenemos que continuar con esa lucha. No vamos a retroceder lo que hemos ganado de lucha con los pueblos indígenas. Así que hay que continuar. Si vamos a seguir llorando por un caudillo como es Evo Morales, pues no vamos a lograr nunca nada [...]. Hay que seguir organizándonos, debatir, discutir, analizar y no ser ovejas. Para finalizar pedimos a la presidenta transitoria que desmilitarice el país, solo así vamos a poder parar la violencia que está viviendo la población (Yola Mamani, fragmento de su discurso en el video “Crisis Política Bolivia”, 20-11-2019. YouTube).



Está voz poderosa y de temple de la “Chola Bocona” afirma dos cosas importantes: el uso discordante de los medios de comunicación controlados por los sectores dominantes, pero en su paradoja los nuevos repertorios tecnológicos y sus plataformas en Internet, mediante las redes sociales (también creadas por las empresas transnacionales y poderosas), permiten cierto grado de “democratización” y, por otro lado, la voluntad del movimiento indígena no depende de un político de turno que puede o no representarlos, sino de la organización de los oprimidos, la conciencia política y los objetivos claros para lograr sus fines. Similar situación de la Chola Bocona, viven millares de mujeres indígenas, pero con gobiernos de diferente tendencia ideológica. En pocas palabras, la clase política y las formas de hacer política han creado más divisiones en el espejismo de la inclusión y de la justicia social. Y, mientras el espejismo y la utopía de la democracia se ha construido ante los autoritarismos y populismos de turno, Yola sigue “boconeando” (denunciando) por YouTube, sin ser *cyborg*.



Básicamente se podría definir el concepto de interseccionalidad como un modo de entender el dominio social de determinados individuos o grupos en una red sistemática de opresiones. No está completo un entendimiento feminista de un grupo particular si solo se consideraran los genitales con los que una persona nace, es fundamental también considerar componentes como la etnia, la raza y la clase. Todos esos componentes son gravitantes al hablar de ciberfeminismo (Tapia 2015, 2).

CONCLUSIÓN

El “ciberfeminismo” suramericano surge como respuesta interseccional e intersectorial al ciberfeminismo occidental producido por las mujeres del norte para entender, desde el punto de vista local y social, la producción de sentido e intersubjetividades en las redes sociales y, también, en menor medida intervenir en las redes y analizar las implicaciones del uso de la tecnologías en sus cuerpos diferenciados y situados.

En el caso de las mujeres indígenas, las cuales no se circunscriben al feminismo global, no deja de ser una voz poderosa en la palestra internacional, ahora presente en las redes sociales. Algunas mujeres indígenas, como Yolanda Mamani, han producido sus propios espacios en las redes sociales como YouTube para crear, por ejemplo, a la “Chola Bocona”, con el fin de denunciar la triple discriminación presente en la sociedad boliviana, pero también ella realiza una crítica a los medios de comunicación en general y su censura mediática.

Aunque el movimiento de mujeres indígenas cobra fuerza en la medida en que se apropien y se empoderen de los nuevos repertorios tecnológicos, todavía falta por analizar sus efectos comunitarios y la producción de narrativas en el marco de la brecha digital y las políticas públicas impulsadas por los Estados-nación en materia de ciencia y tecnología. No obstante, la sororidad o hermandad por afinidad con otros movimientos de mujeres, permitirán a las mujeres indígenas fortalecer un tejido de comunicación y consolidar una red global en contra de las agencias que las oprimen.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braidotti, Rossi. 1996. Un ciberfeminismo diferente (traducción de Carolina Díaz). *Mujeres en Red*. El Periódico Feminista. <http://www.mujeresen-red.net/spip.php?article1537>. (Consultado el 15 de julio de 2019)
- Gajjala, Radhika y Anapurna, Mamidipudi. 2002. Gendering process within technological environments: A cyberfeminist issue. *Rhizomes 04*. <http://www.rhizomes.net>. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Fernández, María y Faith, Wilding. 2003. *Situar los ciberfeminismos*. De la introducción a Domain Errors Cyberfeminist Practices (traducción por Gabriela Adelstein). Buenos Aires: SubRosa Project. Automedia.
- Ortíz Valencia, Nidia Alejandra. 2014. *Ciberfeminismo en Colombia: ¿En la desconexión o el enredamiento?* (Tesis de Maestría). Escuela de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Reverter Bañón, Sonia. 2013. Ciberfeminismo: de virtual a político. *Teknokultura*, vol. 10, no. 2: 451-461. https://www.nodo50.org/mujeresred/IMG/pdf/ciberfeminismo_de_virtual_a_politico.pdf. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Tapia, Danae. 2015. Por un ciberfeminismo interseccional en América Latina. *Pillku*, no. 18. <https://pillku.org/author/danae-tapia/>. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Wilding, Faith. 2004. ¿Dónde está el feminismo en el ciberfeminismo? (traducción de Noemí Novell). *Lectora*, no. 10: 141-151.





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 Nández 2002, 91–92)
- **Bibliografía:**
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, 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” (*“Double Blind Peer Review”*). En función de ellos se puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo. El resultado del arbitraje será inapelable.
13. Los artículos que no cumplan esta normativa no serán sometidos a arbitraje y, por lo tanto, no serán publicados.
14. Lo no dispuesto en estas normas de publicación será resuelto por el Comité Editorial.



CRITERIOS DE EVALUACIÓN

1. Una vez recibidos los trabajos enviados a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; para que se considere su publicación son revisados y evaluados por el Consejo Editorial con el propósito de determinar si cumplen, de manera general, con el perfil académico-editorial de la revista y con las normas para publicar que orientan al escritor/a para presentar sus proposiciones. Los aspectos considerados están organizados en un baremo elaborado a partir de las Normas para publicar en la Revista In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
 - Cumple con las normas y perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y pasa al proceso de arbitraje.
 - No cumple con las normas ni con el perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
 - No es pertinente en función del perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.





5. Junto con el artículo, se le envía al árbitro/a una comunicación en la cual los editores/as de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur le solicita la evaluación del artículo, haciendo hincapié en que, de aceptar, debe responder en el transcurso de los siguientes treinta (30) días. Igualmente, para orientar la evaluación se le envían las Normas para publicar en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur, y el Protocolo de evaluación y arbitraje de artículos de la publicación periódica, una planilla de evaluación que incluye aspectos diagramáticos, lingüísticos, discursivos, metodológicos y conceptuales a considerar en la evaluación de los artículos.
6. Cuando haya completado la evaluación del artículo, el o la árbitro/a debe enviar a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur la planilla de registro con su estimación correspondiente y la decisión debidamente argumentada acerca de la publicación o no del artículo y las respectivas recomendaciones, si las hubiere. La decisión de la comisión de arbitraje es inapelable.
7. La decisión puede ser: aceptado sin modificaciones, aceptado con modificaciones de fondo, aceptado con modificaciones de forma y rechazado.
8. Finalmente, la dirección de la revista le comunica al autor/a la decisión de la comisión de arbitraje y las recomendaciones a que hubiere lugar.
9. Una vez enviada al autor/a la comunicación informando que requieren realizar correcciones, el autor/a tiene veintiún (21) días hábiles para realizarlas. Si en ese tiempo no envía las correcciones, se entenderá que el autor/a ha tomado la decisión de no publicar el trabajo en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.
10. El trabajo con las correcciones se envía nuevamente al árbitro responsable de la primera evaluación, para que este determine si se realizaron los cambios solicitados. De ser así, el trabajo meritorio pasa al banco de artículos de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; en caso contrario, se le informa al autor/a y se le solicita nuevamente que en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles envíe las correcciones respectivas.
11. Este es, en síntesis, el proceso por el que atraviesan todos los artículos que solicitan ser publicados en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.

InSURGentes

Nº 5-2021-2022

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