



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

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 9. Año 2025

Red de Antropologías del Sur

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



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

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

EDITORIA JEFE

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

EDITORIA ADJUNTA

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

COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

COMITÉ DE ASESORES/AS

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

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

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

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

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

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

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

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

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

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

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

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

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

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

Dra. Carmen Teresa García (ULA, Venezuela)

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

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

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

InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. Nº 9. Año 2025



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

COMITÉ DE ARBITRAJE

Dra. María Angela Petrizzo (UNETUR,
Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos, Venezuela)

Dra. Issa Rodríguez (Yaracuy)

Dra. Carmen Mambel (UC)

M.Sc. Anderson Jaimes (Museo del Táchira, Venezuela)

M.Sc. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Venezuela)

M.Sc. Nelson Montiel (UNELLEZ, Venezuela)

M.Sc. Yarisma Unda (UNELLEZ, Venezuela)

M.Sc. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela)

M.Sc. Domingo Briceño (Documentalista audiovisual, Venezuela)

M.Sc. Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Venezuela)

M.Sc. MariCarmen Pérez (ULA, Venezuela)

Lcdo. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)

Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)

DEPÓSITOS DE LEY:

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

PORTADA:

Annel Mejías Guiza. Simposio 8: “Encontro e integração latino-americana nas universidades e sua interface com o acesso ao conhecimento antropológico”, y Simposio 69: “Sistemas científicos en América Latina y el Caribe: violencias estructurales y resistencias”. presentados en el VII Congreso ALA.

CONTACTO INSTITUCIONAL:

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

Contactos: Teléfono: +58-426-557.77.94.

Correo electrónico: revistared.insurgentes@gmail.com

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

Redes sociales de la Red de Antropologías del Sur:

Instagram: [MentesDelSur](#)

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

Presentación del dossier sobre integración latinoamericana
y desigualdades epistémicas en los sistemas científicos de América Latina,
en el VII Congreso ALA 11

EL COMITÉ EDITORIAL

Antropologia, universidade e integração latino-americana 19

ARAÚJO, DANIELLE

Estudiantes extranjeros de la UNILA: Estudiar, Vivir
y Trabajar en Foz de Iguazú 37

DALILA MEDINA, ALISSON

Desarticulando las desigualdades epistémicas de las prácticas de la ciencia moderna desde un enfoque descolonial	61
--	----

GONZÁLEZ BROQUEN, XIMENA, Y OCHOA, EISAMAR

Entramado editorial y los sistemas de disciplinamiento científico hegemónico frente a experiencias editoriales colaborativas en América Latina	85
--	----

PETRIZZO PÁEZ, MARÍA ÁNGELA, Y MEJÍAS GUIZA, ANNEL

ANTROPOLOGÍA EN MOVIMIENTO

El Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón: una respuesta a la minería en su territorio ancestral (2008-2022)	123
---	-----

VÁZQUEZ HEREDIA, OMAR

REFLEXIONES

Haciendo pie de desembarco en América del Sur. Genealogía del concepto de matrisocialidad	165
--	-----

HURTADO, SAMUEL

Normas para la presentación de artículos y documentos	207
---	-----

Criterios de evaluación	213
-------------------------	-----





- Brochures scattered on the floor:
- 2. COMUNIDADE BUILOCHICOLA MEIO
 - 2. COMUNIDADE BUILOCHICOLA MEIO
 - 4. TERRITÓRIO AGRÍCOLA: Práticas, Saberes e Formas de Organização
 - 4. CAMINHOS PARA O FUTURO
 - 5. CAMINHOS PARA O FUTURO
 - 6. COMUNIDADE BUILOCHICOLA MEIO
 - 6. COMUNIDADE BUILOCHICOLA MEIO

Dossier

FOTO PÁG. 2: ANNEL MEJÍAS GUIZA (AMG). Cartillas editadas por el proyecto de Cartografía Social, de la Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB, Brasil).

FOTOS PÁGS. 7, 9 y 11: AMG. Simposio 8: “Encontro e integração latino-americana nas universidades e sua interface com o acesso ao conhecimento antropológico”, y Simposio 69: “Sistemas científicos en América Latina y el Caribe: violencias estructurales y resistencias”, presentados en el VII Congreso de la ALA.

FOTO PÁG. 19: DANIELLE ARAÚJO. Presentación de João Pedro Stedile, líder del Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), de Brasil, realizada en la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

FORO PÁG. 37: Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Fuente: UNILA.

FORO PÁG. 61: Facultad de Humanidades y Artes, de la Universidad Nacional del Rosario, Argentina, lugar donde se celebraron los simposios del dossier, en el marco del VII Congreso de la ALA. Fuente: fhumyarun.edu.ar.

FOTO PÁG. 85: GENERADOR DE IMÁGENES DE LA IA NANO BANANA. Recreación del sistema del sistema hegemónico de evaluación académica.



PRESENTACIÓN DEL DOSSIER SOBRE INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA Y DESIGUALDADES EPISTÉMICAS EN LAS UNIVERSIDADES Y SISTEMAS CIENTÍFICOS DE AMÉRICA LATINA, EN EL VII CONGRESO ALA



EL COMITÉ EDITORIAL

La unificación de dos simposios organizados, de un lado, por el Grupo de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) “Antropologías disidentes e indisciplinadas” y, además, por dos profesoras de la Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA) y de la Universidad de la República (Udelar), permitió el desarrollo de un espacio de debate académico en el VII Congreso de la ALA. “Antropologías hechas en América Latina en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades”, realizado del 11 al 15 de marzo de 2024 en Argentina.

Este espacio de reflexión latinoamericana permitió enlazar dos propuestas: pensar la internacionalización universitaria como proyecto integracionista, interpelando desde adentro las mismas categorías de integración y de universidad, y luego, deconstruyendo las violencias de los sistemas científicos en la región. Desigualdad, colonialidad y resistencias fueron tres categorías que hilaron la conversación y que se reflejan en este dossier. De allí que estos dos espacios se titularon:

- Simposio 8: “Encontro e integração latino-americana nas universidades e sua interface com o acesso ao conhecimento antropológico”, coordinado por las profesoras Danielle Araújo (UNILA, Brasil) y Lydia de Souza (Udelar, Uruguay).
- Simposio 69: “Sistemas científicos en América Latina y el Caribe: violencias estructurales y resistencias”, con la coordinación del profesor Franklin Plessman de Carvalho (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB, Brasil) y la profesora Annel Mejías Guiza (Universidad de Los Andes/ULA, Venezuela).



Estos simposios fueron realizados en un salón de la Facultad de Humanidades y Artes, de la Universidad Nacional del Rosario, Argentina, con los pertinentes comentarios para el debate de la profesora Marianela Stagnaro (Instituto de Culturas Aborígenes/ICA, Córdoba Argentina). Se inscribieron quince resúmenes de ponencias, pero debido a la crisis de seguridad que se vivió en esa región en ese momento¹ y las propias limitaciones para viajar, solamente

1 En marzo de 2024, Rosario, ciudad ubicada en la provincia de Santa Fe, a 300 kilómetros al noroeste de Buenos Aires, Argentina, registró una ola de violencia marcada por asesinatos a trabajadores en la calle y balaceras en distintos puntos. Entre los hechos de mayor impacto

se presentaron seis comunicaciones orales. Este dossier logra reunir cuatro de esos trabajos presentados de autoras de Brasil, Colombia y Venezuela, convertidos en artículos y que reflejan el espíritu de la conversación durante ese espacio.

LOS RETOS DE LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA EN ESPACIOS ACADÉMICOS

De acuerdo con el resumen presentado en el congreso, el Simposio 8: “Encontro e integração latino-americana nas universidades e sua interface com o acesso ao conhecimento antropológico”, se centró en reunir trabajos, investigaciones, proyectos y análisis que reflexionaran sobre la integración latinoamericana en universidades y centros de investigación desde una perspectiva institucional, pero también considerando las prácticas de investigación, personales y colectivas, desde las comunidades antropológicas latinoamericanistas. En ese contexto analítico, se recibieron propuestas vinculadas a cuestiones como la interculturalidad, el multilingüismo, la migración e, invariablemente, el intercambio académico y los encuentros a diferentes niveles, incluyendo su dimensión conflictiva.



en la sociedad aparecen los asesinatos a tiros de dos taxistas, un colectivo de autobús y un trabajador de una estación de servicio de gasolina, llamado playero. La violencia en Rosario surgió en el contexto de la disputa entre bandas por el control de las drogas y de la lucha estatal contra el narcotráfico. Estos asesinatos, ocurridos antes y durante el evento, aparentemente fueron ejecutados por órdenes de los jefes narcos de la ciudad, que se encontraban presos, como retaliación a las medidas del gobernador de Santa Fe de ese entonces, quien declaró un plan de contingencia y emergencia operacional para atender el problema de seguridad y reducir las operaciones de los capos en y desde las cárceles.

Estas tensiones, pero también oportunidades, se pueden leer en los dos artículos que publicamos en este dossier: el primero se titula “Antropologia, universidade e integração latino-americana”, de Danielle Araújo, profesora brasileña de la Colegiatura en Antropología - Diversidade Cultural Latino-Americana, de la UNILA, y el segundo se llama “Estudiantes extranjeros de la UNILA: Estudiar Vivir y Trabajar en Foz do Iguaçu”, de Alisson Dalila Medina, ex alumna colombiana egresada del Programa Antropología y Diversidad Cultural, de la UNILA.

En el primer artículo, Araújo tensa el sentido común sobre la integración, explicando cómo ésta se ha pensado en Brasil como una categoría colonial, asimilacionista y casi siempre asimétrica, especialmente para los grupos considerados “otros”. Por tanto, la integración es más un campo de tensiones, disputas y negociaciones, un movimiento epistemológico que pone en diálogo la diferencia, nos dice la autora. También plantea cómo se ha interpelado la universidad como un espacio colonial, jerárquico, reproductor de burocracia, repetidor de tradiciones académicas noratlánticas, centrado en la lógica del mercado.

A partir de allí, Araújo se enfoca en el papel de la UNILA (Foz do Iguaçu) como un proyecto integracionista, institución ubicada estratégicamente en la región de la triple frontera (Brasil, Paraguay, Argentina), y cómo puede la antropología contribuir a pensar este fenómeno: desde el conocimiento de las realidades sociales y la necesaria superación de las desigualdades que se viven.

Por su parte, en el segundo artículo de este simposio, Dalila Medina encarna el proyecto integracionista de la UNILA desde las voces de sus estudiantes extranjeros/as, a través de una etnografía desarrollada entre 2020 y 2023, en la que discute también su propia experiencia. Ella nos dice que los desafíos



de estos/as jóvenes y su reinserción en el mercado laboral en Foz do Iguaçu, especialmente durante la declaratoria de pandemia por COVID-19, revela que, a pesar de las políticas de asistencia estudiantil, los/as alumnos/as extranjeros/as enfrentaron un proceso desafiante de adaptación cultural, social y académica.

La autora se enfoca en un análisis del proceso de inclusión, mostrando las dificultades para conseguir trabajo, no dominar el idioma y vivir condiciones precarias, como la falta de vivienda adecuada, hacinamiento e inseguridad alimentaria. También destaca la importancia de las formas colectivas de resistencia y creación, como las de los movimientos autónomos de estudiantes, que enriquecieron la experiencia de integración y cooperación. Estos relatos revelan que la internacionalización de la educación universitaria en la región se necesita pensar no solo desde el ámbito académico, sino como un campo de disputa y tensión entre lo normativo y lo vivido dentro de la misma universidad, concluye la autora.



VIOLENCIAS, DISCIPLINAMIENTO Y DESIGUALDADES EPISTÉMICAS EN LOS SISTEMAS CIENTÍFICOS

En el resumen del Simposio 69: “Sistemas científicos en América Latina y el Caribe: violencias estructurales y resistencias”, presentado en el VII Congreso de la ALA, se explica que el objetivo fue tensionar los sentidos comunes y las naturalizaciones en torno al sistema de disciplinamiento académico del modelo hegemónico de difusión del conocimiento, surgido en los países del noratlántico y que, bajo la premisa de universalidad, ha terminado homogeneizando nuestras diferencias epistemológicas. Dicho modelo, se indica en el

resumen del simposio, ha establecido en su interior jerarquías y privilegios, y ha alimentado la meritocracia, produciendo estrategias para consolidar una cultura de la auditoría y clasificar el mundo académico y su producción en ciencias de primera y de segunda. Esto ha favorecido que se haya consolidado una geopolítica del conocimiento donde las “periferias” se imaginan desde la colonialidad, con todas las violencias que de ello se derivan.

En este simposio, se recibieron propuestas que permitieran describir y mapear dichas violencias estructurales en los sistemas científicos de América Latina y el Caribe, y visibilizar sus alternativas de superación. Por ello, los dos artículos que se publican en este dossier, de autoras venezolanas, resumen las conversaciones que se generaron en torno a estas temáticas planteadas: el primero se titula “Desarticulando las desigualdades epistémicas de las prácticas de la ciencia moderna desde un enfoque descolonial”, de las profesoras Ximena González-Broquen y Eisamar Ochoa (Centro de Estudio de Transformaciones Sociales/CETS, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas/IVIC); y el segundo se enuncia como “Entramado editorial y los sistemas de disciplinamiento científico hegemónicos frente a experiencias editoriales colaborativas en América Latina”, de las profesoras María Ángela Petrizzo (Universidad Nacional del Turismo/UNATUR, Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos/HELAV) y Annel Mejías Guiza (ULA).

En el primer trabajo de este simposio, las autoras retoman los conceptos o ideas centrales del movimiento decolonial, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, para desarrollar una crítica epistemológica al eurocentrismo epistemológico, especialmente de la ciencia moderna del actual sistema dominante de producción de conocimiento. Ellas desmontan la dicotomía de “conocimiento válido” entre las zonas del ser y no ser, normalizando un patrón



colonial racista y además extractivista de los descubrimientos culturales y cognitivos de las poblaciones colonizadas, en particular de los más aptos para el desarrollo del capitalismo.

Exponen el triple sistema de expropiación/extractivismo, represión/aniquilamiento e imposición/aculturación del eurocentrismo como racismo epistemológico de la ciencia moderna. Ambas autoras reflexionan sobre quién produce, quién legitima y quién se beneficia del conocimiento, a la vez que plantean una profunda reflexión sobre las alternativas posibles y existentes para pensar las bases del desarrollo de una ciencia descolonial, articulada desde los conceptos de geopolítica del conocimiento y corpopolítica del conocimiento.

En el artículo que cierra el dossier, las autoras plantean dos caminos: primero, analizan de forma crítica cómo funciona el entramado editorial y el sistema de disciplinamiento científico y cuáles sentidos comunes se reproducen en los sistemas de evaluación de los estados-nación de la región latinoamericana. Afirman que este sistema se sostiene por relaciones desiguales entre países, basadas en relaciones centro-periferia, y que implica la explotación de recursos, tiempo-trabajo y generación de conocimientos desde los países considerados periféricos.

El segundo camino muestra cómo las distintas experiencias de colaboración entre grupos de investigación se han venido enriqueciendo de forma progresiva con el uso de las tecnologías de la comunicación y de la Internet, generando otras experiencias, como el acceso abierto y gratuito a productos de difusión del conocimiento científico bajo el modelo de Ciencia Abierta. Estas nuevas formas de investigación, agregan ambas profesoras, promueven la colaboración, el acceso abierto a datos y revisiones, la reutilización de contenidos y la participación de la ciencia ciudadana, entre otras formas de evaluación. Sin



embargo, estas experiencias impulsadas desde América Latina y el Caribe no han logrado mitigar el extractivismo científico.

Si bien ambos simposios trataron temáticas diversas, en este dossier se muestran los puntos de sutura que nos congrega como comunidades antropológicas del sur: desmontar los sentidos comunes en torno a la integración y la circulación/validación de conocimientos, operativizar las categorías y conceptos abstractos, trayéndolos a tierra, y denunciar los modelos de colonialidad que atraviesan las políticas educativas y científicas de la región. Esperamos que los lectores y lectoras puedan leer ese vaivén entre la reflexión epistemológica y la riqueza que nos regala la etnografía desde el sur.





ANTROPOLOGIA, UNIVERSIDADE E INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

ARAÚJO, DANIELLE

Universidade Federal da Integração Latino-Americana
Foz de Iguaçu, Brasil
Contato: danielle.araujo@unila.edu.br



Data de envio: 14-10-2025 / Data de aceitação: 13-12-2025.

Resumo

O artigo analisa o papel da antropologia no projeto de integração latino-americana, destacando a articulação entre antropologia, universidade e integração como eixo central de reflexão. A partir da experiência docente na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), o texto propõe uma leitura crítica sobre como a antropologia, comprometida com a compreensão da diversidade sociocultural, pode contribuir para repensar a universidade e fortalecer projetos políticos e acadêmicos voltados à integração regional. Embora situada nesse contexto institucional, a análise

não se dedica a uma discussão específica sobre a UNILA, tomando essa experiência como ponto de partida empírico e reflexivo para um debate mais amplo. Ao explorar tensões, articulações e limites desses projetos, o estudo busca evidenciar a necessidade de uma academia latino-americana capaz de ultrapassar fronteiras disciplinares e nacionais, reafirmando seu compromisso com a construção de um pensamento crítico e emancipador para o continente.

PALAVRAS-CHAVE: ensino superior, integração latino-americana, educação

ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD E INTEGRACION LATINOAMERICANA

Resumen

El artículo analiza el papel de la antropología en el proyecto de integración latinoamericana, destacando la articulación entre antropología, universidad e integración como eje central de reflexión. A partir de la experiencia docente en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), el texto propone una lectura crítica sobre cómo la antropología, comprometida con la comprensión de la diversidad sociocultural, puede contribuir a repensar la universidad y a fortalecer proyectos políticos y académicos orientados a la integración regional. Aunque situada en este contexto institucional, el análisis no se dedica a una discusión específica sobre la UNILA, tomando dicha experiencia como punto de partida empírico y reflexivo para un debate más amplio. Al explorar tensiones, articulaciones y límites de estos proyectos, el estudio busca poner de relieve la necesidad de una academia latinoamericana capaz de trascender las fronteras disciplinares y nacionales, reafirmando su compromiso con la construcción de un pensamiento crítico y emancipador para el continente.

PALABRAS CLAVE: enseñanza superior, integración latinoamericana, educación



ANTHROPOLOGIE, UNIVERSITÉ ET INTÉGRATION LATINO-AMÉRICAINÉ

Résumé

Cet article analyse le rôle de l'anthropologie dans le projet d'intégration latino-américaine, en soulignant l'articulation entre anthropologie, université et intégration comme axe central de réflexion. S'appuyant sur une expérience d'enseignement à l'Université fédérale pour l'intégration latino-américaine (UNILA), le texte propose une lecture critique de la manière dont l'anthropologie, attachée à la compréhension de la diversité socioculturelle, peut contribuer à repenser l'université et à renforcer les projets politiques et académiques orientés vers l'intégration régionale. Bien que située dans ce contexte institutionnel, l'analyse ne se concentre pas spécifiquement sur l'UNILA, prenant cette expérience comme point de départ empirique et réflexif pour un débat plus large. En explorant les tensions, les articulations et les limites de ces projets, l'étude vise à souligner la nécessité d'une université latino-américaine capable de transcender les frontières disciplinaires et nationales, réaffirmant son engagement à construire une pensée critique et émancipatrice pour le continent.

MOTS-CLÉS : enseignement supérieur, intégration latino-américaine, éducation

ANTHROPOLOGY, UNIVERSITY AND LATIN AMERICAN INTEGRATION

Abstract

The article analyzes the role of anthropology in the project of Latin American integration, highlighting the articulation between anthropology, the university, and integration as a central axis of reflection. Drawing on teaching experience at the Federal University for Latin American Integration (UNILA), the text proposes a critical rea-



ding of how anthropology, committed to understanding sociocultural diversity, can contribute to rethinking the university and strengthening political and academic projects oriented toward regional integration. Although situated within this institutional context, the analysis does not focus on a specific discussion of UNILA, taking this experience as an empirical and reflective starting point for a broader debate. By exploring the tensions, articulations, and limits of these projects, the study seeks to highlight the need for a Latin American academy capable of transcending disciplinary and national boundaries, reaffirming its commitment to the construction of critical and emancipatory thought for the continent.

KEYWORDS: higher education, Latin American integration, education



INTRODUÇÃO

A princípio, é necessário apresentar alguns questionamentos centrais: de que maneira a disciplina antropológica pode contribuir para a integração latino-americana? Qual é o papel das universidades na consolidação de um projeto de integração regional? E qual contribuição a própria integração latino-americana pode oferecer à antropologia, em termos teóricos, metodológicos e políticos? A essas perguntas se soma uma indagação ainda mais complexa e imediata: afinal, o que entendemos por integração latino-americana?

O conjunto dessas questões é particularmente relevante para estudantes de antropologia –e de outras áreas do pensamento social– que atuam em instituições cujo propósito central é justamente pensar e construir ações concretas voltadas à integração regional, como é o caso da Universidade Federal da Integração LatinoAmericana (UNILA).

Ao tentar esboçar algumas respostas, reconheço o risco de incorrer em uma análise excessivamente funcionalista; por isso, faz-se imprescindível o uso atento de uma abordagem crítica e interdisciplinar. As respostas, aqui, não pretendem esgotar a potência das perguntas – antes, situam-se no terreno movediço da reflexão, onde o pensamento é constantemente desafiado a se reconfigurar.

Nesse contexto, tais questionamentos não apenas orientam o debate acadêmico, mas também interpelam as práticas cotidianas de ensino, pesquisa e extensão, situando a formação universitária diante dos desafios históricos e políticos da região. Além disso, podem servir de orientação para gestores institucionais que desempenham papel decisivo nesse processo, uma vez que são atores centrais na implementação das propostas acadêmicas e políticas das universidades, responsáveis, em grande medida, tanto pelos seus êxitos quanto por suas limitações.

ANTROPOLOGIA E INTEGRAÇÃO

Para os antropólogos, independentemente de sua área de atuação, a palavra integração costuma suscitar suspeitas – e não sem razão. O processo colonizador na América Latina historicamente colocou os povos originários “entre a cruz e a espada”, transformando a integração em uma experiência forçada, coercitiva e, quase sempre, assimétrica. Nesse contexto, integrar significava, em larga medida, assimilar e negar a alteridade.

As antropologias latino-americanas –sobretudo a brasileira– compreenderam cedo que o “Outro” não estava além-mar, mas se fazia presente no próprio território. Esse deslocamento epistemológico permitiu conceber o ou-



tro não como exterioridade radical, mas como desdobramento de si mesmo, o que implicou a necessidade de superar modelos hegemônicos de produção do conhecimento antropológico importados dos países centrais. Como observou Roberto Cardoso de Oliveira (1988), a experiência latino-americana obrigou a disciplina a “pensar a si mesma na medida em que pensava o outro”, deslocando o foco de uma antropologia sobre para uma antropologia com.

De acordo com a antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2004), a construção do conhecimento antropológico na América Latina ocorre em condições nas quais o “Outro” é parte constitutiva e problemática de si mesmo, o que exige um esforço particular de conceituação e, ao mesmo tempo, de autorreflexividade. No Brasil, os estudos de etnologia indígena constituíram o núcleo inicial da disciplina, seguidos por abordagens culturalistas voltadas à formação do Estado-nação. O interesse pelas comunidades indígenas foi atravessado pela busca de um “exotismo interno” que, embora tenha reforçado certos estereótipos, contribuiu para iluminar o lugar epistêmico do “outro de mim mesmo”. Nesse sentido, autores como Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e Alcida Ramos (1998a, 1998b) chamaram a atenção para a responsabilidade social da antropologia, que não pode se furtar a reconhecer o impacto político de suas interpretações sobre a vida dos povos estudados.

É nesse horizonte que se situam categorias analíticas fundamentais elaboradas no Brasil e projetadas para o debate latino-americano, como “situação colonial”, “relações interétnicas”, “fricção interétnica”, “identidade”, “etnicidade” e “etnocídio”. Todas essas categorias abordam o problema histórico e persistente do encontro entre povos indígenas e o Estado, buscando compreender, de um lado, o genocídio e a violência estrutural que marcaram tais relações e, de outro, as formas de resistência e reinvenção dos povos originários diante



das tentativas de extinção e assimilação. Nesse contexto, a noção de fricção interétnica, formulada por Roberto Cardoso de Oliveira (1964), permanece central para entender que a chamada “integração” é menos um processo linear de absorção e mais um campo de tensões, negociações e disputas, no qual os povos indígenas preservam margens de agência e reconstroem continuamente suas existências coletivas.

O historiador Caio Prado Júnior (1942), em *Formação do Brasil Contemporâneo*, argumenta que a colonização portuguesa no Brasil não visava à constituição de uma base econômica sólida e autônoma, mas à exploração dos recursos naturais para atender aos interesses do comércio europeu. O autor demonstra que o país foi estruturado para fornecer produtos como açúcar, tabaco, ouro e café, de acordo com as demandas externas. A colonização, segundo ele, assumiu rumos diversos conforme a região e o tipo de recurso explorado – da mineração à produção agrícola –, evidenciando a diversidade de processos locais, mas sempre orientada pela lógica da dependência e da exportação.

Apesar das particularidades regionais, os processos coloniais latino-americanos partilharam uma lógica comum: a exploração sistemática do território e de seus povos, cujas consequências perduram até hoje. Essa continuidade histórica se manifesta nas desigualdades sociais e econômicas das nações e de suas grandes cidades, revelando a permanência de um modelo colonial que se reconfigura, mas não se dissolve.

O conhecimento das realidades sociais é condição central para qualquer projeto de integração. Não é possível aspirar à integração com aquilo que se desconhece – ou, pior, com realidades vistas por lentes distorcidas e preconceituosas. O reconhecimento de trajetórias históricas comuns pode gerar processos de identificação capazes de fomentar compromissos políticos, econômicos,



sociais e culturais. Compartilhamos, enquanto povos latino-americanos, não apenas as cicatrizes da invasão e da colonização, mas também as lutas pela independência, as regressões autoritárias das ditaduras, o precário processo de industrialização e a atual dependência tecnológica.

Compreender a formação das nações implica também reconhecer suas memórias e silêncios. O sociólogo Jessé Souza (2009), em *A Ralé Brasileira: Quem é e Como Vive*, argumenta que a desigualdade no Brasil não é apenas econômica, mas também simbólica e cultural. As classes subalternas são historicamente desvalorizadas e estigmatizadas, mantidas à margem não apenas pela restrição de acesso a bens materiais, mas também por uma narrativa social que reforça hierarquias implícitas e culpabiliza os pobres. Segundo Souza, o conceito de subcidadania descreve a condição de exclusão social e política de grande parte da população, herança de um processo histórico que remonta à colonização e à escravidão. Essa perspectiva é essencial para compreender as dinâmicas de poder e resistência na América Latina, onde as lutas por direitos e reconhecimento são centrais na construção das identidades nacionais.

Na contemporaneidade, a dependência tecnológica expressa de forma evidente as desigualdades estruturais herdadas do período colonial. Essa dependência não se limita ao setor produtivo, estendendo-se à inovação, à pesquisa científica e à infraestrutura. Historicamente, as economias latino-americanas foram orientadas à exportação de matérias-primas, enquanto o desenvolvimento tecnológico permaneceu concentrado nos países centrais do capitalismo global. A pandemia de 2019 tornou essas assimetrias ainda mais visíveis: enquanto se enfatizava a importância da higiene e do isolamento, milhões de pessoas careciam de saneamento básico, moradia digna e acesso à internet, impossibilitadas de seguir as orientações de prevenção.



Celso Furtado (1966) já havia advertido que o modelo econômico latinoamericano privilegia os setores primários exportadores em detrimento de uma industrialização autônoma, criando um ciclo de dependência tecnológica e financeira que bloqueia o desenvolvimento sustentável e a soberania econômica. Essa limitação estrutural se traduz na dificuldade de consolidar setores de alta tecnologia e inovação, deixando muitos países vulneráveis às imposições externas.

Assim, a dependência tecnológica constitui, ao mesmo tempo, um efeito da história colonial, uma consequência da configuração econômica desigual e um desafio social e cultural contemporâneo. Superá-la exige a articulação entre políticas de desenvolvimento industrial, investimento em educação e fortalecimento da pesquisa científica onde as universidades são atores centrais.

UNIVERSIDADE PARA INTEGRAÇÃO

As universidades convencionais desempenham um papel importante na formação das elites intelectuais e políticas da América Latina, configurando-se, desde sua fundação, como espaços de produção e difusão de saberes. Herdando o modelo europeu, sobretudo o ibérico, essas instituições foram transplantadas para o continente como parte do projeto colonial, cuja lógica era garantir a formação de quadros para a administração e manutenção da ordem estabelecida. Nesse sentido, a universidade se constituiu como um espaço de poder, reservado historicamente às elites, servindo como instrumento de reprodução das hierarquias sociais e da concentração de capitais – sejam eles econômicos, culturais ou simbólicos.

A teoria da reprodução cultural, formulada por Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron em *La reproduction* (1970), oferece uma interpretação



poderosa desse fenômeno: os autores afirmam que o sistema educacional legítima e perpetua a cultura das classes dominantes, sendo um mecanismo simbólico de violência cultural que favorece os já privilegiados. Isso ocorre porque o sistema escolar valoriza especialmente o capital cultural –como conhecimento, linguagem e certificações– já presente em contextos socialmente favorecidos, criando barreiras simbólicas e estruturais ao acesso pleno por parte das classes populares.

No entanto, mesmo dentro dessa lógica excludente, as universidades também foram espaços de resistência intelectual e inovação crítica. Durante regimes autoritários –como nas ditaduras militares do Cone Sul– várias instituições acadêmicas foram cooptadas ou controladas, mas nelas também surgiram correntes que denunciavam a opressão e buscavam repensar as orientações do desenvolvimento e da identidade nacional.

Portanto, a universidade convencional na América Latina teve uma função dupla: de um lado, funcionou como reflexo das hierarquias sociais, assegurando privilégios a determinados grupos e limitando a democratização do saber; por outro, consolidou-se como espaço de produção de conhecimento essencial para a compreensão das realidades locais e para a construção de alternativas ao pensamento dominante.

Em sua trajetória como educador e idealizador da Universidade de Brasília (UnB), Darcy Ribeiro articulou um projeto de universidade revolucionária para a América Latina, concebida como “necessária” para o desenvolvimento autônomo do continente – ainda que sua concretização tenha enfrentado limitações institucionais e sociais. Em *A Universidade Necessária*, Darcy (1969) formula uma das mais radicais e consistentes críticas à função histórica das universidades latino-americanas. Para o autor, essas instituições nasceram como



apêndices coloniais, transplantadas da Europa ibérica, destinadas a reproduzir padrões culturais e epistemológicos externos. Dessa forma, sua missão inicial foi legitimar a ordem social excludente, formando quadros burocráticos e religiosos para sustentar as estruturas de dominação, em vez de promover a emancipação cultural ou científica das sociedades locais (Ribeiro 1969).

Essa crítica se articula com a noção de “erudição gratuita”, denunciada por Ribeiro como a cristalização de um saber desvinculado da realidade nacional. Trata-se de uma erudição “ornamental”, que se limita a repetir tradições acadêmicas europeias, mas que pouco ou nada contribui para resolver os problemas estruturais da América Latina. Segundo ele, a universidade latino-americana foi, por séculos, uma “fábrica de bacharéis” que consolidava a distância entre as elites ilustradas e a imensa massa da população marginalizada (Ribeiro 1969, 47).

Contudo, Darcy não se limita à crítica: ele projeta a ideia de uma universidade necessária – uma instituição que deve ser reinventada para responder aos desafios históricos do subdesenvolvimento e da dependência. Nesse horizonte, a universidade não pode se contentar em formar quadros burocráticos para manter a máquina estatal e empresarial, mas deve se orientar por uma função revolucionária e nacional, colocandose a serviço da transformação social. Ele afirma que a universidade necessária deve ser “ao mesmo tempo criadora de ciência própria, promotora de consciência crítica e formadora de agentes de mudança social” (Ribeiro 1969, 56).

A crítica de Darcy Ribeiro mantém sua atualidade, sobretudo diante das tensões contemporâneas que atravessam as universidades da região. Em linhas gerais podemos dizer que elas seguem pressionadas pela lógica do mercado, pela privatização e pela fragmentação neoliberal; de outro, permanecem como um dos poucos espaços institucionais com potencial para cultivar consciências



críticas e propor soluções emancipatórias. Para Ribeiro, a universidade não é um espaço neutro: ela é, historicamente, um campo de disputa – tanto pela manutenção da hierarquia social quanto pela possibilidade de transformação. As profundas divisões internas dificultam a concretização de ações e lutas coletivas efetivas. Essas divisões refletem, em grande parte, uma busca desesperada por microprotagonismo e ascensão a cargos e espaços de poder, o que favorece o surgimento de espaços recreativos estéreis de pensamento.

A Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) foi criada em 2010 com a missão institucional de promover a integração latino-americana. Localizada na tríplice fronteira do Brasil com a Argentina e o Paraguai, a universidade está inserida em uma região de grande diversidade cultural, marcada tanto pela presença histórica de povos originários quanto pelos processos de urbanização e migrações sucessivas que configuraram o território. Esta região é também um polo turístico de relevância regional e, atualmente, destaca-se como polo de formação superior, com universidades públicas e privadas, especialmente em Ciudad del Este, no Paraguai, o segundo maior polo de cursos de medicina privada do país.

A fronteira trinacional é historicamente habitada pelos povos guaranis, que continuam resistindo a cada novo ciclo de transformações – sejam elas colonização, urbanização ou sucessivas tentativas de apropriação de seus territórios. As missões jesuíticas, como São Miguel Arcanjo (no Brasil), San Ignacio Miní (na Argentina) e Trinidad & Jesús (no Paraguai), constituem expressões materiais das estratégias de dominação e evangelização. Mais recentemente, durante os períodos das ditaduras militares no Brasil e no Paraguai, a construção da hidrelétrica de Itaipu resultou na ocupação definitiva de terras guaranis pelas águas da barragem, sob o discurso do desenvolvimento e do pro-



gresso. Paralelamente, os territórios de terra firme permanecem em constante tensão, tanto com imigrantes quanto com as áreas destinadas ao agronegócio.

O crescimento urbano também se reflete na história das cidades fronteiriças: Ciudad del Este, maior zona de livre comércio do Paraguai; Foz do Iguaçu, importante centro turístico brasileiro; e Puerto Iguazú, cidade argentina marcada pelo turismo internacional e pela proximidade com as Cataratas do Iguaçu. O desenvolvimento dessas cidades esteve diretamente associado à construção de Itaipu e da Ponte da Amizade. Nos anos 1970, essas obras provocaram uma explosão demográfica que alterou significativamente o perfil urbano e social da região. A localização estratégica e os incentivos fiscais atraíram comunidades diversas, destacando-se a presença da comunidade árabe, especialmente de origem libanesa, que desempenhou papel relevante na consolidação de Ciudad del Este como polo comercial de referência regional. Ao mesmo tempo, diferentes estudos assinalam que a cidade, situada na Tríplice Fronteira, tornou-se também um dos epicentros latino-americanos do comércio ilícito, em virtude da fragilidade no controle de fronteiras e da intensa circulação de mercadorias lícitas e ilícitas.



A INTEGRAÇÃO PARA A ANTROPOLOGIA

A integração latino-americana, quando pensada a partir de seus múltiplos povos e nações, não se restringe ao plano econômico ou político. Trata-se, também, de um movimento epistemológico que coloca em diálogo as diferentes matrizes culturais, linguísticas e cosmológicas do continente. Para a antropologia, essa integração não significa apenas ampliar objetos de pesquisa, mas, sobretudo, reconfigurar seu horizonte teórico, pois exige o reconhecimento de

que os povos latino-americanos são produtores legítimos de pensamento e de concepções sobre a vida, a sociedade e o cosmos.

Ao longo da história, a antropologia na região esteve tensionada entre dois polos: de um lado, a reprodução de paradigmas importados de países europeus e do Norte global; de outro, a emergência de linhas críticas e insurgentes, que reivindicam a elaboração de conceitos a partir das próprias experiências históricas e culturais do continente. Essa segunda vertente demonstra que a antropologia latino-americana, ao se integrar internamente e reconhecer a pluralidade de seus povos, pode oferecer ao mundo um acervo teórico original, enraizado nas urgências locais, mas com alcance universal.

Nesse sentido, autores como Davi Kopenawa revelam a potência transformadora desse movimento. Em *A Queda do Céu* (2015), escrito em parceria com Bruce Albert, Kopenawa propõe uma cosmopolítica que ultrapassa os limites do pensamento ocidental moderno. Ao narrar a visão Yanomami sobre o colapso do céu e a destruição do mundo pelo avanço predatório da sociedade industrial, o autor afirma: “a terra não tem fim, mas os brancos pensam que podem acabar com ela” (Kopenawa y Albert 2015, 81). Essa formulação não é apenas o testemunho de uma experiência indígena, mas uma crítica filosófica e ecológica que redefine o debate global sobre sustentabilidade e futuro comum.

O exemplo evidencia como a integração latino-americana, ao valorizar e conectar saberes subalternizados –indígenas, afrodescendentes, camponeses, periféricos–, possibilita a constituição de uma antropologia situada e insurgente, que não apenas interpreta a realidade, mas a transforma. A disciplina, assim, deixa de ser um espaço de coleta e interpretação de “outros saberes” e passa a constituir-se como um espaço de tradução intercultural e de elaboração conceitual coletiva, em diálogo com diferentes cosmologias.



Portanto, o efeito da integração do continente sobre a antropologia é duplo: por um lado, fortalece a crítica à colonialidade do saber, ao evidenciar como o conhecimento acadêmico esteve historicamente vinculado a estruturas de poder e exclusão; por outro, abre caminho para que a antropologia latino-americana se posicione no centro do debate, não como periferia epistemológica, mas como produtora de conceitos que respondem às necessidades de um mundo em crise. Ao integrar povos, línguas e cosmologias, a América Latina não oferece apenas diversidade empírica, mas a possibilidade de novas concepções universais – como já antecipou Kopenawa, ao lembrar que “se os xapiri morrerem, o céu cairá” (Kopenawa y Albert 2015, 385).

Nesse sentido, a antropologia latino-americana deixa de ser apenas uma disciplina acadêmica e se torna um território que apresenta práticas e saberes capazes de apontar sentidos outros – outros mundos possíveis.



COMENTÁRIO FINAL

A integração latino-americana, longe de ser um processo meramente político ou econômico, constitui um projeto que convoca universidades, pesquisadores e saberes locais a desempenharem um papel ativo na superação das desigualdades históricas e epistemológicas do continente. A análise da universidade tradicional e das propostas de transformação – como as defendidas por Darcy Ribeiro – revela a urgência de instituições comprometidas com a realidade regional, capazes de romper com a lógica colonial que historicamente orientou o ensino superior na região. Por outro lado, não pode estar rendidas pela lógica elitistas de conquistas de poder para a manutenção de status sociais reprodutores de desigualdades.

A antropologia desempenha um papel estratégico, especialmente quando se articula com saberes insurgentes e cosmologias subalternizadas. Ao reconhecer os povos indígenas, afrodescendentes, camponeses e periféricos como produtores legítimos de conhecimento, a disciplina se reposiciona no debate global, não apenas como ferramenta de interpretação da diferença, mas como campo de elaboração conceitual crítica e transformadora. Estes conhecimentos podem ser motores de integração e trocas interculturais ou invés de reproduzir segregações.

A Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), situada na complexa e simbólica região da tríplice fronteira, deveria ser uma experiência concreta desse projeto integrador. Sua missão ultrapassa fronteiras nacionais e desafia a universidade a se reinventar como espaço de diálogo entre saberes diversos, contribuindo para a construção de alternativas epistemológicas e políticas à crise global contemporânea. A integração latino-americana, portanto, só será plena se for também epistemológica, cultural e social – e a universidade, enquanto espaço privilegiado de formação e reflexão, tem um papel decisivo nesse processo.



BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, Pierre, y Passeron, Jean-Claude. 1975. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Brasil: Livraria Pioneira.
- _____. 1964. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo, Brasil: Pioneira.
- _____. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro/Brasília, Brasil: Tempo Brasileiro, CNPq.
- _____. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília/ São Paulo, Brasil: 2. Ed., Paralelo 15; Editora da UNESP.
- Furtado, Celso. 1966. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Kopenawa, Davi, y Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Prado Júnior, Caio. 1942. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo, Brasil: Livraria Martins.
- Ramos, Alcida Rita. 1998a. *Indigenismo: etnopolítica no Brasil*. São Paulo, Brasil: Editora da UNESP.
- _____. 1998b. O papel político da antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 13, no. 38: 5-22.



InSURGentes. Revista para las antropologías del sur
Mérida, Venezuela. Nº 9. Año 2025. ISSN: 2958-7808

Ribeiro, Darcy. 2009. *A universidade necessária*. Rio de Janeiro, Brasil: Paz e Terra.

Souza, Jessé. 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte, Brasil:
Editora UFMG.





ESTUDIANTES EXTRANJEROS DE LA UNILA: ESTUDIAR, VIVIR Y TRABAJAR EN FOZ DO IGUAÇU

DALILA MEDINA, ALISSON

Programa Antropología y Diversidad Cultural, Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Correo electrónico: alissonmedina25@gmail.com

Fecha de envío: 10-10-2025 / 16-11-2025.

Resumen

Este texto constituye un relato sobre el proceso de construcción de una etnografía en torno a los estudiantes extranjeros de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) y su experiencia de inserción laboral entre los años 2020 y 2023 en la ciudad de Foz de Iguazú. Más que presentar resultados cerrados, se trata de una narración que combina mi vivencia personal como estudiante migrante con el ejercicio investigativo, articulando observación participante, entrevistas y cuestionarios. El relato da cuenta de los desafíos enfrentados en el trabajo de campo –desde



las tensiones del idioma y la inserción laboral, hasta las dificultades de registrar y dar sentido a las experiencias compartidas–, al tiempo que muestra cómo los relatos estudiantiles se transforman en materia viva de la etnografía. Así, este trabajo no se centra únicamente en describir la precariedad y la asistencia estudiantil, sino en reflexionar sobre el propio proceso de investigar, escuchar y narrar, reconociendo la etnografía como una práctica situada, colectiva y abierta.

PALABRAS CLAVE: relato etnográfico. experiencia investigativa. estudiantes extranjeros. UNILA. procesos de investigación

ÉTUDIANTS INTERNATIONAUX DE L'UNILA : ÉTUDIER, VIVRE ET TRAVAILLER À FOZ DO IGUAÇU

Résumé

Cet article présente une étude ethnographique sur les étudiants étrangers de l'Université Fédérale de l'Intégration Latino-Américaine (UNILA) et leur insertion professionnelle dans la ville de Foz do Iguaçu entre 2020 et 2023. Plutôt que de proposer des résultats définitifs, le texte développe un récit qui articule la recherche ethnographique aux expériences vécues des étudiants migrants, en mobilisant l'observation participante, les entretiens et les questionnaires comme outils méthodologiques. L'étude met en évidence les défis rencontrés sur le terrain –allant des tensions linguistiques et des difficultés d'accès au marché du travail aux complexités liées à l'enregistrement et à l'interprétation des expériences partagées–, tout en soulignant comment les récits étudiants deviennent la matière vivante de l'ethnographie. Ce travail ne se limite pas à décrire la précarité et les politiques d'assistance étudiante, mais propose également une réflexion sur le processus même de recherche, en reconnaissant l'ethnographie comme une pratique située, collective et ouverte.

MOTS-CLÉS : récit ethnographique, expérience de recherche, étudiants étrangers, UNILA, processus de recherche



ESTUDANTES INTERNACIONAIS DA UNILA: ESTUDAR, VIVER E TRABALHAR EM FOZ DO IGUAÇU

Resumo

Este texto constitui um relato sobre o processo de construção de uma etnografia em torno dos estudantes estrangeiros da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e sua experiência de inserção na cidade de Foz do Iguaçu durante o período de 2020 até 2023. Mais do que apresentar resultados fechados, trata-se de uma narrativa que combina minha vivência pessoal como estudante migrante com o exercício investigativo, articulando observação participante, entrevistas e questionários. O relato evidencia os desafios enfrentados no trabalho de campo –desde as tensões do idioma e da inserção laboral até as dificuldades de registrar e dar sentido às experiências compartilhadas–, ao mesmo tempo em que mostra como os relatos estudantis se transformam em matéria viva da etnografia. Assim, este trabalho não se centra apenas em descrever a precariedade e a assistência estudantil, mas em refletir sobre o próprio processo de pesquisar, escutar e narrar, reconhecendo a etnografia como uma prática situada, coletiva e aberta.

PALAVRAS-CHAVE: relato etnográfico, experiência investigativa, estudantes estrangeiros, UNILA, processos de pesquisa

INTERNATIONAL STUDENTS AT UNILA: STUDYING, LIVING, AND WORKING IN FOZ DO IGUAÇU

Abstract

This article presents an ethnographic study of foreign students at the Federal University for Latin American Integration (UNILA) and their labor market insertion in the city of Foz do Iguaçu between 2020 and 2023. Rather than offering definitive results, the text develops a narrative that intertwines ethnographic research with the lived



experiences of migrant students, using participant observation, interviews, and questionnaires as methodological tools. The study addresses the challenges encountered in the field –ranging from linguistic tensions and difficulties in accessing the labor market to the complexities of recording and interpreting shared experiences– while emphasizing how students’ narratives become the living material of ethnography. The work highlights not only issues of precarity and student support policies but also reflects on the research process itself, recognizing ethnography as a situated, collective, and open-ended practice.

KEYWORDS: ethnographic account, research experience, foreign students, UNILA, research processes



INTRODUCCIÓN

El presente relato surge del proceso etnográfico desarrollado entre 2020 y 2023, un período en el cual me propuse comprender los desafíos cotidianos de los estudiantes extranjeros de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) y su inserción en el mercado laboral de la ciudad de Foz de Iguazú. Lo que aquí comparto no es un artículo académico en el sentido tradicional, sino una narración reflexiva en la que mi propia vivencia como estudiante migrante se entrelazó con los testimonios y prácticas de otros compañeros, permitiéndome registrar tanto las precariedades de la vida estudiantil como las formas colectivas de resistencia y creación. En este proceso, el ejercicio etnográfico se convirtió en un espacio de encuentro entre mi experiencia personal y las múltiples voces de quienes, como yo, llegaron a la UNILA con una mochila cargada de sueños y enfrentaron

las tensiones de adaptarse a una nueva ciudad, a un mercado laboral marcado por la precariedad y a una vida universitaria sostenida por las políticas de asistencia estudiantil.

Se trató de una narración reflexiva sobre la experiencia de investigar desde mi propia condición de estudiante migrante, registrando tanto los obstáculos como las formas de resistencia colectiva. Es importante señalar que algunos aspectos del contexto descrito han cambiado: durante mi proceso de investigación no existía restaurante universitario, mientras que en la actualidad funcionan dos –uno en el PTI (Itaipu Parquetec) y otro en el JU (Jardin Universitario)–, lo que evidencia que, aunque las dificultades persisten, los cambios fluyen y un futuro más próspero se va gestando para la comunidad estudiantil.

El interés en esta temática nace primero de mi propia experiencia como estudiante extranjera, y de querer rescatar los perrengues que muchos de nosotros vivimos como jóvenes migrantes que salieron de sus países para llegar a esta ciudad buscando como fin poder cumplir su sueño de conquistar un grado profesional. En su mayoría, estos estudiantes llegan solos, con no más que una mochila en la espalda, sin entender y aprender el idioma, ni tener quien los apoye o los acompañe en ese proceso de aprender a sobrevivir en la universidad y la ciudad como extranjero.

Este trabajo tuvo el objetivo de realizar un análisis sobre el proceso de inclusión de las dificultades vivenciadas por los estudiantes no brasileños de la UNILA en la ciudad de Foz de Iguazú. En este contexto, la intención no fue objetivar ninguna de esas experiencias vividas, ni homogeneizar teóricamente su forma de vivir. Se buscó participar de la construcción de una experiencia colectiva y dejar registrada la lucha y trabajo que conlleva ser estudiante extranjero de la UNILA en Foz de Iguazú. La prioridad son las personas, su trayectoria e



ingenio para conectar en un espacio de alteridad. Se trató cotidianidad desde diversas perspectivas que ayudaron a tener esa aproximación a las historias de vida de estos migrantes y sus prácticas sociales, culturales, políticas y artísticas que hacen parte de las formas de sustento y técnicas de permanencia como estudiantes unileros¹. Esta investigación tuvo un método etnográfico, que permite entregar los datos adquiridos por medio de observación participante en mi condición como estudiante colombiana de la UNILA y trabajadora en la ciudad de Foz de Iguazú.

Estas informaciones se respaldaron con los diversos relatos recolectados los cuales fueron adquiridos por medio de entrevistas, cuestionarios, que permitieron analizar el pensar y sentir de los estudiantes extranjeros y ver más de cerca el protagonismo de los procesos multiculturales y de integración de los cuales hacemos parte al momento de ingresar en la UNILA y al mercado laboral de la ciudad. El texto Recorte etnográfico de los desafíos de estudiantes extranjeros de la UNILA y su inserción al mercado laboral de Foz de Iguazú se dividió en 4 secciones. Inicialmente se subdivide en capítulos que ofrecen una visión de la internacionalización de la educación superior centrándose tanto en su contexto general como en el caso específico de Brasil con la UNILA y sus políticas de asistencia estudiantil. La segunda plantea el proceso metodológico utilizado durante la investigación en donde se detalla la experiencia de usar la etnografía como herramienta metodológica para aproximarse al pensar y sentir de los participantes y de esa forma poder dar luego un manejo a los datos recolectados, pero también el uso de cuestionarios y entrevistas semiestructuradas, lo que permitió triangular la información para hacer un mejor análisis.



1 UNILEROS: Término utilizado para referirse a los estudiantes de la UNILA

En este caso el proceso de adaptación de los estudiantes extranjeros fue sustentado no solo por datos estadísticos sino además por las experiencias recolectadas por medio de entrevista que facilitaron al momento de exponer los datos recolectados por medio de la observación participante, siendo este mi método central de investigación. La tercera sección presenta el análisis descriptivo y análisis del discurso, centrados en la narración y descripción de las tácticas utilizadas por la comunidad estudiantil para generar un estado aceptable de bienestar; el análisis conversa entre los resultados del contexto socioeconómico de los estudiantes y su proceso de adaptación al querer entrar en el mercado laboral, los hábitos que se han creado dentro de esta comunidad y cómo interactúan y sobreviven en un ambiente que es vulnerado por falta de viviendas, restaurante universitario y un campus unificado. Por último, entrego las consideraciones finales, donde después de revisar el análisis de resultados se analiza a la luz de una perspectiva sociocultural cómo la efectividad de los procesos de internacionalización se reflejan en el campo cotidiano de los estudiantes y se plantean alternativas de mejoramiento para incrementar la calidad de vida de los estudiantes.



ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA: LA INTERNACIONALIZACIÓN EN EL CONTEXTO UNILERO

Hablar de internacionalización de la educación superior en América Latina implica pensarla no solo como un proceso de apertura académica, sino como un terreno de disputa política, social y cultural. Como plantean Didou y Jesús², la internacionalización busca fortalecer lazos de cooperación y visibili-

2 Sylvie Didou, *La internacionalización de la educación superior en América Latina: transi-*

dad internacional, pero también enfrenta limitaciones estructurales que reproducen desigualdades históricas en la región. Las Conferencias Regionales sobre Educación Superior (CRES), realizadas en Cartagena (2008) y Córdoba (2018), insistieron en que la educación debía mantenerse como un bien público y en que la internacionalización debía consolidarse desde proyectos solidarios de integración.

La UNILA se inscribe en este marco como un experimento singular. Nació del programa REUNI (Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais), con el propósito de democratizar el acceso al conocimiento y descentralizar los polos académicos en Brasil, y así reducir las desigualdades regionales, llevando centros de conocimiento en ciudades del interior que tuvieran impacto a nivel nacional y fronterizo. Su ubicación en la tríplice frontera simboliza la apuesta por un proyecto educativo que combine interiorización, cooperación internacional e innovación curricular³. Además de reducir la desigualdad, la interiorización también puede impulsar el desarrollo local y las economías de las áreas rurales. La ley de su creación⁴ explicitó que su misión era articular un espacio latinoamericano de formación, reuniendo 50% de estudiantes brasileños y 50% de otros países.

En teoría, este modelo debería garantizar un diálogo intercultural, pero en la práctica, como muestran Pozzo y Fagundes y Sánchez⁵, la experiencia de

tar de lo exógeno a lo endógeno (México: UDUAL, 2017); S. Jesús, “Dilemas en torno a la internacionalización de la educación superior,” *Revista Educación Superior y Sociedad* (ESS) 21, no. 21 (2019): 119–145.

3 M. Lima, org., *Unilab 10 anos: gênese, desafios e conquistas* (Blumenau, SC: Edifurb, 2021).79-84.

4 Brasil. 2010. Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010. Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil –PNAES. Diário Oficial da União, Brasília.

5 A. Pozzo, *A vida em comum em sociedades multiculturais: análise das relações sociais e*



los estudiantes extranjeros está atravesada por barreras lingüísticas, discriminación y precariedades materiales que impactan su vida académica. Las políticas de asistencia estudiantil (PNAES), que incluyen subsidios de vivienda, alimentación, transporte y programas de apoyo pedagógico y psicológico, fueron diseñadas para mitigar estas desigualdades. Sin embargo, los recortes presupuestarios recurrentes en las universidades federales desde 2019 han debilitado su alcance⁶, dejando a muchos estudiantes en una situación de vulnerabilidad que no coincide con el ideal integrador del proyecto.

Lo que surge, entonces, es una tensión entre lo normativo y lo vivido. Si bien la UNILA simboliza una universidad latinoamericana que apuesta por el intercambio cultural y la integración, las condiciones cotidianas revelan un desfase entre discurso y realidad. La internacionalización no se agota en la movilidad académica ni en la retórica institucional, sino que debe pensarse a la luz de las prácticas concretas que los estudiantes ponen en marcha para sobrevivir, resistir y reinventar su presencia en Foz de Iguazú.

No solo hablamos de la UNILA como una institución con actividades de carácter internacional, sino que ella en sí, es un espacio internacional y latinoamericano. Sin embargo, los desafíos de este proyecto son tan grandes como sus objetivos, si bien, el diálogo intercultural desempeña un papel fundamental en el proyecto pedagógico, ya que reconoce que alcanzar la integración en Améri-



da adaptação dos alunos estrangeiros da UNILA em Foz do Iguaçu-PR (Dissertação de mestrado, UNIOESTE, 2016); Luã Fagundes, Rosa Zdradk y Alexis Sánchez, "A relevância dos auxílios estudantis no processo de permanência de alunos estrangeiros na UNILA" (2019).

6 L. Zembrzusi, "A crise do sistema de educação superior no Brasil e os impactos nas políticas de internacionalização," *Anais do Congresso de Educação Superior no Brasil* (São Paulo, 2021).

ca Latina implica apreciar las diferencias culturales⁷. Ahora bien, el reto está en profundizar en la comprensión de estas diversidades culturales, que pueden ser clave para identificar aspectos en común cruciales en la construcción de colaboraciones en investigaciones que aborden desafíos comunes, desde cuestiones sociales hasta científicas y tecnológicas. Para abordar estas dificultades dentro de las producciones académicas, es necesario trabajar para ofrecer las condiciones necesarias para que cada estudiante pueda enfocarse en el encuentro y producción de conocimiento. Es importante visualizar la adaptación de la vida académica en paralelo con la adaptación de la vida fuera de la universidad pues una depende completamente de la otra.



Existen muchos aspectos a pensar cuando hablamos de lo que significa recibir estudiantes de diversos orígenes y condiciones sociales a participar de un proyecto institucional, a la final en su mayoría, estos estudiantes son jóvenes que muchas veces salen de vivir en sus casas para salir a vivir en un país completamente diferente con barreras lingüísticas evidentes, sin experiencia o capacidad financiera para solventar los gastos básicos.

Las políticas en el ámbito cultural, afectivo, la lengua y los aspectos culturales juegan un papel significativo en la adaptación, así como el dominio del idioma local es esencial para la comunicación y el éxito académico. Además, la comprensión y aprecio de la cultura local ayudan a los estudiantes a integrarse en la sociedad anfitriona y a sentirse más cómodos en su entorno⁸. Sin embar-

7 UNILA, *Projeto Pedagógico Institucional (PDI)* (Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração LatinoAmericana, 2009).

8 A. Pozzoi, *A vida em comum em sociedades multiculturais: análise das relações sociais e da adaptação dos alunos estrangeiros da UNILA em Foz do Iguaçu-PR* (Dissertação de mestrado, UNIOESTE, 2016).

go, también existen dificultades en el proceso. En el aspecto social y afectivo, los estudiantes internacionales pueden enfrentar prejuicios y discriminación debido a su origen cultural o nacional, generando estados de estrés que aumentan con la ausencia de la familia y el sentimiento de soledad, estos factores pueden dar lugar a dificultades emocionales y psicológicas que afectan desde el desempeño académico como la vida general de los estudiantes⁹.

Las políticas de asistencia estudiantil de la UNILA se enmarcan en las directrices de las Políticas Nacionales de Asistencia Estudiantil (PNAES), establecidas por el Decreto N.º 7.234 de 2010, que buscan democratizar el acceso y garantizar la permanencia en la educación superior pública federal. Sus objetivos centrales son reducir las desigualdades sociales y regionales, prevenir la deserción y promover la inclusión social mediante la educación. La Pró-Rectoría de Asuntos Estudiantiles (PRAE) es la entidad responsable de implementar estas políticas, organizadas en torno a tres ejes: asistencia material, promoción de la salud y calidad de vida, y apoyo académico y psicológico. Estos ejes no solo atienden las necesidades básicas, sino que también acompañan a los estudiantes en su trayectoria académica y personal. Dentro de este marco se desarrollan programas de carácter universal, que buscan garantizar la integración y el bienestar de toda la comunidad universitaria. Entre ellos destacan el Programa de Acompañamiento Pedagógico, que ofrece monitorías académicas y apoyo para la participación en eventos de formación; el Programa de Deporte, Recreación y Cultura, que fomenta la integración y el uso de espacios colectivos como cocinas, guarderías y gimnasios; y el Programa de Atención en



9 Luã Fagundes, Rosa Zdradk y Alexis Sánchez, “A relevância dos auxílios estudantis no processo de permanência de alunos estrangeiros na UNILA” (2019).



Salud, que combina servicios preventivos con acciones de educación en temas de alimentación, sexualidad, salud mental y cuidado físico. También sobresale el Programa de Apoyo Psicoeducacional, que ofrece atención psicológica y promueve actividades de enfrentamiento a discriminaciones como el racismo, el sexismo o la homofobia. A esto se suman iniciativas específicas para estudiantes extranjeros, como cursos de portugués y español, así como orientación académica, que buscan reducir las barreras lingüísticas y culturales que dificultan la inserción en la vida universitaria. Paralelamente, la UNILA dispone de un sistema de auxilios socioeconómicos que constituye la base material de la política de asistencia. Estos apoyos incluyen subsidios de alimentación, vivienda, transporte, guardería, instalación inicial y dignidad menstrual, además de la oferta de alojamiento estudiantil temporal. También se contemplan becas de investigación y extensión que, bajo ciertos criterios, pueden acumularse con los subsidios. Sin embargo, estos beneficios están sujetos a condiciones estrictas de permanencia, como mantener una matrícula mínima de cuatro disciplinas, una aprobación superior al 67% y una frecuencia mayor al 75%, lo que refleja la preocupación de la institución por vincular el apoyo económico con el compromiso académico. Aun así, las cifras muestran que los auxilios no siempre cubren los gastos reales de los estudiantes, debido al elevado costo de vida en la ciudad, lo que los obliga a buscar estrategias de subsistencia alternativas.

VIDA ESTUDIANTIL: DESAFÍOS SOCIOECONÓMICOS Y LABORALES EN LA VIDA ESTUDIANTIL

Para el año 2019, se llevó a cabo un estudio en la universidad con una muestra de 266 estudiantes extranjeros para evaluar el impacto de la asisten-

cia estudiantil en sus vidas académicas y su capacidad de subsistencia en la UNILA. Los resultados del estudio destacan la significativa dependencia de estos estudiantes de los programas de asistencia de la institución. El 68% de los encuestados indicó que sus únicas fuentes de ingresos eran los auxilios proporcionados por la universidad, mientras que el 32% restante recibía apoyo financiero de sus familias. Como era de esperarse, todos los participantes afirmaron que no podrían sobrevivir sin estos auxilios¹⁰. Aunque el objetivo principal del estudio era identificar factores que influyen en las tasas de deserción de estudiantes extranjeros en la UNILA, sus hallazgos subrayan la responsabilidad de la universidad en el bienestar de estos jóvenes. Con respecto a la adaptación de los estudiantes extranjeros de la UNILA, esta temática ya ha estado en el ojo investigativo de algunos académicos como Eloiza Pozzo estudiante de la UNIOESTE quien en su trabajo de maestrado “A Vida em Comum em Sociedades Multiculturais: análise das relações sociais e da adaptação dos alunos estrangeiros da UNILA em Foz de Iguazú-PR”, publicada en el año 2016, registró que hasta el año 2015 el 55% de los estudiantes se mantenía en Brasil gracias a los auxilios que ofrecía el programa de asistencia estudiantil, 9,7% recibía ayuda de la familia, 5% recibía ayuda de su país de origen, 1,7% trabajaban y 26,5% señaló más de dos opciones. Es decir, que su renta mensual provenía de más de dos fuentes.

Es evidente que los niveles de vulnerabilidad y estado socioeconómico de los estudiantes han cambiado, al igual que sus fuentes de ingresos, creando nuevos retos y desafíos en los procesos de adaptación. Siendo fundamental discutir cómo los estudiantes extranjeros sobreviven financieramente en la



10 Fagundes, Zdradk y Sánchez, “A relevância dos auxílios estudantis...”, 8.



ciudad y cómo logran articular estos procesos con la carga académica de la universidad. No obstante, las políticas estudiantiles se ven afectadas con los cambios y modificaciones que han tenido lugar en el contexto del capital, el mercado de trabajo y la actuación del Estado¹¹. En este caso, el presupuesto general de la universidad fue disminuyendo periódicamente tras los múltiples ataques externos, políticos y legislativos que sufrieron las universidades, como la reducción de presupuestos que anunció el MEC en abril de 2019. Esta situación dejó a la comunidad estudiantil en una posición de inestabilidad y vulnerabilidad, situación que fue intensificada por las crisis de la pandemia, ya que nuevamente la institución sufrió recortes directos como la reducción de presupuesto por parte de la PLOA –Projeto de Lei Orçamentária Anual– en 2021, continuando con los bloqueos del 2022 a todo el sistema de instituciones federales de educación superior. Estas dificultades económicas han debilitado las políticas de respaldo estudiantil, diseñadas para garantizar que los jóvenes puedan continuar su educación superior en condiciones favorables y para mitigar las disparidades sociales y regionales que afectan su permanencia y éxito académico.

Las políticas de asistencia estudiantil han alterado significativamente su sustento financiero, lo que ha planteado nuevos desafíos en el proceso de adaptación y supervivencia en la ciudad. Estos desafíos incluyen la búsqueda de empleo, la gestión del idioma y la adaptación a una nueva realidad económica, lo que hace que su experiencia sea diferente y, en muchos casos, más complicada que la de los estudiantes locales. Si bien es común que los estudiantes

11 J. Zaffalon, “Políticas de assistência e permanência estudantil no Ensino Superior Brasileiro,” *EFDeportes.com, Revista Digital* (Buenos Aires, 2012).

universitarios trabajen, los extranjeros enfrentan este proceso de manera diferente, especialmente debido a barreras lingüísticas y culturales que hacen que sea mucho más complicado.

Según la “*Guia de Investimentos*”¹² del 2021, publicada por la Secretaría Municipal de Turismo de Foz de Iguazú, señala que el turismo desempeña un papel central en la economía del municipio, generando empleos y rentas con un aumento anual promedio del 4.3%, incluso en momentos de crisis económicas experimentadas en años recientes. Esta resiliencia demostró la estabilidad y dinamismo de este sector, sumado a la demanda de mano de obra proveniente de Itaipú y las obras civiles que surgieron tras su inauguración, como el Parque Tecnológico Itaipú, centros comunitarios, museos y terminales de autobuses, estos se convirtieron en las principales fuentes de ingreso, especialmente para la población migrante racializada.

Sobre lo anterior la Clasificación Brasileña de Ocupaciones (CBO)¹³ ha analizado que durante el 2020-2021 se puede observar que el aumento en las ocupaciones entre los inmigrantes ocurrió de manera muy dispar entre diferentes categorías ocupacionales. El crecimiento en términos absolutos, que



-
- 12 Secretaria Municipal de Turismo de Foz do Iguaçu, *Guia de Investimentos* (Foz do Iguaçu: Prefeitura Municipal, 2021).
- 13 “Quando se examinam os anos extremos do período analisado, (2020-2021) nota se que o aumento das ocupações entre imigrantes ocorreu de forma bastante diferenciada entre grupos ocupacionais O crescimento em números absolutos de cerca de três vezes em termos de ocupações se distribuiu muito mais intensamente justamente nos grupos ocupacionais de menores rendimentos, como os casos dos Trabalhadores dos serviços, vendedores do comércio em lojas e mercados (426%), Trabalhadores agropecuários, florestais, da caça e pesca (697%), e, sobretudo, dos Trabalhadores da produção de bens e serviços industriais”.

llegó a ser cerca de tres veces mayor en ocupaciones, se distribuyó de manera mucho más marcada en los grupos ocupacionales con ingresos más bajos.

Pese al contexto general, los estudiantes extranjeros de la UNILA que se encuentran trabajando, demuestran sus contribuciones al mercado laboral tanto en ámbitos formales como informales. En el ámbito informal, los estudiantes han generado sus propios espacios de comercio a través de múltiples formas de organización que resultan en iniciativas para espacios culturales, algunas con apoyo y financiamiento municipal y otras de manera autónoma que desencadenan en proyectos de extensión.

Un ejemplo es el espacio conocido como la *Feirinha Agroecológica da UNILA*, que se celebra semanalmente en el Campus Jardim Universitario. Este es un espacio de gran importancia dentro de la cotidianidad de la comunidad estudiantil, ya que permite que las personas que tienen productos, alimentos, artes, artesanías y servicios puedan ofrecerlos. Es un espacio que nace desde el 2015 a partir de la interacción entre la comunidad estudiantil y campesina local, con el objetivo de promover una economía solidaria. Esta iniciativa nace de la necesidad de tener un lugar de intercambio, convivencia, cultura, educación popular y comunitaria sobre la reforma agraria y la soberanía alimentaria. Así mismo, los estudiantes no solo se dedican a la oferta de servicios autogestionados, también se emplean en empresas locales del sector hotelero, en fábricas de la ciudad, atención al cliente y similares dando prioridad a trabajos de jornada nocturna y fines de semana. La presencia de estudiantes trabajadores extranjeros en el mercado laboral no solo amplía la diversidad y la experiencia disponible en la ciudad, sino que también muchos de estos estudiantes, con habilidades y capacidades sobresalientes, son empleados en posiciones subcalificadas o incluso en trabajos ocasionales, donde sus habilidades a menudo



no son remuneradas adecuadamente. Esta dinámica no solo refleja una explotación económica injusta, sino que también subraya la necesidad de abordar la equidad laboral y las oportunidades justas en el entorno laboral de la ciudad.

“uno se enfrenta todo el tiempo con la xenofobia, a que lo consideren a un trabajador de segunda como un trabajador más tonto como un trabajador menos capacitado como una persona que ejemplo, cómo varios todavía tenemos algunos problemas pronunciando algunas palabras o comunicándonos, entonces piensan que uno es Tonto por ese tipo de cuestiones. El irrespeto, el considerar que Brasileiro es mucho más capacitado más inteligente para cualquier tipo de trabajo”.

Como podemos ver en este testimonio, pese a recibir auxilios económicos, la mayoría de los estudiantes debe insertarse en el mercado laboral para sobrevivir. Lo hacen en condiciones de informalidad, subempleo y discriminación. Relatos de xenofobia, precarización y sobreexplotación no son aislados, sino parte de una experiencia compartida donde, por no dominar plenamente el idioma o por portar identidades racializadas, se los considera “trabajadores de segunda”¹⁴. Al mismo tiempo, esas experiencias de exclusión dan lugar a respuestas colectivas: proyectos de economía solidaria, espacios culturales y movimientos estudiantiles autónomos que generan alternativas de subsistencia y también de resistencia política.

Al llegar a la ciudad como extranjeros si bien todos tienen una historia personal y particular, el contexto en el que se recibe a estos nuevos estudiantes también es variado y está en constante cambio. Al llegar, la historia personal



14 M.L. Guizardi y P. Mardones, “Las configuraciones locales de odio. Discursos antimigratorios y prácticas xenofóbicas en Foz de Iguazú, Brasil,” *Estudios Fronterizos* 21 (2020): e045. <https://doi.org/10.21670/ref.2003045>.



se conecta y relaciona con las vivencias con las que vas conectando en este proceso. Existe una apropiación de la historia del espacio, sumando con tu experiencia e ideas a un trabajo de muchos años y por ende de muchas otras personas. Particularmente durante el 2018, al llegar a la UNILA el ambiente de recibimiento fue cálido y contundente por parte de la comunidad estudiantil, quienes desde el año anterior se encontraban luchando por la permanencia estudiantil y de la institución debido a la enmienda que fue presentada por un diputado para transformar a la UNILA en un campus de la UFOPR Universidad Federal Del Oeste De Paraná, proceso que generó la campaña UNILA RESISTE¹⁵ que fue integrada por las tres categorías (estudiantes, profesores y técnicos) y apoyada por diversas instituciones, entidades y organizaciones. Para el mismo año, en agosto, fue ocupado un predio del Jardín universitario donde se instalaría el Espacio Autónomo Estudiantil, el cual para ese momento ya estaba siendo usado como el “Cantinho del Sabor”, un espacio de comercio estudiantil.

El cansancio y la lucha del movimiento estudiantil se podían percibir durante los diversos discursos de recibimiento por parte de colectivas y otras agrupaciones juveniles organizadas dentro de la universidad. Esta tensión y preocupación por el estado de permanencia de la comunidad estudiantil fue foco de discusión y movilización durante los primeros dos años de lo que llamaría mi primera fase de observación participante. Durante ese tiempo existió un calendario político cultural extenso, que llegó a materializarse en actos de movilización y asambleas generales que alimentaron no solo la construcción de redes de apoyo, sino además el poder tener una articulación político-cultu-

15 Noticia; Mobilização em defesa da UNILA reúne comunidade em Foz do Iguaçu. Disponible en <https://www.requiao filho.com.br/post/2017/08/18/mobiliza%C3%A7%C3%A3o-em-defesa-da-UNILA-re%C3%BAne-comunidade-em-foz-do-igua%C3%A7u>

ral frente a problemáticas que afectaban la comunidad. Por ejemplo, la situación de los empleados subcontratados en la universidad que pasaban por despidos y los retrasos en el pago de sus salarios, o cuando se plantearon recortes en el sector de CAPES, que proporciona becas para investigaciones científicas, con el objetivo evidente de privatizar estos sectores y ponerlos al servicio de grandes corporaciones.

Como estudiantes nos preocupamos por buscar soluciones prácticas y lo más amplias posibles, considerando nuestros recursos, para poder cuidar y suplir nuestras necesidades. Siendo evidente que no era una opción quedarse quieto y resguardado, desde espacios autónomos, “espacios construidos por personas que en momentos de crisis tienen la necesidad de unirse en pro de un ideal comunitario”¹⁶, los estudiantes de UNILA, algunos unidos por regiones y otros por afinidad política, unificaron la fuerza de varias colectivas en la lucha por saciar el hambre. Como acción directa organizaron dos panelas comunitarias, la primera el día 30 de agosto y la segunda el 22 de noviembre. Estos eventos específicos, que surgieron de este movimiento autónomo, consiguieron servir cerca de 60 platos de comida en cada uno de ellos. Este movimiento fue incentivado por muchos de los estudiantes nuevos que llegaron en ese semestre y que se encontraban completamente perdidos y sin apoyo para solventar sus gastos.

Este movimiento en particular es de rescatar pues los estudiantes optaron por traer a este contexto brasileiro una práctica tradicional de los pueblos andinos, que es preparar comidas, tradicionalmente sopas debido a que es un alimento que rinde para muchas más personas, y se sirve previo a un encuen-



16 Fanzine de 10 anos da Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa” A Casa da Lagartixa Preta foi um centro social anarquista em Santo André (SP, Brasil), inaugurado em 2004, que encerrou atividades em Janeiro de 2020.

tro o manifestación, el lugar de la preparación es adaptable pues se realiza en fogueras y en medio del espacio okupado¹⁷. Este tipo de movimientos son una muestra del tipo de integración latinoamericana que acontece dentro de la UNILA, combinando las prácticas de resistencia y lucha en un movimiento con carácter intercultural.

El trabajo etnográfico permitió ver que la verdadera integración no se produce en las declaraciones institucionales, sino en los espacios cotidianos donde los estudiantes se apoyan mutuamente. Como señala Michel de Certeau, son las tácticas del día a día las que revelan cómo los sujetos reconfiguran los espacios impuestos por estructuras de poder¹⁸. En este caso, las ferias agroecológicas, los comedores autogestionados y las redes solidarias entre estudiantes extranjeros constituyen esas tácticas colectivas que transforman la vulnerabilidad en creatividad. Estas iniciativas, sin embargo, no deberían quedar limitadas a la autogestión precaria: podrían consolidarse mediante un modelo de cooperación con la comunidad local, en el que asociaciones de productores, colectivos barriales y organizaciones sociales se articulen con los estudiantes para garantizar alimentación accesible, intercambios culturales y campañas de integración social. De esta forma, lo que hoy son tácticas de supervivencia podrían convertirse en estrategias sostenibles de integración, capaces de enfrentar la xenofobia y de visibilizar el aporte cultural y económico de los estudiantes en Foz de Iguazú.



-
- 17 Okupa: sustantivo y adjetivo de uso coloquial y pertenece al lenguaje propio de ciertos movimientos sociales. Definido como miembro de un colectivo radical que propugna la ocupación de viviendas o locales vacíos, su uso se extiende también a adjetivos como “movimiento okupa” o verbos como “okupar”.
- 18 Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano – artes de fazer* (Petrópolis: Vozes, 1994).

Las conclusiones a las que se arriba no son cerradas, sino más bien reflexiones abiertas. Primero, que la internacionalización no puede medirse solo en términos de movilidad o de prestigio institucional, sino en las condiciones reales de permanencia que se ofrecen a los estudiantes. La vivienda digna, la seguridad alimentaria y el acceso equitativo al mercado laboral son parte de esa internacionalización material que, de no cumplirse, convierte el proyecto en una experiencia de desigualdad. Segundo, que la integración latinoamericana soñada en la UNILA se juega en lo concreto: en las ollas comunes, en las redes de apoyo, en las luchas estudiantiles que hacen posible sostener una vida académica.

Ser estudiante extranjero en la UNILA no es solo una experiencia académica, es un acto político. Significa desafiar estructuras de precariedad, denunciar las desigualdades y, al mismo tiempo, apostar por la construcción de un espacio colectivo que encarne la utopía latinoamericana. En este sentido, las prácticas cotidianas de los estudiantes no solo garantizan su supervivencia, sino que también sostienen, desde abajo, el espíritu integrador que la universidad dice representar.

La creatividad estudiantil emergió como una estrategia central frente a las precariedades materiales que enfrentan los extranjeros en la UNILA. En ausencia de políticas institucionales que garantizaran plenamente el acceso a vivienda o alimentación, los propios estudiantes articularon iniciativas de auto gestión como ferias agroecológicas, panelas comunitarias y comedores alternativos. Estos espacios no solo respondieron a la urgencia de suplir necesidades básicas, sino que también se convirtieron en escenarios de encuentro intercultural, donde las prácticas tradicionales de distintos países latinoamericanos se resignificaron en clave colectiva. Así, la reproducción de costum-



bres como la preparación de sopas comunitarias de raíz andina o la venta de productos campesinos locales trascendió lo económico, pues fortaleció redes de solidaridad y resistencia. Tales acciones evidencian que la integración latinoamericana, más que un proyecto discursivo de la universidad, se materializa en prácticas creativas de supervivencia y cooperación, que revelan la capacidad de los estudiantes de transformar la adversidad en un recurso político y cultural. Desde una mirada antropológica, estas prácticas muestran que la integración latinoamericana se construye no solo a través de políticas formales, sino también en la capacidad de los estudiantes de apropiarse creativamente de su experiencia migratoria y transformarla en proyectos comunitarios que fortalecen el tejido social universitario.



BIBLIOGRAFÍA

- Brasil. 2010. Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010. Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES. *Diário Oficial da União*, Brasília.
- CBO – Classificação Brasileira de Ocupações. 2021. Dados sobre ocupações de imigrantes no Brasil. Ministério do Trabalho e Emprego, Brasília.
- Certeau, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano – artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- Didou, Sylvie. 2017. *La internacionalización de la educación superior en América Latina: transitar de lo exógeno a lo endógeno*. México: UDUAL.
- Fagundes, Luã., Sánchez, Alexis, y Zdradk, Rosa. 2019. “A relevância dos auxílios estudantis no processo de permanência de alunos estrangeiros na UNILA.” <https://dspace.unila.edu.br/server/api/core/bitstreams/c3b0b163-cab2-4e08-84d5-8c93f353774b/content>
- Guizardi, Menara, y Mardones, Pablo. 2020. “Las configuraciones locales de odio. Discursos antimigratorios y prácticas xenofóbicas en Foz de Iguazú, Brasil.” *Estudios Fronterizos*, vol 21. <https://doi.org/10.21670/ref.2003045>
- Leonardi, Fabricio Gobetti; Rosa, Anderson da Silva; Andreazza, Rosemarie. 2024. *O Plano Nacional de Assistência Estudantil (PNAES) do ensino superior público federal: disputas políticas e efeitos sócio-históricos*. Campinas, SP: Revista Internacional de Educação Superior. <https://doi.org/10.20396/riesup.v11i00.8674402>
- Lima, Manolita Correia, Gisele Ricobom, Danilo Martins Torini, Claudia Cristiane dos Santos Silva, Nadia Xavier, Ivor Prolo, y Rosana Rodrigues Pegas Godoy. 2022. “*Estudantes internacionais acolhidos pela UNILA: quem são e o que esperam da experiência de estudo?*” Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) y Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). <https://publicacoes.riqual.org/wp-content/uploads/2022/04/Forges-5-103.pdf>



- Lima, Manolita. Prolo, Ivor. Rodrigues, Solange. Leal, Fernanda. 2021. *Unilab 10 anos: gênese, desafios e conquistas*. Blumenau, SC: Edifurb. Consultado en julio 2023. <https://www.researchgate.net/publication/356905645>.
- Pozzo, Eloiza. 2016. A vida em comum em sociedades multiculturais: análise das relações sociais e da adaptação dos alunos estrangeiros da UNILA em Foz do Iguaçu– PR. Dissertação de mestrado, UNIOESTE.
- Sebastian, Jesús. 2019. “Dilemas en torno a la internacionalización de la educación superior.” *Revista Educación Superior y Sociedad (ESS)* 21, núm. 21: 119–145. <https://ess.iesalc.unesco.org/index.php/ess3/article/view/30>
- Secretaria Municipal de Turismo de Foz do Iguaçu. 2021. Guia de Investimentos. Foz do Iguaçu: Prefeitura Municipal.
- UNILA. 2009. Projeto Pedagógico Institucional (PDI). Universidade Federal da Integração Latino-Americana.
- Zembrzusi, Letícia Janaina Possa. 2021. *A adaptação dos estudantes universitários estrangeiros no Brasil em face da internacionalização do ensino superior: uma revisão de escopo*. Foz do Iguaçu, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná. https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/5852/5/Leticia_Janaina_Possa_Zembrzusi_2021.pdf





DESARTICULANDO LAS DESIGUALDADES EPISTÉMICAS DE LAS PRÁCTICAS DE LA CIENCIA MODERNA DESDE UN ENFOQUE DESCOLONIAL



GONZÁLEZ BROQUEN, XIMENA

Centro de Estudio de Transformaciones Sociales, Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas (CETS IVIC)

Región Central, estado Miranda, Venezuela

Correo electrónico: xigonz@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5274-5039>

OCHOA CONTRERAS, EISAMAR

Centro de Estudio de Transformaciones Sociales del Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas (CETS IVIC)

Región Central, estado Miranda, Venezuela

Correo electrónico: eisamar.ochoa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2575-282X>

Fecha de envío: 29-04-2024 / Fecha de aceptación: 11-08-2025.

Resumen

El texto analiza las desigualdades epistémicas de la ciencia moderna desde un enfoque descolonial, destacando cómo el eurocentrismo ha impuesto una jerarquía racial y geopolítica en la producción de conocimiento. Critica la supuesta neutralidad de la ciencia, revelando su rol en la reproducción del colonialismo y el capitalismo. Propone alternativas como la *geopolítica del conocimiento*, la *corpo-política* y metodologías participativas (investigación-acción, sistematización de experiencias) para construir saberes situados y emancipadores desde América Latina.

PALABRAS CLAVE: Ciencia descolonial, colonialidad, epistemicidio, metodologías participativas

DÉMANTELER LES INÉGALITÉS ÉPISTÉMIQUES DES PRATIQUES DE LA SCIENCE MODERNE DEPUIS UNE APPROCHE DÉCOLONIALE

Résumé

Le texte analyse les inégalités épistémiques de la science moderne depuis une approche décoloniale, soulignant comment l'eurocentrisme a imposé une hiérarchie raciale et géopolitique dans la production du savoir. Il critique la neutralité supposée de la science, révélant son rôle dans la reproduction du colonialisme et du capitalisme. Des alternatives comme la *géopolitique du savoir*, la *corpo-politique* et des méthodologies participatives (recherche-action, systématisation d'expériences) sont proposées pour construire des connaissances situées et **émancipatrices** depuis l'Amérique latine.

MOTS-CLÉS: Science décoloniale, colonialité, épistemicide, méthodologies participatives



DESARTICULANDO AS DESIGUALDADES EPISTÊMICAS DAS PRÁTICAS DA CIÊNCIA MODERNA A PARTIR DE UMA ABORDAGEM DESCOLONIAL

Resumo

O texto analisa as desigualdades epistêmicas da ciência moderna a partir de uma abordagem decolonial, destacando como o eurocentrismo impôs uma hierarquia racial e geopolítica na produção de conhecimento. Critica a suposta neutralidade da ciência, revelando seu papel na reprodução do colonialismo e do capitalismo. Propõe alternativas como a geopolítica do conhecimento, a corpopolítica e metodologias participativas (investigação-ação, sistematização de experiências) para construir saberes situados e emancipatórios a partir da América Latina.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência decolonial, colonialidade, epistemicídio, metodologias participativas

DISMANTLING THE EPISTEMIC INEQUALITIES OF MODERN SCIENCE PRACTICES FROM A DECOLONIAL APPROACH

Abstract

The text examines the epistemic inequalities of modern science from a decolonial perspective, highlighting how Eurocentrism has imposed a racial and geopolitical hierarchy in knowledge production. It critiques the supposed neutrality of science, exposing its role in perpetuating colonialism and capitalism. Alternatives such as geopolitics of knowledge, body-politics, and participatory methodologies (action-research, experience systematization) are proposed to build situated and emancipatory knowledge from Latin America.

KEY-WORDS: Decolonial science, coloniality, epistemicide, participatory methodologies



1. LA PERSPECTIVA DESCOLONIAL LATINOAMERICANA: LA COLONIALIDAD COMO ADN DE LA MODERNIDAD

Esta crítica explica y cuestiona las formas de explotación y dominación del mundo colonial moderno, pasando por la revisión de las ideas de modernidad, progreso y desarrollo. La consiguiente reflexión epistemológica sobre el eurocentrismo y sobre los principios que sustentan el actual sistema dominante de producción de conocimiento interroga así quién produce, legitima y se beneficia del saber, al tiempo que explora alternativas posibles.

A partir de la comprensión de las desvalorizaciones y/o los silenciamientos de los saberes y tradiciones de las poblaciones colonizadas, así como de su reconocimiento, esta crítica se esforzará por pensar la descolonización del ser, del saber y del poder.

La tesis central de esta corriente es la siguiente: aunque el colonialismo como sistema administrativo de dominación ha sido abolido en casi todo el mundo, las formas de dominación y explotación basadas en una división racista persisten, tanto en las antiguas colonias como en los centros imperiales, como estructura general para la organización de las relaciones sociales, económicas, culturales, subjetivas, etc. (Aníbal Quijano, 1993:167-188). Los procesos independentistas rearticulaban esta estructura de poder bajo nuevas bases institucionales, lo que los autores de esta corriente denominan “colonialidad” - concepto diferenciado pero vinculado al colonialismo (Quijano 2000, 236).



Esta permanencia de las estructuras coloniales, más allá de la desaparición de las administraciones coloniales, se manifiesta en su ocultamiento como estatuto jurídico: la colonialidad se naturaliza. Como señala Rita Segato (2011), desaparece como legalidad pero perdura como “ADNW, como forma de vida. No como código, sino como base de toda relación.

Los autores de esta corriente analizan el elemento estructurante de la colonialidad: el reparto del mundo basado en un sistema de clasificación racista instaurado durante la colonización de América (Quijano 1993, 167-188). Quijano, inspirándose en los marxismos negros del Caribe, desarrolla la idea de que el colonialismo estableció una jerarquía universal que asociaba diferencias culturales con desigualdades biológicas. Su eje es el concepto de raza, que divide el mundo entre superiores e inferiores - entre la “zona del ser” y la “zona del no ser” [Fanon, 2010 (1952)].

Así, la raza se analiza como base de la clasificación social universal, constituyendo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Mediante la jerarquización racial de la población y su vinculación con la mercantilización racista del trabajo (Quijano, 2014: 98-106), la raza se plantea como la línea divisoria transversal que atraviesa todas las relaciones de opresión que configura, sean de clase, sexo y/o género. Esta lógica se materializa en distintos ámbitos: en el control del trabajo y los recursos, adopta la forma de empresa capitalista; en el control del sexo, la familia burguesa; en el control de la autoridad, el Estado-nación; en el control de la subjetividad, el eurocentrismo (Quijano 2000, 214).



2. EL EUROCENTRISMO COMO RACISMO EPISTEMOLÓGICO: EXTRACTIVISMO COGNITIVO Y EPISTEMICIDIO PROPIO DE LA CIENCIA MODERNA

Los cuatro grandes genocidios/ epistemicidios

La perspectiva descolonial revela cómo se estableció una jerarquización radical del conocimiento en el sistema-mundo moderno/colonial. Esta división epistemológica, analizada por Aníbal Quijano (2000), separó tajantemente los saberes considerados universalmente válidos –propios de lo que Frantz Fanon conceptualizó como la “zona del ser”– de aquellos conocimientos locales y ancestrales relegados a la “zona del no ser”. Tal como lo desarrolla Quijano, fue precisamente a partir del patrón colonial racista de poder que la Europa colonial concentró progresivamente todas las formas de control sobre la subjetividad, la cultura y especialmente la producción de conocimiento, en un verdadero proceso de “colonización de las perspectivas cognitivas” (Quijano 2000, 210). Como lo ha demostrado Ramón Grosfoguel (2013), esta estructura se consolidó mediante cuatro grandes genocidios/epistemicidios ocurridos durante el largo siglo XVI, cada uno con características particulares pero articulados sistémicamente.

El primer proceso de genocidio/epistemicidio se inició con la conquista de Andalucía y la toma de Granada el 4 de enero de 1492. Este momento marcó el comienzo de un proceso meticuloso de limpieza étnica, conversión forzada y destrucción sistemática de los saberes de las poblaciones árabes musulmanas y judías que habían habitado la península ibérica desde el siglo VIII d.C. No solo se trató de un genocidio físico, sino especialmente de un epistemicidio:



la quema de bibliotecas como la de Córdoba (que albergaba cerca de 400 000 volúmenes) y la prohibición de prácticas culturales y modos de vida heredados del islam y el judaísmo. Aquí se sedimentó el discurso de la “pureza de sangre”, que, aunque reconocía teóricamente la humanidad de estos grupos, establecía las primeras clasificaciones jerárquicas entre seres humanos.

El segundo proceso de genocidio/epistemicidio, el de los pueblos amerindios, coincidió cronológicamente con el primero, con la conquista y colonización del territorio hoy conocido como América a partir de ese mismo año, 1492, momento donde comienza a asumirse que existen distintos grados de humanidad. Durante las primeras cinco décadas del siglo XVI, se desarrolló un intenso debate teológico-jurídico sobre la humanidad o no humanidad de los llamados “indios”. Este debate, que incluyó las famosas Controversias de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, culminó con la conceptualización de los pueblos originarios como raza inferior, asimilada metafóricamente a niños necesitados de tutela. Como señala Quijano (1993), aquí surgió la idea moderna de raza como criterio fundamental de clasificación social.

El tercer epistemicidio/genocidio fue el de los pueblos africanos esclavizados, colonizados y masacrados por la trata de esclavos. Millones murieron durante la captura, el transporte transatlántico y el régimen esclavista. En este caso, la inferioridad asignada fue aún más radical: situados biológicamente por debajo de la línea de lo humano, fueron explícitamente animalizados para justificar su explotación. Este proceso consolidó el racismo biológico que luego sería “científicamente” fundamentado por las teorías raciales del siglo XIX y que se convirtió a partir de ese momento en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno.



Finalmente, el cuarto epistemicidio/genocidio fue el de la caza de brujas en Europa, que comenzó a finales de la época medieval, pero que se intensificó en esos mismos años, es decir, en los siglos XVI y XVII, cuando millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería, porque su autonomía, liderazgo y conocimiento amenazaban la teología cristiana, la autoridad de la iglesia y el poder de la aristocracia, que se encontraban controlados por hombres. Estas mujeres, muchas de ellas parteras, curanderas o líderes comunitarias, poseían conocimientos y autonomía que amenazaban el nuevo orden patriarcal requerido por la acumulación capitalista primitiva. Su persecución representó un epistemicidio de género que complementó los anteriores.

Mecanismos de dominación epistemológica y sus manifestaciones contemporáneas

Estos procesos de exterminio, de destrucción de conocimientos o epistemicidios, que ocurrieron durante el siglo XVI, generaron tres mecanismos interdependientes de dominación epistemológica.

Primero, el extractivismo cognitivo: la expropiación de elementos culturales y cognitivos de las poblaciones colonizadas, que resultaban útiles para el desarrollo capitalista (por ejemplo, técnicas agrícolas o medicinales).

Segundo, el epistemicidio propiamente dicho: la represión sistemática de las formas de producción del conocimiento de estas poblaciones colonizadas, es decir, de sus patrones de producción de conocimiento, de su universo simbólico, de sus patrones de expresión. Y tercero, el endoracismo y la aculturación: la imposición aculturante y obligación de adoptar elementos de la cultura dominante que servían para reproducir la relación colonial (Quijano 2000, 209-210).



Este triple sistema –expropiación/extractivismo, represión/aniquilamiento e imposición/aculturación– permitió al eurocentrismo erigirse como racismo epistemológico de la ciencia moderna, estableciéndose como el único sistema válido de producción de conocimiento “universal”.

Ramón Grosfoguel (2015) ha analizado este proceso a través de dos conceptos fundamentales. Por un lado, el extractivismo cognitivo, mecanismo mediante el cual la ciencia moderna se apropió de saberes de pueblos dominados, destruyendo sus sistemas de conocimiento originales mientras despojaba a estos grupos de sus capacidades epistémicas autónomas. Por otro, el epistemicidio, que Grosfoguel define como la destrucción sistemática de saberes, cosmovisiones y formas de vida asociadas, practicada para imponer la monocultura del pensamiento occidental. Este epistemicidio no fue un efecto colateral, sino una condición necesaria para la expansión del proyecto moderno.

Este proceso estableció una jerarquía global del conocimiento donde las epistemologías no occidentales –incluyendo las producidas por mujeres– fueron catalogadas como “inferiores”. Así se crearon estructuras de poder epistémico con componentes raciales y patriarcales que excluyeron como sujetos válidos de conocimiento a africanos, indígenas, musulmanes, judíos y mujeres (Grosfoguel 2013).

La universidad moderna jugó un papel clave en este proceso al institucionalizar lo que Boaventura de Sousa Santos (2018) denomina “el pensamiento abismal”: esa línea invisible que separa lo considerado “ciencia” de lo relegado al ámbito de las “creencias” o “supersticiones”. Así, se consolidaron estructuras de poder epistémico con componentes raciales y patriarcales donde, como señala Grosfoguel (2013), los conocimientos producidos desde epistemologías indígenas, africanas, islámicas o feminizadas fueron sistemáticamente racializados como inferiores, en un proceso paralelo al que ocurría con los cuerpos que los producían.



La arquitectura filosófica del epistemicidio

En el corazón de este proyecto se encuentra el dualismo cartesiano. Grosfoguel (2013), retomando los análisis de Enrique Dussel sobre Descartes, analiza cómo el *cogito* cartesiano escindió razón y cuerpo, relegando este último a mero objeto de conocimiento. Ontológicamente, solo la razón/sujeto podía producir saber “válido”; epistemológicamente, el conocimiento surgía de un *monólogo interior* abstracto, sin ubicación corporal o espacial (Grosfoguel 2013: 35-37). Esta “universalidad abstracta” encubría dos ficciones: la de un conocimiento ajeno al espacio-tiempo y la un sujeto sin cuerpo, lugar o contenido. El cogito estableció una ontología fracturada donde la razón (*res cogitans*) se constituyó como único ámbito legítimo para producir conocimiento, mientras el cuerpo (*res extensa*) quedaba reducido a objeto pasivo. Esta división fundó una epistemología solipsista donde el conocimiento se concebía como monólogo interior de un sujeto abstracto, deliberadamente desconectado de su ubicación corporal y geopolítica.

Lo que Dussel y Grosfoguel denominan geopolítica cartesiana del conocimiento (Grosfoguel 2008: 202) ocultaba su particularidad: el sujeto europeo blanco masculino que, tras la máscara de neutralidad, imponía su perspectiva como universal.

La crítica decolonial revela así la ciencia moderna como dispositivo de dominación colonial, cuya “ceguera epistémica” sustenta un racismo epistemológico que enmascara sistemáticamente el quién y desde dónde se produce conocimiento (Grosfoguel 2008: 208-210).



Cabe destacar que este extractivismo cognitivo y epistemicida, fundacional en gran parte de la ciencia moderna, se ha consolidado como uno de los *modus operandi* clásicos en las ciencias en general. Para muchos investigadores, marcados por la doxa científica hegemónica, es común extraer conocimientos de pueblos, movimientos sociales y colectivos populares del Sur Global, apropiárselos y construir carreras académicas a partir de ellos. Sin embargo, el objetivo principal no es solo la apropiación, sino también desvirtuar esos saberes, “formatearlos” –por así decirlo– para convertirlos en conocimientos universales desencarnados, privándolos de su fuerza principal: la voluntad emancipadora de transformar el mundo (Grosfoguel 2008).

Persistencia contemporánea del epistemicidio

Estas estructuras se han naturalizado hasta constituir nuestro sentido común, moldeando nuestra mirada como científicos. Hoy, el extractivismo cognitivo sigue siendo práctica habitual: investigadores del Norte Global “formatean” saberes del Sur, despojándolos de su potencial emancipador para convertirlos en conocimientos desencarnados (Grosfoguel 2008).

El sistema de publicaciones arbitradas, estructurado por/para revistas del Norte Global, excluye la mayoría de conocimientos producidos en el Sur mientras mercantiliza y privatiza la ciencia. Este sistema excluye la mayor parte del conocimiento producido en los países del Sur Global, al mismo tiempo que fomenta la mercantilización y privatización de la ciencia.

Así persiste el triple sistema original: expropiación, represión e imposición cultural que sustenta el racismo epistemológico de la ciencia moderna.



3. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA SITUADA

Ahora bien, ¿cómo producir conocimientos desde lógicas ajenas a la modernidad, el extractivismo cognitivo y la aculturación? ¿Cómo desmontar las desigualdades epistémicas inherentes a las políticas y prácticas científicas que este sistema reproduce?

Uno de los pilares del sistema hegemónico moderno de producción de conocimiento es la separación entre sujeto y objeto, base de la supuesta neutralidad científica. Esta distinción, a su vez, otorga al conocimiento su aparente universalidad, presentándolo como válido más allá del tiempo y el espacio.

Sin embargo, como señala Grosfoguel (2008: 210), retomando la crítica de Aimé Césaire (2006), este universalismo abstracto no es más que un particularismo hegemónico disfrazado: un diseño imperial que, al ocultar su localización epistémica, se impone como norma global, revelándose así como autoritario y racista. Frente a esto, Césaire –según Grosfoguel– propone un diálogo crítico horizontal entre pueblos que se interpelen como iguales, en contraste con el monólogo vertical de Occidente. Es precisamente este diálogo el que impulsa la descolonización epistemológica (Grosfoguel 2008: 210), la cual exige cuestionar no solo qué significa conocer, sino también quién conoce, con qué fines, desde qué lugar y bajo qué condiciones.

La epistemología descolonial se enfoca, entonces, en una crítica radical al eurocentrismo, desmantelando los principios que sostienen el sistema dominante de producción de conocimiento como herramienta de dominación. Esto implica interrogar quién produce, legitima y se beneficia del saber, al mismo tiempo que explora alternativas posibles y existentes.



La noción de corpo-política del conocimiento, desarrollada por Fanon y recuperada por Grosfoguel (2011), sostiene que todo discurso emerge desde un lugar específico dentro de las estructuras de poder, es decir, está marcado por la clase, el género, la raza, la geografía, entre otros factores. La geopolítica del conocimiento que propone Grosfoguel no supone un determinismo geográfico, sino el reconocimiento de que todo conocimiento está situado: responde a una posición geopolítica concreta que orienta sus contenidos. Esto contrasta con la visión empirista y positivista de la objetividad científica como neutralidad absoluta. Se trata, en definitiva, de deconstruir el mito del conocimiento universal y desencarnado –producto de la epistemología moderna– para abrir paso a otras formas de pensar su producción.

La corpopolítica del conocimiento, inspirada en Frantz Fanon y desarrollada por Grosfoguel, parte del reconocimiento de que todo saber emerge de cuerpos situados en coordenadas específicas de raza, género, clase y territorio. Contra el “ojo que todo lo ve” de la ciencia moderna, este enfoque afirma que no hay conocimiento desencarnado: pensamos desde heridas históricas, resistencias y memorias corporales.

Desde el feminismo negro, pensadoras como Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw han ampliado este enfoque a través de lo que Collins denomina “epistemología de la supervivencia”. Esta perspectiva, nacida de las experiencias de las mujeres afrodescendientes, rechaza la falsa dicotomía razón/emoción, valora el conocimiento experiencial y concibe la producción de saber como un acto colectivo y situado.

La noción de corpo-política resuena profundamente con los conceptos de lugar de enunciación y perspectiva epistemológica situada. Como fundamenta Patricia Hill Collins (2010, 2017) a través de su epistemología alternativa –que



vincula conocimiento, conciencia y políticas de empoderamiento desde la experiencia vivida de mujeres afroestadounidenses, el conocimiento se construye dialógicamente, no desde una pretendida “objetividad” teórica.

Este enfoque coloca la ética en el centro de la producción de saber, reconociendo que todo conocimiento está cargado de valores y marcado por las múltiples opresiones que experimentamos.

En este marco, Collins reformula el concepto de interseccionalidad propuesto originalmente por Kimberlé Crenshaw (1989). Crenshaw había desarrollado este enfoque durante un caso legal para evidenciar la invisibilidad jurídica de las opresiones múltiples que sufrían las trabajadoras negras de General Motors. Collins lo eleva a una matriz de opresión dentro de una teoría del punto de vista que podemos entender como corpo-política encarnada.

Las propuestas de geopolítica y corpo-política como epistemologías situadas parten del reconocimiento fundamental de quiénes producen conocimiento, desde dónde, cómo, con qué fines y en qué contextos. Revelan así que toda producción de saber es intrínsecamente “interesada”: está impregnada de historia, emociones, pensamientos, senti-pensares, subjetividades y un telos (ya sea una finalidad, utopía o modelo trascendental).

¿Qué implica esto concretamente? Que nuestro pensamiento y producción de conocimiento están inevitablemente mediados por las relaciones de poder y saber que estructuran nuestras vivencias, territorios y condiciones existenciales. Asumir la determinación geopolítica del sujeto de enunciación –es decir, reconocer que todo conocimiento está situado– nos permite integrar nuestras herencias, experiencias y vivencias en la producción de saberes. El resultado no son conocimientos pretendidamente neutros y universales, sino saberes encarnados y transformadores.



4. ELEMENTOS DE PRAXIS EPISTÉMICAS DESCOLONIALES

Como hemos señalado, la concepción moderna de ciencia asume que el conocimiento científico es neutral y objetivo, lo que le impide cuestionar los valores naturalizados en la sociedad. Esta supuesta neutralidad convierte al conocimiento científico en un instrumento de reproducción del orden social vigente, presentándolo como la única formación social posible y objetiva (Bautista 2018, Hinkelammert 1984). Así, la ciencia moderna opera como un mecanismo legitimador del sistema social, lo que exige que cualquier proyecto de transformación incluya necesariamente una crítica a sus fundamentos epistemológicos.

En un contexto de constante cambio histórico, el surgimiento de nuevas contradicciones demanda una reflexión epistemológica que permita generar categorías adecuadas para comprender y producir conocimientos pertinentes a cada momento (Bautista 2018). La relación sujeto-objeto no es solo un problema teórico, sino político, con profundas implicaciones para los procesos de transformación social. Esto nos obliga a buscar sistemas alternativos de producción de conocimiento, distintos al patrón hegemónico de la ciencia moderna, para entender y transformar la realidad de los pueblos latinoamericanos.

Para Bautista, no se trata de inventar desde cero, sino de visibilizar y hacer practicables aquellos saberes que la razón moderna ha ocultado. Estos conocimientos, relegados por el pensamiento moderno pero persistentes en formas veladas, pertenecen a lo que denomina la *transmodernidad* (2014, 2018). Comprender críticamente la realidad implica partir de sus contradicciones para reformular las categorías que nos permitan analizarla.

Hinkelammert (1984) propone la lógica dialéctica como herramienta para reflexionar sobre estas contradicciones. Para él, la dialéctica es una racio-



nalidad que reconoce los modelos ideales y horizontes trascendentales detrás de toda acción, entendiendo que estos son históricos y culturales, nunca universales ni portadores de verdades absolutas. Bautista complementa esta idea señalando que, aunque la totalidad de la realidad social sea inaccesible, siempre operamos desde una imagen ideal de ella, que orienta nuestra existencia y nuestras proyecciones de futuro. Así, la dialéctica se convierte en un método de análisis social que interpreta los hechos dentro de su contexto complejo (Bautista 2014, 2018). En este marco, la coherencia dialéctica reemplaza el criterio de objetividad científica moderna (Bautista 2018, Hinkelammert 1984).

Praxis epistémicas descoloniales en América Latina

En el contexto de las luchas por la descolonización del saber, América Latina ha sido terreno fértil para el desarrollo de prácticas epistémicas alternativas que encarnan los principios de la geopolítica del conocimiento y la epistemología situada. Estas experiencias interpelan radicalmente los paradigmas dominantes de producción de conocimiento.

Como hemos señalado, la concepción moderna de ciencia asume que el conocimiento científico es neutral y objetivo, lo que le impide cuestionar los valores naturalizados en la sociedad. Esta supuesta neutralidad convierte al conocimiento científico en un instrumento de reproducción del orden social vigente, presentándolo como la única formación social posible y objetiva (Bautista 2018, Hinkelammert 1984). Inicialmente centrada en métodos de alfabetización, esta pedagogía se extendió hacia campos como la comunicación popular, el teatro comunitario, la investigación social comprometida y la reflexión teológica liberadora, generando praxis cognitivas transformadoras



que cuestionan la producción hegemónica de conocimiento. Estas experiencias destacan por su carácter dialógico y horizontal, donde el saber surge de la práctica y el encuentro entre los protagonistas involucrados. Estas prácticas demostraron cómo el conocimiento podía emerger de los procesos colectivos de diálogo horizontal, rompiendo con la verticalidad característica de la educación bancaria y la investigación extractivista.

En este horizonte de búsquedas emancipatorias, la sistematización de experiencias se ha constituido como una metódica profundamente latinoamericana. Como señala Oscar Jara (2015), esta metódica nace de las entrañas de los movimientos sociales y revolucionarios de la región, que, al cuestionar las lógicas coloniales de interpretación, abrieron camino a nuevas formas de producir saber. La sistematización parte de reconocer las experiencias como procesos históricos vivos, donde se entrelazan lo personal y lo colectivo, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo afectivo. A diferencia de la ciencia moderna que fragmenta la realidad en datos aislados, esta metodología asume la complejidad de los procesos sociales en su movimiento permanente.

Esta praxis, arraigada en luchas populares, constituye una forma de producción de conocimientos descoloniales, creados por y para grupos históricamente oprimidos por el capitalismo, el colonialismo y el imperialismo.

La sistematización se centra en experiencias vividas, entendidas como procesos dinámicos y complejos –no como hechos aislados– que involucran dimensiones objetivas y subjetivas. Su objetivo es generar aprendizajes significativos que permitan una apropiación crítica de la experiencia, su comprensión teórica y su proyección transformadora (Jara 2015). Se trata de un ejercicio colectivo donde los sujetos, al reflexionar sobre sus prácticas, dejan de ser objetos de historia para asumirse como agentes de cambio. El acto de sistemati-



zar se convierte así en un ejercicio de teorización colectiva que busca extraer aprendizajes significativos de las prácticas vividas. No se trata simplemente de describir experiencias, sino de comprenderlas críticamente para orientar la acción transformadora. Se trata de un ejercicio interpretativo de teorización y apropiación consciente cuyo objetivo es la transformación en un conocimiento más profundo, del conocimiento que proviene de la experiencia, a través de un proceso reflexivo y colectivo de problematización.

En este proceso, los sujetos dejan de ser objetos de estudio para convertirse en protagonistas de su propia historia, capaces de reapropiarse críticamente de sus trayectorias y proyectarlas hacia futuros emancipatorios. La sistematización se revela así como una epistemología encarnada que produce conocimientos situados, alejados de las pretensiones de universalidad abstracta del paradigma moderno

Esta metodología opera desde una *geopolítica del conocimiento* y una *epistemología situada*, reconociendo que el saber emerge de matrices de opresión específicas. Su fin no es alcanzar verdades universales, sino significados contextualizados que surgen de las vivencias de quienes lo producen.

En diálogo con estas búsquedas, la investigación-acción participativa (IAP), desarrollada por autores como Orlando Fals Borda (1994) y Luis Antonio Bigott (2011), propone superar la dicotomía sujeto-objeto y la neutralidad positivista de la ciencia moderna.

Bigott (2011) enfatiza que toda investigación con vocación transformadora debe partir de la comunidad, considerando sus dimensiones económicas, políticas, culturales y territoriales, sus contradicciones y sus formas organizativas, así como sus matrices de opresión. La comunidad es entendida como un sistema vivo donde se entrelazan múltiples dimensiones de la existencia



colectiva. Se trata así de darles a los sujetos involucrados en el estudio un papel protagónico, alejándose del enfoque propio a la ciencia moderna que monopoliza todo el control y gestión de la información en las manos del investigador; concibiendo el trabajo como una relación dialógica entre personas que asumen la experiencia investigativa como un proceso de importancia para sus propias vidas.

El proceso investigativo apunta entonces a la construcción de poder político en las organizaciones sociales, a partir de su empoderamiento sobre la posibilidad de investigar y producir conocimiento científico; de comprender y solucionar problemas; y, finalmente, de transformar sus realidades.

Estas propuestas metodológicas comparten un horizonte común: la superación del distanciamiento sujeto-objeto y la neutralidad pretendida por la ciencia moderna. Conciben la investigación como un proceso dialógico donde los saberes académicos y populares entran en conversación, donde la producción de conocimiento está indisolublemente ligada a la transformación de las realidades. Herramientas como la cartografía social, los mapeos colectivos o los diagnósticos territoriales participativos se convierten en dispositivos para visibilizar y potenciar los saberes situados.

Lo que une estas diversas praxis es su comprensión del conocimiento como construcción colectiva, corporal y territorializada. Reconocen que todo acto cognitivo está marcado por las matrices de opresión que nos atraviesan, pero también por las resistencias que tejemos. En su diversidad, estas metodicas descoloniales muestran que otro modo de producir saber es posible: un modo que no separa el conocer del transformar, que no escinde la razón del cuerpo, que no disocia al investigador de su comunidad.

De esta forma, estas propuestas, interconectadas, se basan en la corpo-política y geopolítica del conocimiento: reconocen que todo saber se construye



desde un lugar, un cuerpo y unas opresiones específicas. Lejos de la neutralidad, producen conocimientos situados y comprometidos con la transformación social. Un modo de conocer que, en última instancia, se atreve a imaginar y construir mundos otros.

5. BREVES REFLEXIONES FINALES: LA PRODUCCIÓN COLECTIVA DE CONOCIMIENTO COMO COMUNIDAD DE VIDA

A lo largo de este recorrido, hemos partido de una crítica a la epistemología eurocéntrica –base estructural de la ciencia moderna–, la cual se ha erigido como la única forma de conocimiento válido, ocultando su carácter colonial. Esta colonialidad se expresa en la división jerárquica del mundo entre seres “superiores” (quienes producen conocimiento legítimo) y seres “inferiores” (cuyos saberes son descalificados). Así, el modelo hegemónico impone un conocimiento pretendidamente universal, desencarnado y ajeno al tiempo y al espacio, que niega su propia localización histórica y política.

El recorrido analítico realizado evidencia que la colonialidad del saber no es un residuo histórico, sino la matriz oculta que estructura las formas hegemónicas de producción de conocimiento en la modernidad. Como lo demuestran Quijano (1993) y Grosfoguel (2013), el epistemicidio fundacional –esa violenta jerarquización racial y geopolítica del conocimiento– persiste hoy bajo nuevas formas de extractivismo cognitivo que perpetúan la división entre centros productores y periferias objeto de estudio.

Las metódicas descoloniales que hemos presentado comparten un principio fundamental: el conocimiento no surge de un sujeto abstracto, aislado de su cuerpo y su contexto, sino de prácticas colectivas y situadas. Frente a la



ilusión de neutralidad de la ciencia moderna, estas epistemologías entienden que pensar es un acto encarnado, vivido en comunidad. Somos cuerpos que piensan y existen en espacios concretos, tejidos por relaciones de poder, pero también por resistencias y luchas compartidas. Estas epistemologías descoloniales emergen no como alternativa teórica, sino como proyectos político-epistémico radicales. La propuesta de una geopolítica y corpo-política del conocimiento (Grosfoguel 2011) trasciende la mera crítica al eurocentrismo: exige el reconocimiento de que todo acto cognitivo es un acto de posicionamiento ético-político. Las metodologías analizadas –desde la sistematización de experiencias (Jara 2015) hasta la investigación-acción participativa (Fals Borda 1994)– revelan que la verdadera ruptura descolonial no consiste en invertir las jerarquías, sino en transformar las relaciones de producción del saber.

Esto implica reconocernos como seres históricos y políticos, atravesados por las matrices de dominación colonial, racial, de clase y género que estructuran la modernidad. Asumir nuestro lugar de enunciación –como geopolítica y corpo-política del conocimiento– significa situarnos críticamente en esas opresiones para producir saberes que no reproduzcan las jerarquías establecidas, sino que las confronten. No se trata de un ejercicio individual, sino de un senti-pensar colectivo, donde el conocimiento emerge de la praxis compartida en territorios, luchas y experiencias concretas. El desafío actual ya no es sólo denunciar la colonialidad del poder-saber, sino construir institucionalidades otras que encarnen prácticas de lo común, donde el saber deviene un proceso comunitario, una praxis cognitiva transformadora que solo puede existir en y desde lo colectivo. Así, la producción de conocimiento se entrelaza con la construcción de comunidades de vida –o mejor dicho, comunidades para la vida–, donde conocer y transformar son gestos inseparables. Lejos de la ficción de un



observador neutral, estas epistemologías nos invitan a pensar con los otros, desde los otros y para la vida en común, en un ejercicio que desafía las lógicas extractivistas y abre caminos hacia mundos otros.

Se trata de senti-pensarnos, no desde la dicotomía sujeto/objeto, sino como subjetividades vivientes que se constituyen colectivamente en las prácticas, desde las materialidades concretas, los espacios y los territorios donde se generan saberes. Así, el conocimiento deviene una articulación de procesos que solo puede emerger como praxis cognitiva colectiva, producida en común y en comunidad. Esta praxis, a su vez, constituye una comunidad de vida transformadora –o, en otras palabras, una comunidad para la vida–, donde el conocer y el transformar son actos indisociables.

En última instancia, la descolonización epistémica aquí propuesta no es un fin, sino el camino para imaginar –y construir– esa “comunidad de vida” donde conocer y transformar son gestos indivisibles. El horizonte ya no es la mera inclusión en el sistema-mundo académico, sino la creación de otros mundos cognitivos. Esta es la radical promesa política que late en el corazón del proyecto descolonial: hacer del conocimiento no un instrumento de dominación, sino una práctica de libertad.



BIBLIOGRAFÍA

- Bautista, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid, España: Akal.
- _____. 2018. *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Bigott, Luis Antonio. 2011. *Educación y sociedad en tiempos de transformación: Un análisis crítico sobre pedagogía y cambio social en América Latina*. Caracas, Venezuela: Editorial El Perro y la Rana.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Pensamiento feminista negro: el conocimiento, la conciencia y la política de empoderamiento*. Nueva York, EE UU: Routledge.
- _____. 2017. The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. *Investigaciones Feministas*, no. 8, vol. 1: 19-39.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, no. 1: 139-167.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2018. *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Akal.
- Fals Borda, Orlando. 1994. *Investigación participativa y transformación social*. Bogotá, Colombia: Ediciones Popular.
- Fanon, Frantz. [1952] 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Akal.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, no. 9: 199-215.
- _____. 2011. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa





- Santos. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, ed. Fundación CIDOB, 97-108. Barcelona, España: CIDOB.
- _____. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, no. 19: 31-58.
- _____. 2015. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, no. 4: 33-45.
- Hinkelammert, Franz J. 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Jara, Oscar. 2012. *La sistematización de experiencias, práctica y teoría para otros mundos posibles*. San José. Costa Rica: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Quijano, Aníbal. 1993. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *José Carlos Mariátegui: Europa, la otra cara del descubrimiento*, ed. Roland Forgues, 167-188. Lima, Perú: Amauta.
- _____. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, Rita. 2011. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.



ENTRAMADO EDITORIAL Y LOS SISTEMAS DE DISCIPLINAMIENTO CIENTÍFICO HEGEMÓNICOS FRENTA A EXPERIENCIAS EDITORIALES COLABORATIVAS EN AMÉRICA LATINA



PETRIZZO PÁEZ, MARÍA ANGELA

Universidad Nacional del Turismo, Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: petrizzo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9483-4185>

MEJÍAS GUIZA, ANNEL

Departamento de Investigación, Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes / Red de
Antropologías del Sur
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: annelmejias@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1883-4698>

Fecha de envío: 31-05-2025 / Fecha de aceptación: 15-12-2025.

Resumen

En este artículo se hace una reflexión sobre la lógica productivista que impera en los oligopolios editoriales científicos, como, por ejemplo, Elsevier, Sage y Clarivate Analytics, y la cultura de la auditoría de los sistemas de evaluación de la ciencia hegemónica, ambas surgidas en la época de la postguerra y complejizadas con el modelo neoliberal de la década de los ochenta del siglo XX en Estados Unidos. Esta lógica forma parte y sustenta la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del saber. Dicho *cuasimercado* educativo condiciona la producción escrita de nuestras universidades y centros de investigación, que se rigen por los parámetros establecidos por esta lógica para la auditoría de la producción científica. En una segunda parte, desarrollamos algunas experiencias editoriales que se presentan como alternativas contrahegemónicas, sustentadas en la idea de una ciencia abierta para el bien común, justa, creativa y pertinente.

PALABRAS CLAVE: consorcio editorial, revistas científicas, disciplinamiento científico, geopolítica del conocimiento, acceso abierto

CADRE ÉDITORIAL ET SYSTÈMES DISCIPLINAIRES SCIENTIFIQUES HÉGÉMONIQUES VERSUS EXPÉRIENCES ÉDITORIALES COLLABORATIVES EN AMÉRIQUE LATINE

Résumé

Cet article analyse la logique productiviste qui prévaut dans les oligopoles de l'édition scientifique, tels qu'Elsevier, Sage et Clarivate Analytics, ainsi que la culture de l'audit au sein des systèmes hégémoniques d'évaluation scientifique. Apparues après la Seconde Guerre mondiale, ces deux problématiques ont été exacerbées par le modèle néolibéral des années 1980 aux États-Unis. Cette logique s'inscrit dans la géopolitique



du savoir et sous-tend la colonialité de la connaissance. Ce quasi-marché de l'éducation conditionne la production écrite de nos universités et centres de recherche, lesquels sont régis par ces paramètres d'audit de la production scientifique. Dans une seconde partie, nous explorons des expériences éditoriales qui se présentent comme des alternatives contre-hégémoniques, fondées sur l'idéal d'une science ouverte, juste, créative et pertinente au service du bien commun.

MOTS-CLÉS : consortium d'édition, revues scientifiques, discipline scientifique, géopolitique du savoir, libre accès

ESTRUTURA EDITORIAL E SISTEMAS DE DISCIPLINAS CIENTÍFICAS HEGEMÔNICAS VERSUS EXPERIÊNCIAS EDITORIAIS COLABORATIVAS NA LATINO-AMÉRICA

Resumo

Este artigo reflete sobre a lógica produtivista que prevalece nos oligopólios da publicação científica, como Elsevier, Sage e Clarivate Analytics, e sobre a cultura de auditoria dentro dos sistemas hegemônicos de avaliação da ciência. Ambas emergiram no período pós-guerra e foram ainda mais complexificadas pelo modelo neoliberal da década de 1980 nos Estados Unidos. Essa lógica faz parte da geopolítica do conhecimento e da colonialidade do conhecimento, e a sustenta. Esse quase-mercado na educação condiciona a produção escrita de nossas universidades e centros de pesquisa, que são regidos por esses parâmetros de auditoria da produção científica. Na segunda parte, exploramos algumas experiências editoriais que se apresentam como alternativas contra-hegemônicas, baseadas na ideia de uma ciência aberta, justa, criativa e relevante para o bem comum.

PALAVRAS-CHAVE: consórcio de publicação, revistas científicas, disciplina científica, geopolítica do conhecimento, acesso aberto



THE PUBLISHING NETWORK AND HEGEMONIC SCIENTIFIC DISCIPLINARY SYSTEMS, AS OPPOSED TO COLLABORATIVE PUBLISHING EXPERIENCES IN LATIN AMERICA

Abstract

This article reflects on the productivist logic that prevails in scientific publishing oligopolies, such as Elsevier, Sage, and Clarivate Analytics, and on the culture of auditing within hegemonic science evaluation systems. Both emerged in the postwar era and were further complicated by the neoliberal model of the 1980s in the United States. This logic is part of and underpins the geopolitics of knowledge and the coloniality of knowledge. This quasi-market in education conditions the written output of our universities and research centers, which are governed by these parameters of scientific production auditing. In the second part, we explore some publishing experiences that present themselves as counter-hegemonic alternatives, based on the idea of an open, just, creative, and relevant science for the common good.

KEYWORDS: publishing consortium, scientific journals, scientific discipline, geopolitics of knowledge, open access



1. INTRODUCCIÓN¹

Si bien las ciencias sociales y humanas generan conocimientos a través de múltiples prácticas y acercamientos metodológicos creativos para la liberación de los sujetos (Fals Borda 2014), y los resultados de estas investigaciones se reflejan en diversos productos, la mayoría de los sistemas de evaluación de la actividad científica y académica en América Latina se centran en las publicaciones, especialmente de textos (artículos y capítulos) difundidos en revistas indizadas, en capítulos de libros y en propios libros arbitrados.

En muchos de los países de nuestra región, esto fortalece la alfabetización académica en las universidades y centros de investigación para instituir la pertenencia a una cultura académica a través del lenguaje escrito², y por tanto, fortalecer sentidos comunes disciplinares manejados por comunidades científicas, pero a su vez deja por fuera otras tradiciones que conllevan formas diversas de hacer y compartir conocimientos, sabidurías y experiencias populares, especialmente si nos referimos a las investigaciones antropológicas.

Debido a esta naturalización de los sistemas de evaluación de la producción académica y científica, especialmente en las ciencias sociales, en este



- 1 Este trabajo, que ha sido ampliado para su publicación, se presentó inicialmente como una ponencia en el Simposio 69: “Sistemas científicos en América Latina y el Caribe: violencias estructurales y resistencias”, específicamente en la sesión 1 “Violencias estructurales y resistencias”, durante el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), realizado del 11 al 15 de marzo de 2024 en la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina. Agradecemos las recomendaciones realizadas por las y los árbitros para centrar el tema.
- 2 La alfabetización académica en la educación universitaria en América del Sur ha sido estudiada de forma sistemática por: Carlino (2003, 2010) en Argentina y, en Venezuela, Morales (2016; Cassany y Morales 2009) para el caso de las ciencias de la salud bucal.

trabajo nos interesa recorrer cómo las universidades, institutos y centros de investigación, especialmente los de carácter público que reciben financiamiento del Estado, han pasado de ser “lugares para pensar” a “lugares para producir”, debido a la consolidación de un *cuasimercado* educativo en las últimas décadas. Pero, para hacerlo, se requiere, por un lado, comprender cuándo comenzó este sistema de medición y qué lógica empresarial lo sostiene. Y por el otro, se necesita un acercamiento a la tecnocultura en torno al sistema de validación científica, especialmente la identificación de algunas tecnologías biopolíticas para su legitimidad, reproducción y sostenimiento en nuestros espacios y comunidades académicas.

Además, en este artículo nos centramos en exponer algunas experiencias editoriales colaborativas, especialmente en América Latina, que permiten desafiar la lógica de la ciencia (en singular) hegemónica. Dichas experiencias plantean la necesidad de una ciencia abierta que apunte, a su vez, una ciencia ciudadana o, como indica Fals Borda (2014, 144), una “ciencia propia” con una participación más horizontal sujeto-sujeto y un trabajo emancipador en contra de la condición de dependencia y explotación de nuestros pueblos. O, como propone Romero (2020) en nuestra disciplina, una “antropología para la re-existencia”³, especialmente si asumimos el rol co-ciudadano junto al de ser investigador/a (Jimeno 2016), o si tenemos la tarea de promover el pensamiento socioantropológico en la sociedad (Krotz 2017, 2018; Clarac de Briceño 2018).

Para hacer este acercamiento, el trabajo lo hemos dividido en dos secciones: por un lado, describimos brevemente una aproximación al funciona-

3 Romero (2020, 21) contrapone “una antropología para la colonización” con “una antropología para la re-existencia” en el caso de Bolivia. Se refiere a una antropología “orientada a la reproducción de la vida” en comunidad y a la “co-existencia pacífica” (52) para alcanzar la justicia epistémica y desmontar la modernidad como modelo civilizatorio global.



miento del entramado editorial, basado en modelos de negocio editoriales, y cómo desde éste se han generado sistemas de disciplinamiento. Y, en la segunda parte, ofreceremos un panorama sucinto de experiencias de colaboración, en particular la implementación de sistemas editoriales en acceso abierto, política en la cual nuestra región ha sido promotora con prácticas concretas de consolidación.

2. UN ACERCAMIENTO A LA LÓGICA DEL ENTRAMADO EDITORIAL Y SISTEMAS DE DISCIPLINAMIENTO CIENTÍFICO

Los oligopolios editoriales y el cuasimercado educativo

Desde hace más de media década, los grandes consorcios editoriales de occidente, especialmente de países noratlánticos, se han convertido en actores preponderantes en la definición de las políticas del sistema científico, según la Cátedra Libre Ciencia, Política y Sociedad (CLCPyS 2015, 2018), de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

En una investigación hecha en las universidades de Quebec y Montreal, de Canadá, publicada en el año 2015 y realizada con un universo de 45 millones de artículos científicos indexados entre 1973 y 2013 en la Web of Science (WoS, anteriormente conocida como ISI/International Scientific Indexing), se determinó que las seis mayores editoriales de trabajos de investigación del mundo tomaron el control de la publicación de los artículos académicos desde la década del setenta del siglo XX. Este control ha sido paulatino: en el año 1973 manejaban el 20% de las publicaciones indexadas, veintitrés años después (en 1996) alcanzaron el 30% con el advenimiento de la era digital y, en el siglo XXI, en el año 2013 ya dominaban el 50% de las publicaciones científicas indexadas del planeta (CLCPyS 2018).



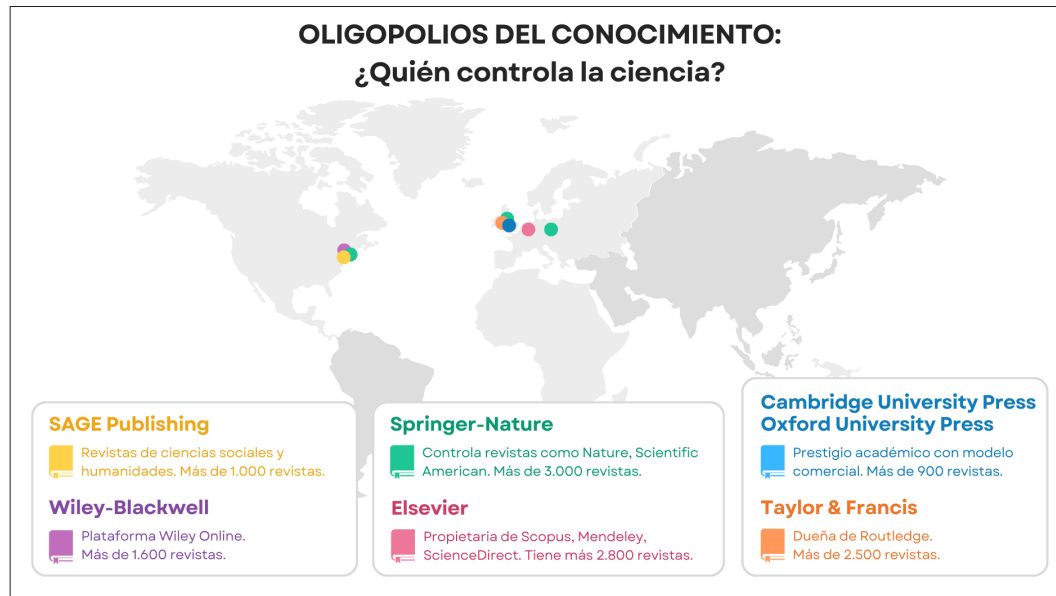


Gráfico 1. Oligopolios del Conocimiento. ¿Quién controla la ciencia? **Arte:** Zara Palm.
Fuente: González-Broquen, Petrizzo Páez, Ochoa y Mejías Guiza (2025, 11).

El gráfico anterior ilustra los principales oligopolios de un modelo de conocimiento privativo:

- *Reed-Elsevier*, con sede en Ámsterdam, Países Bajos, empresa propietaria de Scopus, creada en el año 2004, también vinculada al comercio de las armas en Londres, Inglaterra.
- *Sage*, editorial anglo-norteamericana propiedad del matrimonio de Sara Miller y George McCune (Sage deviene de la combinación de las primeras letras de sus nombres).

- *Springer-Nature*, editorial académica germano-británica, bajo la batuta del Grupo Editorial Holtzbrinck, de Stefan von Holtzbrinck.
- *Taylor & Francis*, con origen en Inglaterra, compró en el año 1990 a su rival académica Routledge.
- *Wiley-Blackwell*, de Estados Unidos.
- *American Chemical Society*.

Los cinco primeros consorcios nombrados tienen carácter privado. Estos seis oligopolios manejan los indicadores de publicación: 80% de las citas están entre el Web of Science (WOS), actualmente propiedad de Clarivate Analytics⁴, y Scopus, de Elsevier⁵. Clarivate Analytics es una empresa dedicada al análisis de datos y luego estos se indexan en WOS.



-
- 4 Clarivate Analytics formó parte de la compañía Thomson Reuters y, en el año 2016, se firmó un acuerdo de 3.550 millones de dólares para ser una empresa independiente. Actualmente ofrece un conjunto de servicios enfocados especialmente en el análisis de datos, incluyendo la investigación científica y académica de Google Analytics para patentes, además de gestionar marcas comerciales, inteligencia farmacéutica, biotecnología, propiedad intelectual, entre otros. Publica cada año la lista de “investigadores altamente citados”. Su sede central se ubica en Filadelfia, Pensilvania, Estados Unidos. Su página web: <https://clarivate.com/es/>.
- 5 Elsevier es una editorial académica neerlandesa, especializada en contenido científico, técnico y médico, fundada en 1880. Tomó su nombre de la casa Casa Elzevier, editorial familiar holandesa fundada en 1580, pero que no se relaciona con el actual consorcio editorial. Tiene una base de datos con más de 17 millones de documentos y más de 40.000 libros hasta el año 2022 (algunos llevan a portales de acceso abierto, por tanto, se pueden descargar gratuitamente). Además de revistas científicas, Elsevier adquirió Mendeley en el año 2013, herramienta para ayudar a gestionar citas que antes era de acceso abierto. Su página web: <https://www.elsevier.com>.

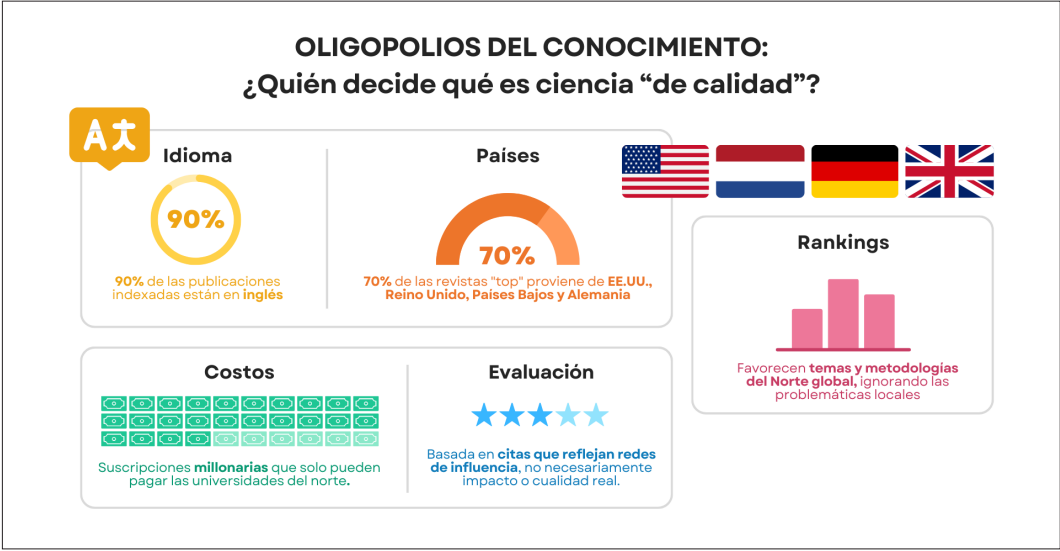


Gráfico 2. Oligopolios del conocimiento ¿Quién decide qué es ciencia “de calidad”?
Arte: Zara Palm. **Fuente:** González-Broquen, Petrizzo Páez, Ochoa y Mejías Guiza (2025, 11).

Dicha industria se piensa, imagina y opera bajo modelos ideados en países del noratlántico, en campos de relaciones de poder y en un intrincado sistema de legitimidad y acumulación de capital académico, potenciando con ello procesos de extractivismo científico desde el Sur Global en el contexto de las dinámicas de la geopolítica del conocimiento.

La geopolítica del conocimiento surge de la observación de que “el lugar de enunciación de las disciplinas es, precisamente, un lugar geopolíticamente marcado” (Mignolo 2001, 13). Si el Norte se convirtió en el lugar central de una narrativa que hoy día decide el valor de las diferencias culturales en el contexto

de la “modernidad”, la geopolítica del conocimiento da cuenta de las diferencias en cuanto a los lugares de enunciación, los cuales

generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismos occidentales [...] y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita (Mignolo 2003, 54).

Según Escobar (1999), los estudios sociales de la ciencia y tecnología han revelado que las ideologías de la ciencia y de la tecnología no son neutrales. Los hechos científicos no solo “son fabricados a partir de complejos procesos de negociación entre grupos que tienen agendas e intereses divergentes, sino que en la mayoría de los casos” ambas, ciencia y tecnología, “son profundamente políticas, es decir, que implican luchas de poder y redistribución del poder social favoreciendo más a unos grupos que a otros” (335). Por otra parte, este autor indica que la antropología de la ciencia y la tecnología plantea el campo de estudio de las tecnoculturas: esa relación entre tecnociencia y las culturas, impulsadas por la globalización (338). Allí, los/as antropólogos/as están “detectando los flujos de materiales, seres, equipos e ideas que van y vienen por los poros de las membranas frágiles de lo que antes eran las impenetrables murallas del conocimiento científico” (338-339). Si bien el autor se refiere a la naturaleza, modos de operación y efectos de las transformaciones tecnológicas en las culturas (352), para el caso que nos compete en este artículo podemos hablar de una tecnocultura en torno al sistema de validación científica, alrededor del capitalismo editorial científico.

Las universidades, sean públicas o privadas, se han estructurado y funcionan bajo la lógica global de este mercado editorial, es decir, una lógica neo-



liberal en la cual privan los criterios cuantitativos, las mediciones numéricas y la estandarización de la evaluación para organizar la docencia e investigación y capitalizar el conocimiento en función de la construcción de individualidades (López-Guzmán 2025, 17).

Si bien cada país latinoamericano y caribeño presenta sus particularidades, el mercado de citas de las producciones escritas en el sistema de indexación, derivado de la alfabetización académica y definido por estos consorcios editoriales de países noratlánticos, es el principal criterio de evaluación de los sistemas científicos. Esto consolida lo que Díaz-Croveto (2018) llama una “industria de la auditoría” en el caso de Chile, país donde dicha cultura es más normalizada en las universidades privadas. En el caso de Colombia, López-Guzmán (2025, 18) indica que este modelo de capitalismo ha generado “procesos de privatización, comercialización y competencia a través de políticas de ciencia, tecnología e innovación”, que favorecen la producción, distribución y consumo de conocimiento hegemónico, propiciando “un conjunto de discursos y prácticas en el mundo académico que censuran, controlan y auditan” para imponer parámetros hegemónicos que otorgan valor y prestigio al trabajo científico. Hoevel (2021) lo llama una “utilización industrial, altamente racionalizada de la producción espiritual”, que formatea la subjetividad para un ejercicio libre de pensamiento⁶. El autor explica que la universidad deja de ser el centro autónomo para el florecimiento de la vida científica y espiritual, y ha sido transformada en el lugar de un gigantesco simulacro: la “gestión managerial” de una



6 Hoevel (2021) denomina este modelo “industria académica” como “el resultado de la aplicación, por la vía de la acción estatal o privada, de los criterios manageriales y de mercado a la definición de los objetivos, la organización y la evaluación de la docencia y la investigación en la universidad” (20).

burocracia, las “instancias acreditadoras” que garantizan el rendimiento de la productividad científica medida en horas-clases, de número de graduados/as y de publicación de *papers* en revistas indexadas. El tiempo académico ha sido devorado por el “tiempo productivo”, nos dice este pensador (18 y ss.).

Para Lander (2015), se trata de una crisis del conocimiento generado por la globalización neoliberal, inseparable a las modalidades de organización de producción de la sociedad capitalista, y esta crisis se relaciona a su vez con una crisis civilizatoria que disuelve la responsabilidad ética con la vida. Escobar (1999) la llama la “crisis de la naturaleza”, que es más evidente en la “crisis de la biodiversidad” (322). Esto ha generado un desplazamiento cultural de la cultura académica y el *ethos* de una ciencia de interés público hacia una creciente subordinación a la lógica mercantil, lo que Krinsky (en Lander, 2015) ha llamado el capitalismo académico, desde el cual ha surgido la figura del o de la investigador/a-empresario/a. Para Lander (2015), habría que dejar de hablar de ciencias de la vida y “reconocerlas como aquello en lo cual tienden a convertirse, en ciencias del control y de la muerte” (414 y ss.).

Para Hoevel (2021), la introducción de los criterios, comportamientos y modos de organización propios de la economía capitalista en la lógica de la producción del conocimiento científico, se originó luego de la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos. Esta dinámica, agrega este autor, proviene, no del mercado solamente, sino del Estado estadounidense.

Esto se hizo por fases para establecer un *cuasimercado* educativo, según este autor: primero, bajo la idea de un Estado keynesiano en una colaboración entre éste, la universidad y la industria, especialmente la vinculada a la producción militar, entrando en los cánones de la aplicabilidad práctica. Luego, a partir de la década de los ochenta del siglo XX, se entró bajo el modelo del



“Estado evaluador”, es decir, se condicionó el financiamiento a una evaluación exhaustiva, privilegiando la planificación *a priori* y la evaluación de resultados *a posteriori*.

En la década del noventa de ese mismo siglo, este modelo se generalizó y sustituyó la regulación directa y burocrática estatal por una regulación indirecta del mercado. En vez de un precio monetario, se instauró un sistema de puntaje y, basado en esta “cuantificación cuasimonetaria”, el Estado evaluador construyó sistemas de medición (conocidos como *ranking*) para propiciar la competencia y establecer un sistema de premios y castigos, reflejados en dinero (41 y ss.). El autor lo amplía así:



El punto final del sistema de evaluación es la acreditación. Puede haber evaluación sin acreditación, pero no acreditación sin evaluación. Este mecanismo, de origen estadounidense, se implementaba tradicionalmente en aquel país por la ausencia de una autoridad oficial centralizada que fuera garante de la calidad del sistema universitario. Pero en tanto en la versión norteamericana original la acreditación era voluntaria y regional y su objetivo era básicamente informar al público sobre la calidad de las instituciones, en el esquema diseñado por los actuales planificadores de la industria académica, la acreditación tiende a ser obligatoria, centralizada y con el objetivo de controlar estatalmente a las universidades por medio de agencias estrictamente reguladas por el gobierno (Hoevel 2021, 47-48).

Este autor indica que todo se sustentó en las teorías del capital humano y la *economics of education*, permitiendo incluir “la educación y la investigación universitaria en la agenda de la política económica global”; así, las actividades universitarias de docencia e investigación pasaron a ser “como meros flujos agregados de la economía” donde prevalecía la lucha de los indicadores (52-

54). Importaban los números: revistas indexadas, *papers* publicados, cantidad de doctores y doctoras, entre otros parámetros para subir en el *ranking* mundial.

Lander (2015) coincide en que la hegemonía del pensamiento neoliberal en Estados Unidos busca respuestas de mercado, es decir, la iniciativa privada financia las ciencias para resolver problemas y producir conocimiento científico-tecnológico universitario, de allí que la biotecnología haya tenido un repunte tan importante a finales del siglo XX y durante este siglo. Ese binomio universidad-industria, que propicia una ciencia mercantil, ocasiona problemas de conflictos de intereses y sesgos, comprometiendo la libertad académica y la ética de la investigación (416 y ss.). Este especialista indica que el primer paso fue dado en el año 1980, rumbo a consolidar una economía de lo patentable:

[...] la *Ley Bayh-Dole Patent and Trademark Laws Amendment* dirigida a promover la colaboración entre empresas comerciales y organizaciones sin fines de lucro, incluidas las universidades. Se autorizó a las universidades, por primera vez, a patentar y comercializar los productos de las investigaciones realizadas parcial o totalmente con financiamiento federal. Antes de esta ley, los resultados de la investigación financiada por el Estado permanecían como propiedad del Estado, o pasaban al dominio público, otorgándose licencias no exclusivas a quienes quisiesen utilizarlos (Lander 2015, 417).

Las revistas científicas, según este autor, cumplen un papel central: de la integridad de estas publicaciones periódicas científicas “depende en una gran medida la integridad de la ciencia” (426). Esto viene reforzado por el famoso “factor de impacto”, el cual podría ser rastreado para conocer una arista importante en la evolución de este sistema.



Este sistema de medición comenzó cuando el informático, lingüista y químico estadounidense, Eugene Garfield, creó en 1964 el proyecto de indexación automática (Proyecto Welch) para ayudar a informatizar las tareas organizativas y recuperar la literatura médica de la Biblioteca Nacional de Medicina, de la Universidad Johns Hopkins (institución privada de Maryland), entre 1951 y 1953. Él fue el creador del “factor de impacto” y, junto al análisis de la cita, determinó los parámetros para la evaluación de la investigación y de la ciencia (se llama bibliometría, cienciometría, infometría y hasta webometría). Esto dio pie para la fundación en el año 1960 del Institute for Science Information o ISI (Guardiola y Baños 2017), hoy llamado WOS.

Garfield⁷ logró determinar que, si se seguía la vida de un artículo científico, se podía indagar sobre sus usos e implementaciones, estableciendo relación entre publicaciones y entre autores y autoras: la cita como una medida de impacto académico (Baykoucheva 2019).

Actualmente, el factor de impacto es uno de los principales parámetros para evaluar la producción escrita en los sistemas científicos de nuestros países. Actúa como un círculo vicioso en las revistas clasificadas de “alto impacto”: en algunos países, como Colombia, se buscan a personas con publicaciones de “alto impacto” o bien ubicadas en los índices de citación de estos consorcios editoriales, para que hagan, por ejemplo, el referato, el cual en la mayoría de los casos es gratuito.

Esta industria globalizada es multimillonaria. Hoy día representan transnacionales algunas de las cuales se han dedicado a la publicación de literatura científica (varias de ellas desde el siglo XIX y otras desde el XX) y otras han



7 Ver más de Garfield en: <https://garfieldnjbccs.org/>

manejado consorcios de la prensa escrita. Dichas empresas se han adaptado a las TIC's, así como a la posibilidad de ofrecer servicios con base en las bases de datos ya manejadas por esos consorcios, diversificando su cartera de negocios (ahora proveen “soluciones de información” o analítica de datos) y se han expandido por todo el mundo (Luchilo 2019).

La lógica del negocio editorial de las publicaciones científicas

El modelo de negocio editorial de la comunicación científica, pese a que pasó a ser digital desde el boom del capitalismo electrónico informático (Lins Ribeiro 2018) en el siglo XXI, continúa con una misma lógica: el conocimiento científico privativo como su capital (Villarroya, Claudio-González, Abadal y Melero 2012, 131). En este se involucran cuatro actores: autores/as, editoriales, bibliotecas y lectores/as (Luchilo 2019). Se denomina “conocimiento privativo” en tanto su acceso está condicionado a pago por uso, pago de licencias o suscripciones, zona geográfica o institución desde la que se accede, entre otras modalidades de capitalización.

Este sistema está basado en un trabajo intelectual que resulta gratuito para los oligopolios editoriales: las horas/trabajo que invierten los/as investigadores/as y la investigación financiada en la mayoría de países en la región con fondos públicos de los Estados-nación. A este trabajo gratuito se suma la revisión por pares, la cual garantiza un control de calidad y que, en la mayoría de países de América y el Caribe, no se paga nada por ello; además de la labor de los comités editoriales, que se mueven casi como un voluntariado para editar o que reciben una retribución pequeña (Luchilo 2019).



La representación social del conocimiento legítimo, serio y aceptable pasa por el tamiz de si es publicado a través de los parámetros de estos consorcios editoriales, lo que induce una validación circular: en muchos proyectos de investigación se destinan altos porcentajes al pago de publicaciones para obtener un aura de calidad sobre la investigación y, a su vez, acceder a nuevos financiamientos de investigación que se guiarán por las mismas pautas.

¿Quién paga a estos oligopolios? En un estudio realizado en el Reino Unido en el año 2008, se determinó que entre el 68 y el 75% de los pagos a estas editoriales provenían de bibliotecas académicas (con paquetes cerrados y cláusulas de confidencialidad). Entre el 15% y el 17% de la inversión la realizan empresas corporativas para gestionar la edición y, para ello, acuden a la tercerización de tareas en una cadena de producción global cuya fuerza de trabajo se ubica en países con legislaciones laborales débiles (por ejemplo, se puede pagar 50 centavos de dólar/hora a un personas correctora). El 4% proviene de la publicidad, el 3% por membresías y suscripciones personales, y el 3% de pagos de autores/as (Luchilo 2019).

Se suman los diferentes servicios de información científica y técnica, como software de métricas, gestión de repositorios, programas para la gestión de citas, motores de búsqueda, entre otros. Resulta evidente, además, que de cara a los grandes negocios de la edición científica, estos modelos han venido modificándose como, por ejemplo, en el caso de la empresa RELX, consorcio del que Elsevier constituye una división, y que se ha convertido en una empresa especializada en producir información a través de servicios propios de la ciencia de datos, precisamente a partir de la ingente cantidad de información manejada a través de las publicaciones digitales de Elsevier. De esta forma, Elsevier nutre de conocimiento aceptado como científico los servicios que son



ofrecidos por la corporación RELX a empresas, gobiernos y otras corporaciones sin que se conozca el detalle del control que autores y autoras de los artículos publicados en revistas científicas puedan tener sobre el uso de dichas publicaciones.

La lógica del sistema del disciplinamiento científico

Dentro de la lógica de este sistema, se propician tecnologías biopolíticas que definen subjetividades, intersubjetividades, sistemas de identificación en los campos académicos y agendas/corrientes principales/modas de investigación científica:

1. Encontramos prácticas institucionales para dar legitimidad, validación, autoridad, respeto y acumulación de capital académico en determinadas zonas geográficas, constituidas como polos del saber científico y académico, como nombramos antes. Hablamos, por ejemplo, de listas de autores/as y artículos altamente citados, *ranking* de revistas con alto factor de impacto (esto a su vez influye en los *ranking* de universidades), y la difusión, consumo y consolidación de marcos teóricos citados en las disciplinas y subdisciplinas de campos científicos⁸.



8 Cecilia Méndez (2010, 200 y ss.) plantea el caso de una moda académica, que nos permite ilustrar este punto: pone en cuestión la novedad de los *estudios subalternos* de la India, popularizados por una reedición en inglés del libro *Selected Subaltern Studies* en 1988, escrito por Ranajit Guha y Gayatri Spivak, con un prólogo de Edward Said, cuya publicación se hizo con la editorial Oxford University Press. La autora explica que las propuestas de estos estudios ya estaban en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y, luego, los postulados de las teorías de la dependencia en América Latina, por tanto, afirma: “no hay nada original”. Además, expone la problematización del inglés como “*lingua franca*” de la ciencia y mecanismo privilegiado para que un discurso académico como éste se vuelva hegemónico, ya que, al citar solo traba-



2. Definición de políticas de evaluación dentro de las instituciones universitarias y científicas basadas en las anteriores formas, bajo el marco del “criterio de excelencia” en circuitos de intercambio académico.
3. Martins y Messomo (2019, 33 y ss.) hablan de la creación de mecanismos organizativos en la antropología, pero que se pueden extrapolar a otras disciplinas. Estos mecanismos a su vez definen: (a) fronteras institucionales (por ejemplo, los linderos establecidos entre las instituciones y las comunidades); (b) sistemas de intercambio de conocimiento bajo la lógica del *extractivismo cognitivo* (que subyace en la base de la geopolítica del conocimiento nombrada antes), es decir, el acto de subsumir la experiencia compartida con nuestros/as interlocutores/as en las comunidades por bienes intelectuales bajo el axioma productivista, como: conceptos vendibles y/o artículos dentro del mercado académico de revistas indizadas; (c) lógicas investigativas; y (d) *ethos* políticos institucionalmente dominantes.
4. Lo anteriormente señalado cincela lo que Martins y Messomo (2019, 36) enuncian como “máquina productivista”: la movilización de recursos materiales y el fomento de la competencia entre investigadores/as, grupos, centros e institutos de investigación, basados en el capital académico acumulado en nuestros currículums, como financiamientos, bolsas de trabajo o becas, mejores escalafones, entre otros. Esto deviene en una gran desigualdad en países periféricos e incluso en estos, las brechas entre centros y periferias dentro de las mismas periferias.

jos en inglés, se invisibiliza la literatura en otros idiomas y se pasa por alto tradiciones intelectuales, por ejemplo, de nuestra región. Dice: “Escribir y publicar en castellano puede ser visto en el mundo académico estadounidense como un signo de incompetencia en el inglés”.

5. Agregaremos otra arista igual de importante: la autoridad cognitiva de la ciencia se encuentra comprometida con una idea de masculinidad particular (de hombres blancos, no racializados, profesionalizados, con una visión androcéntrica), como ha mostrado Fox Keller (2000, 2001), quien estudió el caso del papel del lenguaje en la ciencia. Esto se evidencia, según esta autora, en la generación de teorías masculinizadas usando metáforas de género donde, por ejemplo, lo masculino es lo activo y lo femenino lo pasivo (mito de la Bella Durmiente en el caso de la biología), o la creación de panteones de “padres” de las ciencias, o la vinculación de lo masculino a lo objetivo/racional/mental/ciencias duras/poder y, de lo femenino, a lo subjetivo/natural/sentimental/ciencias blandas.

Esto incide en una ciencia patriarcal y a su vez en un sistema de circulación, legitimidad y autoridad científica patriarcal. Es decir, las mujeres no solo estamos enredadas en este sistema ya descrito, sino que este funciona bajo una lógica productivista que nos pone en desventaja, porque no mide, ni valora, ni toma en cuenta las tareas de cuidado, que tienden a desacelerar las carreras de las científicas.

Así la familiarización de los cuidados ha sido uno de los mecanismos que ha permitido sostener la invisibilización de las mujeres en las ciencias y la academia, conduciéndolas a ocupar una buena parte del periodo que sus pares varones ocupan en la producción académica, en la asignación de las tareas de reproducción y sostenimiento social de la vida. Esta suerte de patriarcado científico y académico ha venido construyendo, además, estructuras de control y sometimiento sobre las mujeres, manteniéndolas invisibilizadas y silentes.



3. ALGUNAS EXPERIENCIAS COLABORATIVAS CONTRAHEGEMÓNICAS

La siempre subversiva liberación del conocimiento

Los diferentes procesos, que hemos descrito hasta ahora, forman parte de los entramados de la geopolítica del conocimiento y, evidentemente, también inciden en fortalecer la colonialidad del saber. En otras palabras, el entramado editorial de las publicaciones científicas funciona como un dispositivo al servicio de la colonialidad cognitiva (Buranyi 2017). Rompiendo el sistema hegemónico editorial, se avanza mucho en la descolonización del saber.

El movimiento en pro del conocimiento libre y la ciencia abierta es parte del esfuerzo en este sentido. Si bien ofrece como premisa que el conocimiento es genuinamente libre y viene siendo secuestrado para inducir su escasez y, a partir de esta, generar mecanismos que legitimen su devolución “dosificada” a la sociedad, lo cierto es que la mera distribución abierta de la producción científica no es suficiente. Entre otras cosas, porque, como mencionamos al inicio de este artículo, los sistemas de evaluación académica, en su mayoría, aún privilegian las publicaciones arbitradas e indexadas y, dentro de estas, las que obedecen al esquema del factor de impacto.

Cuando Alexandra Elbakyan, programadora e investigadora en neurociencia de Kazajistán, estaba desarrollando su tesis doctoral en neurociencias, se enfrentó a importantes limitaciones para acceder a publicaciones científicas que solo eran accesibles a través de suscripción de pago. Para superar este obstáculo, en el año 2011 puso a disposición de la humanidad el proyecto SciHub. Este proyecto atiende diariamente unas 30.000 consultas de personas que investigan en cualquier lugar del mundo, y que solo a través de este portal logran



acceder a artículos que están disponibles a través de suscripción. Entre otras cosas, SciHub logra acceder a publicaciones de pago utilizando credenciales de suscripción donadas por personas que hacen ciencia en todo el mundo. Frente a esta disidencia, la editorial Elsevier levantó una demanda en el año 2015 contra su creadora.

El planteamiento de Elbakyan no solo supone una respuesta desde la mirada técnica que busca superar el cercamiento al conocimiento como problema acuciante para muchas personas investigadoras, sino que supone una verdadera acción desobediente frente al disciplinamiento científico implícito en las fórmulas de pago por publicación, acceso a productos de conocimiento y el factor de impacto, entre otras.

La criminalización de este proyecto ha sido la respuesta del sistema editorial hegemónico y, en un afán por minar su funcionamiento, ha tenido eco en tribunales de Estados Unidos, en los cuales Elbakyan ha sido sancionada con el pago de 15 millones de dólares americanos a la editorial Elsevier y 4,5 millones de dólares americanos a la American Chemical Society. Frente a estas tensiones, en la India una amenaza similar, que pudo suponer el cierre del acceso a Sci-Hub desde ese país, fue frenada a través de la acción de un tribunal, pues consideraba este portal una pieza clave en el acceso de su personal académico y científico a publicaciones científicas accesibles solo previo pago.

Por otro lado, el Directorio de Revistas en Acceso Abierto (DOAJ, por sus siglas en inglés) agrupaba para el año 2021 al 73% de sus revistas indexadas bajo el esquema de publicación de acceso abierto diamante. Como directorio de revistas en acceso abierto, DOAJ establece que no hay costos asociados ni a publicar ni a leer un artículo. Este tipo de acceso, si bien es significativamente mayor para revistas científicas, no lo es tanto para el número de artículos.



En otras palabras, aunque el modelo adoptado por la mayoría de las revistas registradas en DOAJ es tipo diamante, el número de artículos publicados por estas revistas es menor. Por otro lado, Europa acumula el 43% de estas publicaciones y Latinoamérica el 25%.

DOAJ funciona desde el año 2003 y recoge los principios de la Declaración de Acceso Abierto de Budapest (2001), establecidos con el propósito de garantizar el acceso a cualquier artículo publicado en revistas en cualquier disciplina de conocimiento alrededor del mundo.

El acceso digital a información y producción científica y las posibilidades de colaboración en procesos de liberación de conocimiento y de tecnologías han supuesto, sin lugar a dudas, un importante respiro para la comunidad científica y académica de la periferia.

En este espíritu, disidente desde las periferias, no es de extrañar que nuestra región sea de las más prolíficas en experiencias subversivas frente al control editorial de las publicaciones científicas (ver gráfico 3). Entre ellas, Latindex es, sin lugar a dudas, la experiencia que puede resultarnos más conocida (Alonso-Gamboa y Cetto 2015). Adherido al manifiesto por la Ciencia como Bien Público Global: Acceso Abierto No Comercial, este índice agrupa 28.577 revistas de Latinoamérica, España y Portugal. Cuenta con dos catálogos, uno amplio y uno más reducido que llaman Catálogo 2.0, donde solo se encuentran revistas digitales, indexadas y con acceso libre a todos sus contenidos.

Una revisión a los portales iberoamericanos de revistas científicas nos deja, sin embargo, un inventario con otros espacios reconocidos y consolidados, recogidos también en el gráfico número 3: Redalyc, Dialnet, e-Revistas, SciELO, Redib, AmeliCA y CLACSO, por nombrar solo algunos. Entre ellos, tomamos como referencia la Red de Bibliotecas Virtuales del Consejo Latinoa-



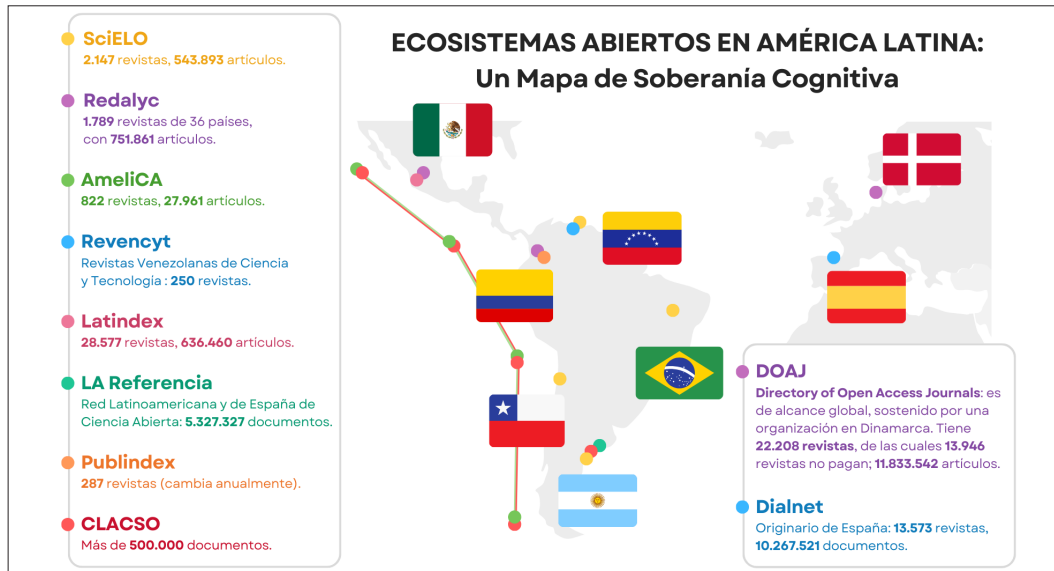


Gráfico 3. Ecosistemas abiertos en América Latina: Un Mapa de Soberanía Cognitiva.
Arte: Zara Palm. **Fuente:** González-Broquen, Petrizzo Páez, Ochoa y Mejías Guiza (2025,16).

americano de Ciencias Sociales (CLACSO), creada inicialmente como biblioteca virtual en 1998, se constituye en un mecanismo en disputa con el modelo editorial hegemónico, que ofrece un espacio para visibilizar la producción científica de la región representada en los más de 200.000 títulos que actualmente tiene disponibles (Babini y Rovelli 2020). Aunque inicialmente su propósito fue el de divulgar la producción de conocimiento de los centros que componen CLACSO, hoy día el proyecto se ha extendido hasta albergar repositorios digitales de bibliotecas amenazadas por políticas públicas contrarias a la divulgación abierta del conocimiento, en franca resistencia a prácticas y dispositivos del capitalismo cognitivo.

Por otro lado, varios Estados nacionales han optado por indicar de forma explícita que los resultados de las investigaciones, desarrolladas con fondos públicos, deberán ser publicados y difundidos de forma abierta. También es el caso del Consejo Europeo de Investigación (ERC, por sus siglas en inglés), que a través de la llamada cOAlition S, estableció a partir del año 2020 la obligatoriedad de difundir los resultados de investigaciones financiadas con fondos públicos a través de repositorios abiertos o de revistas de acceso abierto.

Mención aparte supone el movimiento de ciencia abierta. Si bien los criterios de acceso a publicaciones de forma abierta son una condición dentro de la ciencia abierta, también lo es el acceso a los datos que sustentan los análisis y conclusiones conducidos en las investigaciones y, adicionalmente, a los repositorios en los cuales esta información está almacenada. La ciencia abierta requiere no solo ver los resultados, sino tomar la misma información y facilitar la replicabilidad y reproductibilidad de los procesos de investigación (Barandiaran y Vásquez 2013). Estas características, reunidas en los llamados principios FAIR (en inglés, *Findable, Accessible, Interoperable y Re-usable*) de la ciencia abierta, establecen el acceso a fuentes y datos de forma abierta para considerar una producción como ciencia abierta. Sin embargo, no siempre el acceso a los datos y fuentes puede hacerse de forma pública o sin restricciones, puesto que prevalecen elementos de interés superior que se aplican restringiendo, temporal o permanentemente, el acceso a estos. Tal es el caso, por ejemplo, de investigaciones en el campo de la biología que, en aras de proteger la ubicación geográfica de especies en peligro, ofuscan su localización en mapas, o también del uso de información fragmentada y anonimizada de entrevistas en ciencias sociales, para proteger la identidad e integridad de las personas que participan en un estudio.



Estas decisiones sobre qué tanto acceso se ofrece a fuentes y datos, se recogen dentro del plan de gestión de datos de la investigación, documento que hace parte de los proyectos de ciencia abierta, y que hace referencia a prácticas como la restricción en el acceso a los datos mediante su divulgación como datos de doble propósito, la anonimización, su divulgación controlada o, incluso, su enmascaramiento. Hablamos entonces de los principios CARE (en inglés, *Collective Benefit, Authority to Control, Responsibility, Ethics*) pensados, por ejemplo, para el manejo de datos pertenecientes a pueblos indígenas y comunidades locales, y que priorizan la autoridad de las comunidades sobre sus datos y conocimientos, algo crucial para la protección cultural y de especies. Así, los datos deben ser tan abiertos como sea posible y tan cerrados como sea necesario.

El entramado editorial hegemónico, por su parte, no reconoce ninguna de estas prácticas y se centra, por contraposición, en la comercialización de productos derivados de resultados de investigaciones a cuyos hallazgos modulares solo se puede tener acceso a través del pago por acceso a artículos o capítulos de libros, tal como se estableció antes, restringiendo toda posibilidad de verificación, validación y comprobación.

La idea de ciencia abierta viene revolucionando la manera en la que se piensa el proceso de producción, sistematización y acumulación del conocimiento científico, revalorizando incluso no solo el proceso de revisión por pares a lo largo del proceso de escritura de documentos científicos, sino introduciendo un papel mucho más significativo para las comunidades que participan en las investigaciones, de ser el caso. La ruta de la ciencia abierta puede significar un punto de quiebre en los próximos años para la inclusión de otras prácticas de producción de conocimiento dentro de los procesos de evaluación académica.



4. CONCLUSIONES

No hemos alcanzado a abordar en profundidad los modelos de negocio, financiación y acumulación de ganancias, asociados a la forma hegemónica de producción académica, pero creemos que es idóneo el espacio para visibilizar lo que significa, con respecto a la producción científica, el acceso condicionado a resultados de investigaciones por parte de las periferias geográficas, raciales y simbólicas.

Hemos establecido que el extractivismo científico y de conocimiento, que subyace como base de la geopolítica del conocimiento, funciona como un mecanismo de disciplinamiento que no solo aún dirige el devenir investigativo en nuestras ciencias sociales, sino que, en última instancia, disocia a las personas que investigan de los espacios en los que investigan, sometiendo la búsqueda por una ciencia justa, propia y situada a una condición de imposibilidad.

Esta tecnocultura gira en torno al capitalismo científico e impone una cultura de la auditoría, una estandarización y un “tiempo productivo”, que deshumaniza los que en otrora eran espacios de la vida científica y espiritual: las universidades, los centros e institutos de investigación. Así, observamos que se relega la responsabilidad de ser “espacios para pensar” de forma crítica y para reproducir la vida en “espacios para producir”, es decir, se canjea el *ethos* de una ciencia de interés público por una cultura académica mercantil.

Para acercarnos a desmontar este modelo, se invita a la comunidad académica a acercarse críticamente a este patrón homogeneizador y, para ello, sugerimos tomar la palabra de Escobar (1999) cuando llama a hacer una antropología de la ciencia, ya que, detrás de una comunidad científica o las in-



terrelaciones entre comunidades científicas, existen flujos de seres, equipos, ideas, teorías, metodologías, todas transversalizadas por la globalización.

Con el fin de entender dichos flujos, es importante caracterizarlos, analizar sus mecanismos de legitimación, sus representaciones sociales y ritos, y comprender qué imaginarios sociales comparten. En este trabajo nos acercamos a una de sus aristas: el entramado editorial, ya que los sistemas de evaluación, sean estatales o privados, actúan como máquinas de disciplinamiento científico y tienen en alta estima y valor la producción escrita, organizada, como leímos, por los oligopolios editoriales mencionados. Sin embargo, con la apertura de la antropología de la ciencia se pueden abrir otros flancos de investigaciones futuras sobre esta industria de la auditoría y el nuevo *ethos* de las ciencias, en particular de las ciencias sociales.

No obstante este panorama, otros países del mundo han sido pioneros en experiencias alternativas frente al mercado editorial de la ciencia hegemónica noratlántica de acceso restringido. América Latina, por ejemplo, es pionera en la promoción de índices y bases en acceso abierto. Sin embargo, parece que los esfuerzos para visibilizar y posicionar las ciencias de nuestros países, a través de estas vías, no van de la mano con el trabajo de las agencias de evaluación (en su mayoría estatales) en nuestros países. Estas agencias continúan replicando los criterios para medir la producción científica, pensados y diseñados desde los países del noratlántico, sin considerar las particularidades de unas ciencias situadas y con desarrollos históricos particulares.

Si bien la vía de publicación en acceso abierto diamante es parte de la ruta por recorrer, lo es también la intervención de los Estados en el fortalecimiento de los sistemas de estímulo y apoyo a la investigación científica para re-



tornar a universidades y centros de investigación con autonomía y libertad de pensamiento, de forma de romper la mirada cientificista sobre el conocimiento y, al mismo tiempo, impulsar la creación de una agenda propia y contextualizada de intereses de investigación para la región.



BIBLIOGRAFÍA

- Alonso-Gamboa, José Octavio, y Ana María Cetto. 2015. Latindex: revistas científicas iberoamericanas y cooperación regional. *Ci.Inf.* 44, no. 2: 187-198.
- Babini, Dominique y Rovelli, Laura. 2020. *Tendencias recientes en las políticas científicas de ciencia abierta y acceso abierto en Iberoamérica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO y Fundación Carolina.
- Barandiaran, Xavier, y Vásquez, Daniel. 2013. *Sumak Yachay. Devenir sociedad del conocimiento común y abierto. Informe de investigación y planificación*. Ecuador: Instituto de Altos Estudios de Ecuador. <https://flokssociety.org/docs/Espanol/0.1.pdf>
- Baykoucheva, Svetla. 2019. Eugene Garfield's Ideas and Legacy and Their Impact on the Culture of Research. *Publications* 7, no. 43, https://www.researchgate.net/publication/333796781_Eugene_Garfield's_Ideas_and_Legacy_and_Their_Impact_on_the_Culture_of_Research. (Consultado el 5 de febrero de 2023).
- Buranyi, Stephen. 2017, junio 27. Is the staggeringly profitable business of scientific publishing bad for science? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/science/2017/jun/27/profitable-business-scientific-publishing-bad-for-science>
- Cátedra Libre Ciencia, Política y Sociedad. 2015. Publicaciones científicas. ¿Comunicación o negocio editorial? Nota en *SEDICI. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de La Plata*. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/62196>
- _____. 2018. Publicaciones científicas. ¿Comunicación o negocio editorial? *Ciencia, Tecnología y Política* 1, no. 1, <https://revistas.unlp.edu.ar/CTyP/article/download/5911/8869?inline=1>.
- Carlino, Paula. 2003. Alfabetización académica: Un cambio necesario, algunas alternativas posibles. *Educere* 6, no 20 (enero-marzo): 409-420, <https://www.redalyc.org/pdf/356/35662008.pdf>.





- _____. 2010. *Escribir, leer y aprender en la universidad. Una introducción a la alfabetización académica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cassany, Daniel, y Morales, Oscar. 2009. Leer y escribir en la universidad: los géneros científicos. En *Para ser letrados. Voces y miradas sobre la lectura*, comp. Daniel Cassany, 109-128. Barcelona, España: Paidós.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 2018. La antropología no es una sola, es múltiple y por eso nace múltiple. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1: 205-220.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2018. El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno. En *Diálogos con la Antropología Latinoamericana*, edit. Pablo Gatti Ballesterio y Lydia de Souza, 23-54. Montevideo, Uruguay: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Colombia: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología.
- Fals Borda, Orlando. 2014. Universidad y sociedad. En *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda. Antología*, comp. Nicolás Herrera Farfán y Lorena López Guzmán. Montevideo, Uruguay: 2da edición (1era, 2012), Editorial El Colec-tivo, Lanzas y Letras, Extensión Libros, Colección Pensamiento Latinoamericano.
- Fox Keller, Evelyn. 2000. *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial SRL.
- _____. 2001. Reflexiones sobre género y ciencia (fragmento). *Asparkia. Investigación Feminista*, nro. 12: 149-153, <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/issue/view/76>
- González-Broquen, Ximena, María Ángela Petrizzo Páez, Eisamar Ochoa y Annel Mejías Guiza. 2025. *Ciencia abierta como bien común. Una herramienta para descoloni-*

zar los sistemas de evaluación científica y académica. Mérida/Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología (MinCyT), Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONACIT), Red de Antropologías del Sur. <https://red.antropologiasdelsur.org/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo/ciencia-abierta-como-bien-comun-una-herramienta-para-descolonizar-los-sistemas-de-evaluacion-cientifica-y-academica>

Guardiola, Elena, y Baños, Josep-E. 2017. Eugene Garfield, análisis de citas y premios Nobel de literatura. *Revista de Medicina y Cine* 13, no. 2: 43-45, https://revistas.usal.es/cinco/index.php/medicina_y_cine/article/view/16582/17222

Hoevel, Carlos. 2021. *La industria académica: la universidad bajo el imperio de la tecnocracia global*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Teseo.

Jimeno, Myriam. 2016. La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), A.C.*: 37-42.

Krotz, Esteban. 2017. Algunos retos de las Antropologías del Sur hoy. En *Antropologías del Sur: Cinco miradas*, escrito por Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Mosonyi, Esteban Krotz, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, 40-57. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías del Sur, Colección Memorias.

_____. 2018. No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1: 221-238.

Lander, Edgardo. 2025. La ciencia neoliberal. En *Antología del pensamiento crítico venezolano contemporáneo*, coord. Alba Carosia, Anais López y Leonardo Bracamonte, 413-452. Buenos Aires, Argentina: Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.





- Lins Ribeiro, Gustavo. 2018. *Otras globalizaciones*. Ciudad de México, México: Edit. Gedisa, S.A., Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa y Unidad Lerma.
- López-Guzmán, Jorge Alberto. 2025. *Antropología del conocimiento hegemónico y contrahegemónico en Colombia: un estudio desde la Universidad del Cauca*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Luchilo, Lucas Jorge. 2019. Revistas científicas: oligopolio y acceso abierto. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad/CTS* 14, no. 40: 41-79, <https://ojs.revistacts.net/index.php/CTS/issue/view/12>
- Martins, Álex, y Messomo, Juliana. 2019. Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropología. En *Antropologías del Sur: visiones, complejidades y desafíos*, escrito por Jacqueline Clarac de Briceño, Álex Martins, Juliana Messomo, Natalia Bondarenko, Yarisma Unda... y Angélica Rivera, 27-62. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías del Sur, Colección Memorias.
- Méndez, Cecilia. 2010. El inglés y los subalternos. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, comp. Pablo Sandoval, 197-246. Popayán, Colombia: Envió Editores, Instituto de Estudios Peruanos
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Siglo.
- _____. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- Morales, Oscar. 2016. Enseñanza de la escritura académica basada en la evidencia. *Legenda* 20, no. 23 (julio-diciembre): 19-46.
- Romero, Javier. 2020. Siglo XXI: colonización y antropología. Esbozo para una crítica desde Bolivia. *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* no 3: 15-57,

<https://red.antropologiasdelsur.org/in-sur-gente-tabla-de-contenidos-nro-3>
(Consultado el 8 de diciembre de 2025).

Villarroya, Anna, Melva Claudio-González, Ernest Abadal y Remedios Melero. 2012. Modelos de negocio de las editoriales de revistas científicas: implicaciones para el acceso abierto. *El profesional de la información* 21, no. 2: 129-135, https://www.researchgate.net/publication/228534335_Modelos_de_negocio_de_las_editoriales_de_revistas_cientificas_Implicaciones_para_el_acceso_abierto





Antropología en Movimiento

InsURGentes



Antropología en Movimiento

FOTO PÁG. 121: LUIS OVALLES. Comunidad Pemón, sur de Venezuela. Fuente: Wikimedia Commons.

FOTO PÁG. 123: OMAR VÁZQUEZ HEREDIA. Sede del Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón, estado Bolívar, Venezuela.



EL CONSEJO DE CACIQUES GENERALES DEL PUEBLO PEMÓN: UNA RESPUESTA A LA MINERÍA EN SU TERRITORIO ANCESTRAL (2008-2022)



VÁZQUEZ HEREDIA, OMAR

Departamento de América Latina, Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela
(UCV)

Instituto de Estudios Avanzados (IDEA)

Caracas, Distrito Federal, Venezuela

Correo electrónico: OGVH_21@hotmail.com

Instagram: @omarvazquezheredia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8050-3622>

Fecha de envío: 09-06-2025 / Fecha de aceptación: 07-11-2025.

Resumen

En medio de un aumento del precio del oro, entre 2008 y 2012, el gobierno de Hugo Chávez desarrolló una política que se propuso la estatización de las zonas mineras

auríferas del sur del Orinoco. A su vez, atraídas por oportunidades de ganancias, organizaciones armadas irregulares se instalan en minas de oro de esa región. Esto ha implicado operaciones militares y presencia armada en territorios ancestrales de diferentes pueblos indígenas. Entonces, a través de observación etnográfica y entrevistas a profundidad realizadas en comunidades pemón, hemos investigado la respuesta de autoridades de ese pueblo indígena ante el conflicto territorial con el Estado y las bandas mineras, al analizar la aparición de rasgos de estatalidad en la institucionalidad política pemón, con la constitución del Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón.

PALABRAS CLAVES: minería aurífera, estatalidad, Estado venezolano, Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón



LE CONSEIL DES CHEFS GÉNÉRAUX DU PEUPLE PEMÓN : UNE RÉPONSE À L'EXPLOITATION MINIÈRE SUR LEUR TERRITOIRE ANCESTRAL (2008-2022)

Résumé

Dans un contexte de hausse du prix de l'or, entre 2008 et 2012, le gouvernement d'Hugo Chávez a mis en œuvre une politique visant à nationaliser les zones d'exploitation aurifère au sud de l'Orénoque. Parallèlement, attirées par les opportunités de profit, des organisations armées irrégulières ont implanté des mines d'or dans cette région. Cela a entraîné des opérations militaires et une présence armée sur les territoires ancestraux de divers peuples autochtones. Grâce à des observations ethnographiques et à des entretiens approfondis menés au sein des communautés pemón, nous avons étudié la réponse des autorités pemón au conflit territorial avec l'État et les gangs miniers, en analysant l'émergence de traits étatiques dans les institutions politiques pemón avec la constitution du Conseil des chefs généraux du peuple pemón.

MOTS-CLÉS : exploitation aurifère, État vénézuélien, Conseil des chefs généraux du peuple Pemón

O CONSELHO DE CHEFES GERAIS DO POVO PEMÓN: UMA RESPOSTA À MINERAÇÃO EM SEU TERRITÓRIO ANCESTRAL (2008-2022)

Resumo

Em meio à alta dos preços do ouro, entre 2008 e 2012, o governo de Hugo Chávez implementou uma política de nacionalização das áreas de mineração de ouro ao sul do Rio Orinoco. Ao mesmo tempo, atraídas por oportunidades de lucro, organizações armadas irregulares estabeleceram minas de ouro naquela região. Isso implicou em operações militares e presença armada nos territórios ancestrais de vários povos indígenas. Por meio de observação etnográfica e entrevistas em profundidade realizadas em comunidades Pemón, investigamos a resposta das autoridades Pemón ao conflito territorial com o Estado e as gangues de mineração, analisando o surgimento de traços de Estado nas instituições políticas Pemón com a constituição do Conselho de Chefes Gerais do Povo Pemón.

PALAVRAS-CHAVE: mineração de ouro, Estado venezuelano, Conselho de Chefes Gerais do Povo Pemón



THE COUNCIL OF GENERAL CHIEFS OF THE PEMÓN PEOPLE: A RESPONSE TO MINING IN THEIR ANCESTRAL TERRITORY (2008-2022)

Abstract

When rising gold prices, between 2008 and 2012, Hugo Chávez's government implemented a policy aimed at nationalizing the gold mining areas south of the Orinoco River. At the same time, attracted by profit opportunities, irregular armed organizations established gold mines in that region. This has entailed military operations and

an armed presence in the ancestral territories of various Indigenous peoples. Thus, through ethnographic observation and in-depth interviews conducted in Pemón communities, we have investigated the response of Pemón authorities to the territorial conflict with the State and mining gangs, analyzing the emergence of traits of statehood in Pemón political institutions with the constitution of the Council of General Chiefs of the Pemón People.

KEYWORDS: gold mining, statehood, the Venezuelan State, the Council of General Chiefs of the Pemón People



INTRODUCCIÓN

En medio de una situación de sobreacumulación de capital en la economía mundial, en 2007 estalló una crisis económica global que fue antecedida y tuvo entre sus consecuencias un aumento de la demanda financiera de oro entre 2004-2011, que acentuó el incremento del precio de ese bien común natural; su onza troy pasó de US\$409,2 en 2004 a US\$1 571,50 en 2011¹.

En ese contexto, el gobierno de Hugo Chávez desarrolló una política que se propuso la estatización de la minería aurífera, con la revocación de las concesiones a las transnacionales mineras como a Gold Reserve² en marzo de 2009 y a Crystallex³ en febrero de 2011, además de la creación del Órgano Ad-

- 1 Datos extraídos del Gold Council en su página: <https://www.gold.org/goldhub/data/gold-prices>. Consultada el 08/06/2025.
- 2 CIADI (2014). Case No. ARB (AF)/09/1).
- 3 CIADI (2011). Case No. ARB (AF)/11/2).

ministrativo del Arco Minero del Orinoco en agosto de 2011⁴ y la promulgación del Decreto-Ley Orgánica que reserva al Estado las actividades de exploración y explotación del oro en septiembre de 2011⁵. Paralelamente, atraídas por la oportunidad de altas ganancias, bandas armadas se instalan en zonas mineras del centro del estado Bolívar, ubicado en el sur de Venezuela, para controlar las actividades en las minas auríferas⁶. Esto, ha generado un aumento de las operaciones y la presencia de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana (FANB) y de bandas mineras, que en ocasiones han ejecutado acciones armadas y hostigamiento en contra de miembros de pueblos indígenas que tienen sus territorios ancestrales al sur del Orinoco, en la Amazonía venezolana.

Al parecer, esas operaciones y presencia militar y armada, que tienen como objetivo promover la expansión de la escala y extensión territorial de las actividades mineras auríferas en el sur del Orinoco, pero bajo control formal e informal del Estado y de miembros de organizaciones armadas irregulares, han sido respondidas de diferentes modos por autoridades de pueblos indígenas amazónicos venezolanos, como el pemón. Nos pareció importante investigar



- 4 Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela no. 39 741. *Decreto Presidencial no. 8 415, mediante el cual se crea el Órgano administrativo de Control, como unidad administrativa, adscrita a la Presidencia de la República*. Año CXXXVIII, mes XI, Caracas, Venezuela, 23 de agosto de 2011.
- 5 Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela 39 759. *Decreto Presidencial no. 8 413, mediante el cual se dicta el Decreto con Rango, Valor y Fuerza de Ley Orgánica que reserva al Estado las Actividades de Exploración y Explotación del Oro, así como las conexas y auxiliares a éstas*. Año CXXXVIII, mes XII, Caracas, Venezuela, 16 de septiembre de 2011.
- 6 Francisco Javier Ruiz, “El Arco Minero del Orinoco. Diversificación del extractivismo y nuevos regímenes biopolíticos,” *Nueva Sociedad*, no. 274 (marzo-abril, 2018), 133.

la respuesta de autoridades pemón en ese conflicto territorial con el Estado venezolano y bandas mineras, por el ejercicio de la autoridad en asentamientos y zonas mineras ubicadas en su territorio. En este artículo se hace énfasis en el análisis de las transformaciones de sus instituciones políticas, porque en una investigación anterior identificamos el surgimiento de rasgos de estatalidad a partir de la centralización institucional y el cobro de rentas en oro por el Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón (CCG) y la constitución de órganos pemón de seguridad⁷.

En consecuencia, nos propusimos analizar el proceso de transformación de las instituciones políticas del pueblo pemón que ha ocurrido en medio del conflicto territorial con el Estado venezolano y bandas mineras, al menos desde 2008. Esto, a partir de una investigación paralela para estudiar el surgimiento de estratificación social al interior de los pemón por el control de minas ubicadas en su territorio, realizada con el apoyo del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (Calas)⁸.

La investigación de este fenómeno ha sido desarrollada preguntándonos: ¿cuáles son las causas y consecuencias de las transformaciones de las instituciones políticas del pueblo pemón? ¿Cuáles son las posiciones de diferentes autoridades pemón ante la centralización institucional y ejercicio de autoridad por el CCG y los órganos pemón de seguridad? ¿Cuál ha sido la evolución histó-



- 7 Omar Vázquez Heredia y Claudia Rodríguez Gilly, "Expansión de la frontera extractivista en Venezuela: Arco Minero del Orinoco. Estado y organizaciones armadas paraestatales ante los pueblos indígenas de ese territorio," en *Amazonía y expansión mercantil capitalista. Nueva frontera de recursos en el siglo XXI* (Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2021), 886.
- 8 Omar Vázquez Heredia, "Las autoridades pemón ante la minería aurífera en su territorio entre 2011-2022. Resistencia y transformación," *Petroglifos*, vol. 8, no. 1 (2025).

rica del ejercicio de autoridad por instituciones políticas pemón en medio del conflicto territorial con el Estado venezolano y las bandas mineras?

Para responder esas interrogantes hemos realizado una investigación cualitativa que ha tenido como métodos de recolección: un arqueo bibliográfico y documental sobre los pemón y un trabajo de campo en comunidades pemón aledañas a Santa Elena de Uairén, como Manak Krü, Maurak, San Antonio de Morichal y San José de Wará; que permitió efectuar una observación etnográfica y dieciocho entrevistas a profundidad a autoridades pemón actuales y anteriores, profesores pemón y profesionales no indígenas con residencia de al menos dos décadas en territorio pemón.

LAS ZONAS MINERAS AURÍFERAS DEL SUR DEL ORINOCO Y LA PRESENCIA DEL ESTADO, LAS ORGANIZACIONES ARMADAS PARAESTATALES Y LA MIGRACIÓN INTERNA

En medio del antes mencionado incremento vertical del precio de la onza troy de oro, y buscando complementar los ingresos petroleros estatales, el gobierno de Hugo Chávez aplica una política para estatizar la minería aurífera que se propuso formalmente ampliar la escala de las operaciones y la extensión territorial de las actividades de extracción de oro al sur del río Orinoco, pero bajo control del Estado; que se podría asociar con el capital transnacional en empresas mixtas. Así, entre abril de 2008 y marzo de 2011, con la denegación de permisos ambientales y la ocupación y traspaso de sus instalaciones, revoca las concesiones a las transnacionales Gold Reserve⁹ y Crystallex¹⁰ de



9 CIADI (2014). Case No. ARB (AF)/09/1).

10 CIADI (2011). Case No. ARB (AF)/11/2).

las minas Brisas del Cuyuní y Las Cristinas, ubicadas en el sur de la Reserva de Imataca, en el norte del territorio pemón. Después, en agosto y septiembre de 2011, decreta la creación del órgano administrativo de control del Arco Minero del Orinoco (AMO)¹¹ y promulga la ley orgánica que reserva al Estado las actividades de exploración y explotación del oro¹². En 2012, incluyó en el llamado Plan de la Patria al AMO como el objetivo estratégico 3.4.2¹³, y empezó la ejecución en acuerdo con la empresa china Citic Group del denominado Mapa Minero de Venezuela, con la instalación de trece campamentos para hacer la prospección minera en los estados Amazonas y Bolívar¹⁴.

Sin embargo, esa estatización de la minería aurífera fracasó en conseguir sus objetivos, y lo que provocó fue un incremento del carácter de enclave extractivista de las zonas mineras del centro y sur del estado Bolívar, donde ocurre la extracción de oro en Venezuela. Entonces, se mantuvo y profundizó la informalidad e ilegalidad de la minería aurífera en el sur del Orinoco, porque siguieron vendiendo el oro a comerciantes privados para evitar la pérdida económica que implicaba su venta a la empresa estatal Minerven en un precio



-
- 11 Gaceta Oficial no. 39 741. *Decreto Presidencial no. 8 415...*
 - 12 Gaceta Oficial 39 759. *Decreto Presidencial no. 8 413...*
 - 13 Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela no. 40 308. *Acuerdo de la Asamblea Nacional, mediante el cual se aprueba en todas sus partes y para que surta efecto jurídico, y sea de obligatorio cumplimiento en todo el territorio de la República Bolivariana de Venezuela, las Líneas Generales del Plan de la Patria, Proyecto Nacional Simón Bolívar; Segundo Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2013-2019.- (Véase N° 6.118 Extraordinario de la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, de esta misma fecha).* Año CXLI, mes II, Caracas, Venezuela, 4 de diciembre de 2013.
 - 14 Luis Jesús Bello y Aimé Tillett, *Minería en la Amazonía venezolana: derechos indígenas y ambientales. El caso del pueblo yanomami* (Caracas, Venezuela: Watanabi), 99.

que tenía como referencia el tipo de cambio oficial sobrevaluado, que regía las transacciones con el aparato del Estado¹⁵.

Paralelamente, atraídas por la oportunidad de altas ganancias a partir del incremento del precio del oro y por las condiciones de informalidad e ilegalidad propias del enclave minero organizado al sur del Orinoco, se instalan organizaciones armadas irregulares en zonas mineras de esa región, específicamente guerrillas colombianas¹⁶ en el estado Amazonas y bandas mineras provenientes de las mafias sindicales y carcelarias¹⁷ en el centro del estado Bolívar. Esas bandas mineras y grupos de las guerrillas colombianas pareciera que cumplen labores de control territorial y disciplinamiento de la fuerza de trabajo consumido en las zonas mineras del sur del Orinoco donde se encuentran ubicadas, y además también se ha reportado que extorsionan a los comerciantes y dirigen las redes de comercio sexual. En ambos casos, tienen una relación con algunos funcionarios militares y civiles del Estado venezolano, que algunos autores definen como “vínculos de complicidad y cooperación”¹⁸ y otros como una “articulación orgánica y estratégica”¹⁹.



-
- 15 Vázquez Heredia y Rodríguez Gilly, “Expansión de la frontera extractivista...”, 851.
- 16 Alicia Moncada, “Trata de mujeres indígenas en Venezuela: la continuidad de la conquista sexual de América,” *Revista venezolana de estudios de la mujer*, no. 54 (enero-julio, 2020), 99-100.
- 17 Francisco Javier Ruiz, “El Arco Minero del Orinoco. Diversificación del extractivismo y nuevos regímenes biopolíticos,” *Nueva Sociedad*, N° 274 (marzo-abril de 2018), 133.
- 18 Andrés Antillano, José Luis Fernández-Shaw y Damelys Castro, “No todo lo que mata es oro. La relación entre violencia y rentas mineras en el sur del estado Bolívar,” en *Venezuela desde Adentro. Ocho investigaciones para un debate necesario*, comp. Karin Gabbert y Alexandra Martínez, 140-189 (Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo, 2018), 174.
- 19 Omar Vázquez Heredia y Claudia Rodríguez Gilly, “Expansión de la frontera extractivista en Venezuela: Arco Minero del Orinoco. Estado y organizaciones armadas paraestatales



En nuestro caso, calificamos a la articulación del aparato estatal con bandas mineras y guerrillas colombianas como estratégica, porque tanto el Estado como esas organizaciones armadas irregulares tienen como objetivo ampliar la escala de las operaciones extractivistas y la extensión territorial de la minería aurífera en el sur del Orinoco; es decir, intensificar o iniciar la subordinación de territorios de la Amazonía venezolana a la satisfacción de la demanda de oro de la economía mundial, al establecer en esa región normas de obligatorio cumplimiento formales o informales, que convierten y regulan a esa región como una enorme zona minera. Entonces, las bandas mineras y las guerrillas colombianas en el sur del Orinoco deben ser entendidas como organizaciones armadas paraestatales que tienen una articulación orgánica con algunos funcionarios del Estado a partir de la complicidad y cooperación. Esto se genera debido a que la continuidad de las operaciones extractivistas en esas minas auríferas requiere de acceso a combustible, equipos mineros, mercurio y explosivos, que al parecer son suministrados por funcionarios civiles y militares, quienes además controlan las principales vías terrestres y fluviales y el espacio aéreo que dan acceso a las zonas mineras. Por lo tanto, hemos caracterizado que cumplen una labor de tercerización, con el control descentralizado de las minas, pero entregando una parte del oro extraído a algunos funcionarios civiles y militares del Estado venezolano²⁰.

Esa articulación entre algunos funcionarios del Estado y las bandas mineras quizás se evidencia con más claridad en los últimos años, porque el gobierno de Nicolás Maduro empezó la ejecución del AMO, con la creación en fe-

ante los pueblos indígenas de ese territorio," en *Amazonía y expansión mercantil capitalista Nueva frontera de recursos en el siglo XXI* (Buenos Aires, Argentina: CLACSO), 837.
20 *Ibid.*, 857.

brero de 2016 de una zona de desarrollo estratégico que engloba zonas mineras del estado Bolívar. La ejecución del AMO ha implicado una mayor presencia estatal con el establecimiento de un conjunto de alcabalas militares para el resguardo minero y de centros de insumos mineros y oficinas de compra de oro de la Corporación Venezolana de Minería (CVM), en diferentes localidades de esa región, como Upata, El Callao, Tumeremo, El Dorado, Kilómetro 27, Las Claritas, Kilómetro 88 y Santa Elena de Uairén. Y, recientemente, el gobierno nacional, en asociación con empresas, ha construido plantas de cianuración en El Callao y Tumeremo, que permiten una mayor recuperación de oro mediante la concentración y procesamiento de material extraído en las zonas mineras del centro del Bolívar²¹.

Por otra parte, la ejecución del AMO ocurrió enmarcado en la crisis económica que comenzó en 2014, se agudizó en 2015 con el desplome del precio del petróleo, y terminó de agravarse a partir de las repudiables sanciones financieras²² y petroleras²³ que aplicó el primer gobierno de Donald Trump en agosto de 2017 y enero de 2019, respectivamente. En medio de la crisis de la economía del país, ocurre un deterioro de la capacidad de compra del salario real, que se profundizó con el estallido de la hiperinflación en noviembre de 2017²⁴. Esto, provocó renunciadas masivas y la migración de trabajadoras y trabajadores venezolanos al exterior, pero también a las zonas mineras del centro y sur de Bolívar por la posibilidad de obtener dinero mediante la minería



-
- 21 En el trabajo de campo, esto fue observado y fotografiado por el autor en el viaje de ida y vuelta por la troncal 10 para llegar y regresar de Santa Elena de Uairén.
22 OFAC, EE UU. Orden Ejecutiva N° 13 808.
23 OFAC, EE UU. Orden Ejecutiva N°13 857.
24 Vázquez Heredia, "La situación económica de Venezuela...", 131.

y otras actividades, como el tráfico de gasolina y mercancías en la frontera²⁵. Refiriéndose específicamente al territorio pemón, Iris Colón, abogada pemón y secretaria general del sector VII entre 2010 y 2018, planteó “porque llegó la crisis al país y llegó una migración masiva de personas, en ese momento no había la migración para Brasil, la migración era hacia las minas”²⁶. Marilyn Casado, una activista pemón, miembro del equipo de trabajo del sector VI, explicó que esta migración ha generado invasiones en comunidades pemón como Sampay, donde a través del uso de consejos comunales no indígenas simularon venta de terrenos que fueron usados para la construcción de viviendas precarias; y además ocurren hechos como robos, destrucción de conucos y deforestación²⁷.

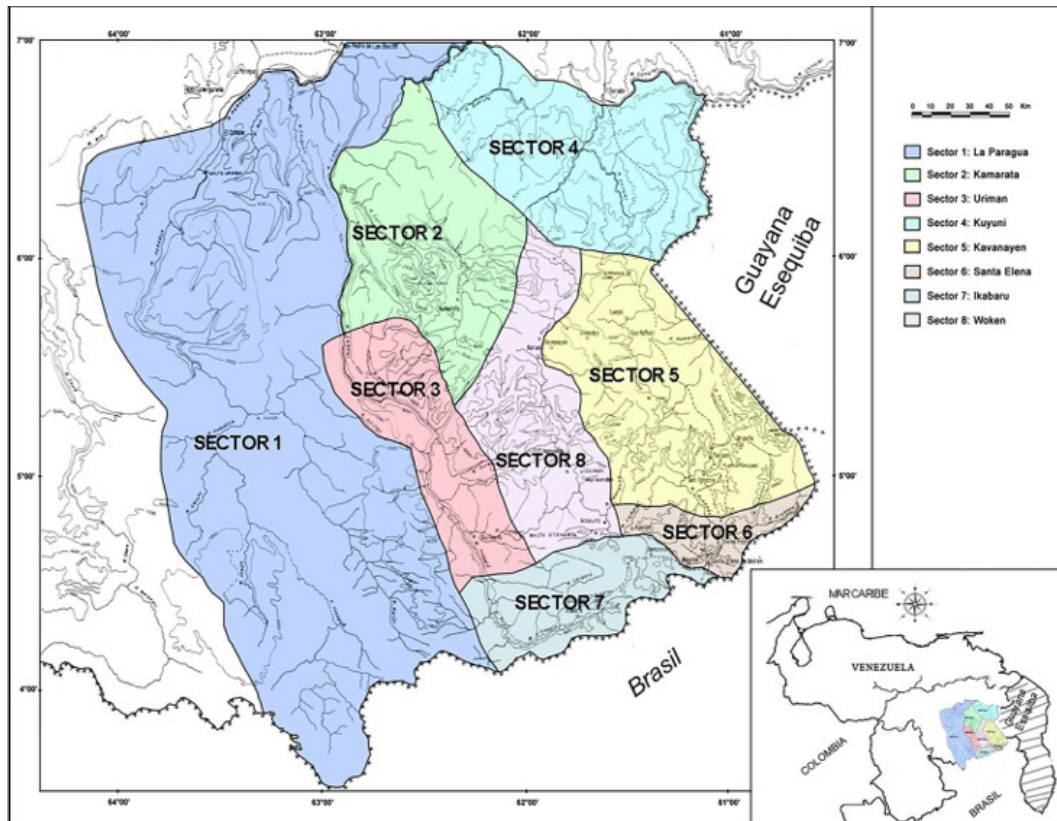


EL CONSEJO DE CACIQUES GENERALES Y ÓRGANOS PEMÓN DE SEGURIDAD: LA DISPUTA DE AUTORIDADES PEMÓN POR LA AUTORIDAD EN LAS ZONAS MINERAS Y ASENTAMIENTOS DE SU TERRITORIO ANCESTRAL ENTRE 2008 Y 2022

Los pemón y los cambios de sus instituciones políticas

Los pemón son un pueblo del tronco lingüístico caribe y su territorio ancestral se ubica en el centro y sureste del estado Bolívar de la actual Venezuela y en zonas fronterizas con Brasil y Guyana, en el extremo norte de la Amazonía (ver Mapa 1). En su interior, tiene tres subgrupos, con leves variaciones idio-

-
- 25 Morelia Morillo, *Fronteiras Inflamáveis: Migração e comercialização do combustível na cidade de Santa Elena do Uairén* (Roraima, Brasil: Universidad Federal de Roraima, 2019), 17.
26 Iris Colón, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.
27 Marilyn Casado, entrevista realizada por el autor el 29/01/2022.



Mapa 1. Ubicación de las comunidades pemón en el sur de Venezuela, estado Bolívar. **Fuente:** Fundación Etnika, página web: <https://fundacionetnika.org/where-we-work/>.

máticas, los kamarakoto, arekuna y taurepán; que se encuentran asentados en las cercanías de ríos como el Paragua, Cuyuní, Carrao, Aponwao y Cuquenán. En la actualidad, viven un importante crecimiento demográfico, constituyéndose

en el cuarto pueblo indígena más grande del país; en el último censo nacional (2011), el Instituto Nacional de Estadística (INE) registró a 30 148 pemón en Venezuela, en cambio en 1970 se estimó que eran 4 000²⁸.

Según arqueólogos, la presencia de sus antepasados caribes en el margen sur del Orinoco, en las proximidades del Caroní, empezó en el año 900, en la cuarta oleada migratoria de indígenas de la Amazonía al noreste de Sudamérica, conocida como “Fase Macapaima”²⁹. Los primeros contactos de los pemón con instituciones de la monarquía española ocurrieron en la segunda mitad del siglo XVIII, a partir del establecimiento por las autoridades coloniales de la misiones del Caroní, con frailes capuchinos, que tuvieron una relación conflictiva con los kamaragoto, el subgrupo pemón más asentado al norte; porque se estima que los capturaban para llevarlos a los ranchos ganaderos de la Misión y que pudieron ser los indígenas que quemaron en 1774 un campamento de soldados que protegía las actividades coloniales de los misioneros. No obstante, esas incursiones institucionales en territorio pemón se habrían acabado con el desplome de la actividad misionera a partir de la ocupación de las misiones del Caroní por Bolívar en 1817, en la guerra de independencia³⁰.

La ausencia de un contacto estructural y prolongado con las instituciones del Estado venezolano en el siglo XIX y su patrón tradicional de asentamiento, caracterizado por la dispersión territorial, permitió que los pemón mantu-



-
- 28 David Thomas, *Order without government. The society of the pemon indians of Venezuela* (Chicago, EE UU: University of Illinois, 1982), 15-16.
- 29 Mario Sanoja e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos* (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1992), 114.
- 30 David Thomas, “Los pemón,” en *Los Aborígenes de Venezuela. Volumen II* (Caracas, Venezuela: Fundación La Salle, 1983), 574-575.

vieran intactas las características tradicionales de sus comunidades hasta los años 30 del siglo XX, cuando se instalan en su territorio grupos de mineros. Además, por disposición de la dictadura de Juan Vicente Gómez, se trasladaron misioneros capuchinos y dispusieron puestos fronterizos en respuesta a la presencia de misioneros adventistas y militares de la Guyana inglesa³¹.

Esto transformó los asentamientos poblacionales pemón dispersos, que eran expresiones concretas del modelo de organización social caribe y estaban integrados al llamado Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco (SIRO), con otros pueblos indígenas orinoquenses y amazónico³². Este modelo de organización social caribe tenía instituciones sociales polivalentes. En términos políticos implicaba la ausencia de estatalidad. Entonces no tenían una jerarquía política estable, centralizada y sostenida en el monopolio de la coerción para obtener plustrabajo. En realidad, eran solo jefes de asentamientos, los hombres activos de más experiencia y edad, con una amplia parentela y sin ejercicio de una autoridad con decisiones obligatorias, entonces su principal capacidad política era la persuasión y su labor era aconsejar cuando surgía algún problema entre miembros de familias diferentes³³. En lo que respecta a los pemón, una expresión de esa ausencia de un poder coercitivo en manos del antiguo jefe de asentamiento, que le permitiera imponer castigos fuera de su familia en caso de una infracción o crimen, es la tradicional invoca-



-
- 31 Jesús De la Torre Arranz, *Historia de Santa Elena de Uairén y hábitat de la Gran Sabana* (Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 2013), 57-60.
- 32 Nelly Arvelo-Jiménez, Filadelfo Morales Méndez y Horario Biord Castillo, “Repensando la historia del Orinoco,” *Revista de Antropología*, no. 1-2 (1989): 156-157.
- 33 Horario Biord Castillo, “Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la Costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII,” *Diálogos culturales*, no. 2 (2006): 89-90.

ción de Kanaima, que en esta acepción sería un espíritu del mal que suple u oculta la venganza humana y es la encargada de la aplicación sobrenatural de la sanción³⁴.

El origen y la reproducción del tipo del jefe de asentamiento del modelo social caribe ha sido explicado como consecuencia de tres características de los asentamientos: dispersión, semipermanencia y reducido tamaño demográfico. Esto habría generado ausencia de una centralización política estable encarnada en autoridades con poder coercitivo. En el caso pemón, al parecer podría tener causas ecológicas: las grandes extensiones de la Gran Sabana y zonas aledañas y la adopción ancestral de la agricultura de roza y quema en su organización productiva para aprovechar los nichos ecológicos donde habitan. Entonces, en su caso no había una “circunscripción ambiental”³⁵.

Esto podría ser ratificado a partir de la revisión de los estudios etnográficos realizados entre 1911 y 1970 al pueblo pemón, en los que no identificaron la existencia reciente de instituciones y cultura guerrera³⁶. No obstante, el actual capitán general de Kavanayén, el sector V, nos planteó que los arekuna



34 Kanaima tiene otra acepción, probablemente articulada. En una entrevista que le realizamos el 29/01/2022 a la periodista e investigadora Morelia Morillo, ella nos explicó: “también son una serie de características negativas que se pueden materializarse en cualquier pemón y se transforma en un Kanaima, en tanto asume poderes sobrenaturales”, pero “siempre nos han dicho que los Kanaima afectan solo a los pemón, porque tiene que ver con la creencia psicológica”.

35 Robert Carneiro, “A theory of the origin of the state,” *Science. New Series*, no. 3 947 (agosto, 1970), 735.

36 Theodor Koch-Grunberg, *Del Roraima al Orinoco. Tomo II* (Caracas, Venezuela: Banco Central de Venezuela, 1982), 98.

“vivíamos siempre en guerra, ahora no”³⁷. Igual, por la ausencia de la llamada “circunscripción ambiental”, por las grandes extensiones de tierra aprovechable con la agricultura de roza y quema, entonces la guerra en caso de haber existido en algún período de su historia no habría tenido como resultado formas estatales por la ausencia de conquista del territorio y de otras comunidades humanas. Por otra parte, han conjeturado que la organización política caribe era habitualmente descentralizada, pero ante amenazas externas se centralizaba solo mientras duraba esa circunstancia³⁸.

Ahora, los últimos noventa años de inserción del pueblo pemón en las instituciones del Estado y en la sociedad venezolana han generado cambios profundos en sus comunidades, como la integración a relaciones sociales propias del modo de producción capitalistas como trabajo asalariado, el intercambio mercantil, la estratificación social, el consumo de bienes y servicios industriales, la propiedad privada, la concentración poblacional en los asentamientos, y la aparición de la figura del capitán o la capitana como responsable y representante político de las comunidades pemón³⁹. En términos políticos, ha sido muy importante el cambio ocurrido con la creación del cargo de capitán o capitana, que al menos data desde los años 40 del siglo XX, y, según entrevistados, surge impuesto⁴⁰ o asimilado⁴¹ a partir de la relación de líderes pemón con los oficia-



37 Jean Carlos Velásquez, entrevista realizada por el autor el 25/01/2022.

38 Biord Castillo, “Sistemas interétnicos regionales:...”, 89-90.

39 Según la dirigente pemón Lisa Henrito la figura del capitán fue primero denominada como los comisarios. Entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

40 Esto lo indica Lisa Henrito, en ese momento capitana de la comunidad de Maurak. Entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

41 Información de Issam Madi, sociólogo e investigador con cuarenta años de residencia en territorio pemón, en entrevista realizada por el autor el 29/01/2022.

les militares que comandaban el destacamento del pueblo fronterizo. Al principio, los capitanes pemón convivieron con el jefe de asentamiento, su elección podía ser a través de la asignación de un sucesor o delegado por el capitán en funciones o electo por consenso en cada comunidad pemón, y tuvieron como función representar a su comunidad ante los funcionarios civiles y militares del Estado y entregar a los pemón que tenían conflictos con las autoridades estatales.

Entre los años 40 y 70 del siglo XX había solo dos capitanes generales que representaban a las comunidades de las zonas bajas y altas del territorio pemón; es decir, por un lado los asentamientos de La Paragua, Kamarata y Cuyuní, y en otro lado los asentamientos desde Kavanayén hasta Santa Elena de Uairén. Después de los años 70, con la constitución de la Federación Indígena de Bolívar (FIB), empieza un proceso de organización de las autoridades pemón en nuevas capitanías generales, que van apareciendo progresivamente. En este momento son ocho sectores: La Paragua (I), Kamarata (II), Urimán (III), Cuyuní (IV), Kavanayén (V), Akurimá o Santa Elena de Uairén (VI), Ikabarú (VII) y Wonken (VI-II)⁴². En la actualidad, las comunidades pemón de cada uno de los ocho sectores eligen por voto directo a un capitán o capitana, y generalmente estos capitanes o capitanas eligen al capitán o capitana general de su sector en una asamblea⁴³.

Desde al menos 2013, en medio del conflicto territorial con funcionarios del Estado venezolano, bandas mineras y migrantes internos en asentamien-



42 Carlos Figueroa, “Historia de la federación de indígenas del Estado Bolívar,” en *Aproximación pemón para la elaboración de las políticas públicas. Relatorías de las Asambleas de los Capitanes Generales y Comunitarios* (Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación y Deportes), 49-56.

43 Darcy Sánchez, capitana de la comunidad de Manak Krü, entrevista realizada por el autor el 29/01/2022.

tos y zonas mineras ubicadas en su territorio ancestral, el capitán o la capitana se convierten en una autoridad que puede asumir decisiones obligatorias, capacidad de sanción, gestión de recursos para políticas sociales, cobro de rentas y controla órganos de seguridad dirigidos a la garantía del orden público. Pero, además, ha aparecido cierta jerarquía entre los capitanes generales y capitanes comunitarios, aunque los últimos mantienen mucha autonomía. Entonces, al parecer el pueblo pemón ha transitado desde la unidad sociocultural y lingüística en el período histórico indígena a la actual unidad política en el marco de la defensa de su territorio ancestral ante la presencia de actores institucionales políticos y sociales foráneos.

Conflicto territorial y cambio inicial en la institución política del pueblo pemón en el siglo XX

Como hemos visto, las capitanías, cuando surgen con el nombre de comisarías, eran instituciones políticas encargadas de intermediar entre el Estado venezolano y el pueblo pemón, pero con el fin de garantizar el ejercicio de la soberanía venezolana en el territorio pemón con la canalización institucional de políticas públicas y la garantía de la autoridad estatal, una de las estrategias era la entrega de los “indígenas mala conducta, los que se rebelaban en contra de los atropellos y maltratos”⁴⁴. En su inicio, habría sido una manera de aplicar el llamado gobierno indirecto, que usaron potencias europeas en sus antiguas colonias africanas. No obstante, en el transcurso del siglo XX, al menos desde 1948, dirigentes pemón desarrollan acciones en contra de las incursiones de



44 Lisa Henrito, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

población no indígena y del Estado venezolano en su territorio, que provocan un proceso que termina en un primer cambio en la organización política del pueblo pemón; que convierte a las capitanías generales y capitanías comunitarias en sus representantes ante el aparato estatal y en instancias de organización de sus acciones políticas de protesta.

Aunque de manera esquemática, debemos mencionar hitos de ese proceso de defensa de su territorio por los pemón, en el cual ocurre un cambio de su institución política y surge su conciencia territorial y política como pueblo⁴⁵. En 1948, tres capitanes pemón caminaron hasta Caracas y en reunión con el entonces presidente Rómulo Gallegos denunciaron la presencia de personas no indígenas que extraían diamantes. Después, en la década del sesenta del siglo XX, las protestas fueron por el traslado forzado de comunidades pemón en La Paragua a partir de la construcción por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) del embalse y represa de Gurí, entre 1963 y 1969. La presencia de mineros y los proyectos estatales de la llamada Conquista del Sur, en el primer gobierno de Caldera (1969-1974), motivan la participación de capitanes pemón en la organización de la Federación Indígena de Bolívar (FIB), desde donde pudieron en los años 70 detener diferentes iniciativas gubernamentales desarrollistas como la apertura de la minería de gran escala en el sur del Orinoco, y obtener en esa misma década los primeros títulos de propiedad, cartas agrarias entregadas a comunidades pemón por el antiguo Instituto Agrario Nacional (IAN); que garantizaban el uso, goce y disfrute de la tierra⁴⁶.



45 Figueroa, “Historia de la federación de...”, 49-56.

46 Gerald Clarac, “Los programas indígenas del Instituto Nacional Agrario Nacional: metodología e implementación,” en *Indigenismo y autogestión*, comp. Andrés Serbin y Omar González (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1980), 133.

No obstante, la llamada Conquista del Sur dejó como legado la vía terrestre que conecta el centro del estado Bolívar y Santa Elena de Uairén en la frontera venezolana con Brasil, y que cruza todo el territorio pemón. Esto permitió que en 1973 se instale e inaugure en la localidad fronteriza mencionada un destacamento del Ejército, una estación de servicio para la venta de gasolina y un aeropuerto⁴⁷. En pocas palabras, consolidó la ocupación del Estado nacional en el territorio ancestral pemón. Igual, en los años 80 del siglo XX, capitanes y capitanas del pueblo pemón siguieron con sus acciones para defender el territorio, coordinar su organización política y demandar títulos de propiedad colectiva. Por ejemplo, en 1982, los pemón establecen una cerca desde el río Kukenán hasta el norte, pasando por Kumarakapay, para evitar el ingreso de ganado propiedad de Lucas Fernández Peña⁴⁸ en territorios cercanos a comunidades pemón⁴⁹, y en 1983 realizan el primer congreso del pueblo pemón.

En los años 90, como parte de un nuevo intento de expansión de la frontera extractivista, que surge en medio de la crisis económica de 1994, el segundo gobierno de Rafael Caldera promueve el llamado Proyecto de Desarrollo Sostenible del Sur, en el que enmarcaron varias iniciativas en el territorio pemón,



47 Morillo, *Fronteiras Inflamáveis*..., 50.

48 Lucas Fernández Peña es un venezolano no indígena que fundó a Santa Elena de Uairén al parecer en 1930, con su establecimiento en las adyacencias de los cerros Manak y Akurimá, apoyado por la Inspectoría de Frontera del dictador Juan Vicente Gómez. En Akurimá había un asentamiento ancestral pemón. Su ingreso en territorio pemón es como minero en búsqueda de diamantes, por primera vez en 1921.

49 Atilano Azuaje, agrónomo residente no indígena de Santa Elena de Uairén desde hace veinte años, pero con cuarenta años de experiencia laboral en territorio pemón. La entrevista fue realizada por el autor el 28/01/2022.

que se encontraron con la oposición del pueblo pemón, desde sus autoridades organizadas en las capitanías hasta la población en general.

Entre los proyectos estuvo el complejo hotelero conocido como Turisur, que presentaron en 1995 y fue suspendido en 1996 por el rechazo y protesta de los pemón. El incremento de la extensión de la zona con actividades mineras en la reserva forestal de Imataca a través del Decreto 1 850 de mayo de 1997, también fue cuestionado y protestado por los pemón, en una coalición con organizaciones ambientalistas y productores agrícolas y forestales de la región, lo que ocasionó su suspensión ese mismo año a partir de una medida cautelar de la antigua Corte Suprema de Justicia (CSJ). En 1997, el inicio de la instalación de un tendido eléctrico desde la hidroeléctrica de Gurí hasta Brasil, que atraviesa el territorio pemón, fue denunciado ante la CSJ y rechazado por los pemón, incluso con acciones directas como el derribo de torres de alta tensión y el secuestro de vehículos de la empresa estatal Edelca⁵⁰.

El resultado de la lucha por el tendido eléctrico es fundamental para entender el surgimiento de rasgos de estatalidad en las capitanías generales y capitanías comunitarias pemón, en la segunda década del siglo XXI. Aunque esa obra fue detenida en dos ocasiones, en 1998 y en 1999, al final el gobierno de Hugo Chávez logró dividir a las autoridades del pueblo pemón, cuando acordó con un sector mayoritario de capitanes y capitanas pemón que se permitiera finalizar la construcción e inauguración del tendido eléctrico a cambio de la demarcación y titulación sobre los hábitats del pueblo pemón, en un acuerdo firmado en julio del 2000⁵¹. Más allá de su incumplimiento, el gobierno de



50 Iokiñe Rodríguez y Vladimir Castro Aguilar, *Juegos de poder en la Conquista del Sur* (Barquisimeto, Lara, Venezuela: Fundación Buría, 2021), 35-37.

51 *Ibid.*, 57.

Chávez, como respuesta a la lucha del pueblo pemón, reconoció en tanto un interlocutor político a las autoridades pemón y aceptó sus derechos territoriales sobre su territorio ancestral; como ya había sido establecido en el capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999.

Los pemón y ejercicio de autoridad en asentamientos y zonas mineras
de su territorio ancestral: Consejo de Caciques Generales
y órganos de seguridad (2011-2022)

Antes del contacto, los caribes no realizaban actividades de minería con fines comerciales o ceremoniales, solo se encuentra documentado su uso de oro como ornamento en el inicio del período colonial, pero su adquisición habría sido a partir de rutas comerciales con las Antillas y los Andes de la actual Colombia⁵². Después del contacto colonial y republicano, las consecuencias negativas de la minería aurífera por el efecto de la llamada de mineros no indígenas, generó incluso el surgimiento de tabús en los pemón alrededor del oro, como imputarle que tocarlo generaba enfermedades estomacales y que donde se buscaba empezaban tormentas⁵³.

Pero, en los años 40 y 50 del siglo XX, la instalación de mineros en territorio pemón provocó que se involucraran en actividades mineras pero de extracción de diamantes, que tenían una mayor cotización. En ese momento, el



-
- 52 Miguel Ángel Perera, *Oro y Hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597* (Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2000).
- 53 Según el testimonio de Ismael Salamán, miembro del Consejo de Ancianos del sector VI del pueblo pemón. La entrevista fue realizada por el autor el 25/01/2022.



oro era desestimado por su menor valor. Desde al menos los años 70 del siglo XX, los pemón cuestionaban que eran excluidos de los beneficios de la minería de diamantes, porque solo participaban como trabajadores en las minas⁵⁴. Después ocurre una transición a la minería aurífera como principal actividad minera, que tiene una estrecha relación con el aumento de la demanda y precio internacional del oro. Según Atilano Azuaje, habría ocurrido en 1981, con la aparición de oro en Chirikayen⁵⁵; en cambio Tewarhi Scott plantea que esto sucedió en 2005⁵⁶. Más allá de esa precisión, lo concreto es que individuos pemón han participado como mineros extrayendo diamantes u oro de manera independiente o a la orden de propietarios no indígenas de máquinas y equipos mineros, desde hace ya setenta u ochenta años. Pero antes esa actividad minera de los pemón era ocasional, solo para extraer una cantidad de gramos de oro para acceder al mercado, y alternada con el cuidado del conuco⁵⁷.

Al contrario, desde 2008 o 2010, dependiendo de la fuente o sector del territorio pemón, comienza una transformación. Esto implica decisiones colectivas para asumir el control de sus zonas mineras en asambleas dirigidas por capitanías generales y capitanías comunitarias de los sectores III, VI, VII y VIII, del pueblo pemón. Así, empieza lo que ha sido definido como “un proceso de apropiación pemón de su territorio, a través de la apropiación de la actividad minera”⁵⁸; de acuerdo con algunos integrantes de la comunidad, esto se

54 David Thomas, “Los pemón,” 675.

55 Atilano Azuaje, entrevista realizada por el autor el 28/01/2022.

56 Tewarhi Scott, un no indígena que nació en la Gran Sabana y vive allí desde hace cuarenta años. La entrevista fue realizada por el autor el 27/01/2022.

57 De acuerdo con el testimonio de Iris Colón. Entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

58 Atilano Azuaje, entrevista realizada por el autor el 28/01/2022.

ha enmarcado en la reivindicación de los derechos territoriales garantizados a cada pueblo indígena sobre su territorio ancestral, establecido en el capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, de 1999, y en la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, de 2005. Según José Luis Galleti, antiguo capitán general y capitán comunitario en el sector III, en 2008 se plantearon

... hasta cuando vienen brasileiros, guyaneses, toda clase de persona a trabajar, a destruir la naturaleza y nosotros quedamos con los huecos, el medioambiente destruido. Entonces, bueno, vamos a asumir la batuta ahora nosotros, pues, que seamos nosotros mismos los que destruyamos nuestra tierra⁵⁹.

El actual capitán general del sector V, Jean Carlos Velásquez, también fecha al 2008 como comienzo de ese proceso de apropiación de los pemón de su territorio a partir del ejercicio de autoridad en las zonas mineras. En cambio, Iris Colón data su inicio en 2010 y señala: “hubo un cambio de mentalidad de quién era el dueño, porque en principio el pueblo indígena no había asumido que era el dueño, asumía: ‘yo estoy aquí prestado y el dueño es el Estado’, pero en el momento que asumió ‘yo soy el dueño, yo me tengo que beneficiar’”⁶⁰. Pero todas y todos coinciden en que se concreta de manera progresiva en medio de conflictos con algunos efectivos militares y mineros no indígenas, e inicialmente solo mediante el cobro por cada capitanía comunitaria de una renta, en gramos de oro o en obras sociales, para permitir el acceso a las minas ubicadas en su territorio, y de la restricción del acceso a las zonas mineras con el



59 José Luis Galleti, entrevista realizada por el autor el 24/01/2002.

60 Iris Colón, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

establecimiento de puestos o alcabalas, que son vigiladas por órganos pemón de seguridad, dependientes de cada capitanía comunitaria.

Esta primera etapa informal y totalmente descentralizada termina el 28 de febrero de 2013, con la fundación del Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón (CCG), que es constituido al romper con la FIB (Federación Indígena de Bolívar); porque “estaba parcializada hacia un partido político, que es el PSUV [Partido Socialista Unido de Venezuela]”⁶¹. Entonces, en el CCG ingresan seis sectores del pueblo pemón; en la actualidad solo hay cinco, al retirarse en el 2020 el sector II. En cambio, el sector I y IV se mantienen en la FIB.

El CCG fue constituido con cuatro ejes programáticos: organización municipal de las autoridades legítimas, reglamento y normas para el trabajo minero, evaluación y control de vuelos no autorizados y distribución de combustible y fijar fechas para reuniones de diálogo con el gobierno⁶². Esto, en medio de dos hechos ocurridos en 2013 que impulsan y consolidan el ejercicio de autoridad de los pemón en las zonas mineras de la Gran Sabana: el primero de ellos ocurrió el 8 de febrero, con la retención de cuarenta y tres efectivos militares de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana (FANB), quienes estaban realizando minería en Urimán y sitio de donde antes habían retirado a un grupo de pemón⁶³. El segundo sucedió el 6 de abril durante la entrega del título de propiedad colectiva a la comunidad de Ikabarú⁶⁴, que surgió a partir de la



61 Jean Carlos Velásquez, entrevista realizada por el autor el 25/01/2022.

62 Acta constitutiva del CCG (Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón), que conserva en su archivo Lisa Henrito.

63 Naranjo, Mario, Diego Oré y Reuters. “Indígenas de Urimán detienen y desarman a militares en Bolívar (Fotos y video).” *Lapatilla*, 08/02/2013. <https://lapatilla.com/2013/02/08/indigenas-de-uriman-detienen-y-desarman-a-militares-en-bolivar-fotos/>

64 Vázquez Heredia y Rodríguez Gilly, “Expansión de la frontera...”, 863-864.

actividad minera en los años 40 del siglo XX y desde su fundación ha tenido residentes indígenas y no indígenas.

Luego, entre 2008 y 2013, se recrudece el conflicto territorial por el control de las zonas mineras en la Gran Sabana, donde autoridades pemón desde sus capitanías comunitarias sacan o defienden las minas de las extorsiones de efectivos de la FANB y excluyen o regulan la presencia de mineros no indígenas, apoyados o no por bandas mineras establecidas en el centro del estado Bolívar, llamados “el sistema” o “los sindicatos”. Por ejemplo, en octubre de 2011 retienen a un grupo de veintidós militares en el Alto Paragua⁶⁵.

De ese modo, cada capitanía comunitaria comienza a ejercer autoridad en comunidades pemón donde existen zonas mineras al cobrar una renta del 10% del oro extraído y al establecer puestos de control para definir el acceso a las minas, con un registro. No obstante, en esa época, en medio de tensiones producto del conflicto territorial, hubo mineros no indígenas que se negaron a pagar la renta del 10% antes mencionada. Esto, Iris Colón lo cuestionó al expresar que “a nosotros sí nos pueden gobernar los criollos, pero los criollos no aceptan que los gobiernen los indios”⁶⁶. Dicho cobro de esa renta minera por cada capitanía comunitaria se formaliza desde el 2013 con la constitución del CCG, porque en palabras de Iris Colón



-
- 65 Emiliano Terán Mantovani. “Disputas de los indígenas del Alto Paragua en torno a la minería ilegal en sus territorios, Venezuela.” *Global Atlas of Environmental Justice*, 14/10/2021. <https://ejatlas.org/print/disputas-de-los-indigenas-del-alto-paragua-en-torno-a-la-mineria-ilegal-en-sus-territorios>
- 66 Iris Colón, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

... algunos pagaban, otros no pagaban porque eran los machos machotes y yo no pago y tal, yo le pago a la Guardia Nacional, no tengo que pagarles a ustedes indios, pero en las comunidades empezaron a decirle: 'bueno, si tú no pagas te vas', comenzó la presión y en ese momento ya las autoridades del Estado empezaron a decir: 'bueno, ustedes tienen que ponerse de acuerdo con los indígenas, porque ellos tienen razón, ellos son los dueños de las tierras'⁶⁷.

Pero, además, en la gestación del cobro de ese 10% de renta por las capitánías comunitarias con minas en su territorio, ocurre una transición de la propiedad privada a la propiedad pemón comunitaria del subsuelo, que también nos explica Iris Colón: "se empezó a crear un sistema de que en principio una sola persona se beneficiaba, vamos a decir el jefe de casa, ejemplo, este es mi terreno y tú metes unas máquinas allá entonces tú me pagas a mí"⁶⁸. En cambio, después

... empezamos a decirle a la gente, a asesorarlo y ya va, el beneficio que tú obtengas no tiene que ser para ti, tiene que ser para el colectivo, si vas a meterle luz ponle luz, motores fuera de borda, herramientas de trabajo, pero que el colectivo se beneficie y así fue que comenzamos a obligar a los dueños de máquina. Ah ok, quieres trabajar, pero me vas a dar un beneficio a la comunidad⁶⁹.

La gestión de los puestos de control y los ingresos derivados de la renta minera se da en una competencia y asimilación de la experiencia de los consejos comunales, porque entendieron que era necesario administrar recursos

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*



para lograr autogestión, que en su caso indígena es autodeterminación interna sobre su territorio ancestral. Desde esa primera etapa, las autoridades pemón, con la administración autónoma de los ingresos de la renta minera, han financiado los órganos pemón de seguridad, un cuerpo de funcionarios administrativos, y un conjunto de políticas sociales que se proponen garantizar el acceso a la salud y educación de los pemón en las comunidades donde existen zonas mineras. Sin embargo, existen autoridades pemón que rechazan la minería y han cerrado minas⁷⁰, a esto se suma que hay acuerdos con funcionarios gubernamentales para dejar las actividades mineras, pero que fueron incumplidos. Consideramos que esto último podría ser producto de la dependencia financiera de la renta minera de las instituciones políticas del pueblo pemón, desde el CCG hasta las capitanías generales y comunitarias que tienen zonas mineras en su territorio, y por factores exógenos, como la situación económica nacional que empieza en 2014, la estabilización y reinicio del incremento del precio internacional del oro en 2016 y, ese mismo año, el comienzo de la ejecución del AMO (Arco Minero del Orinoco) por el gobierno.

La situación económica del país, el alto precio del oro y la existencia del AMO provocan que aumente la presión sobre el territorio pemón en las zonas mineras y en los asentamientos. Esta presión se ve reflejada en diferentes formas e intentos de ocupación, como las invasiones de migrantes internos, la instalación de la CVM (Corporación Venezolana de Minería) y la búsqueda gubernamental para ampliar la escala de las operaciones mineras con el AMO, además de las amenazas y maniobras de las bandas mineras para entrar en las minas.

70 Por ejemplo, una de ellas es Lisa Henrito, antigua capitana de Maurak.





Desde 2016 hasta febrero de 2019, de manera progresiva, el CCG (Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón) y las capitanías generales y comunitarias, logran su mayor nivel de control territorial, movilización social, centralización política y ejercicio de autoridad con potestades jurídicas mediante la garantía de orden público y detenciones y sanciones obligatorias ante hechos delictivos, incluso en la localidad más urbanizada, Santa Elena de Uairén. Esto se evidencia, por ejemplo, con el rechazo unitario a la creación inconsulta, como parte del AMO, del bloque especial Ikabarú en 2016 y en la toma en 2018 de la antigua Casa Presidencial de Santa Elena de Uairén⁷¹; pero, fundamentalmente, se cristaliza a partir de la creación en 2016 de la Comisión de Seguridad del CCG y la Guardia Territorial Pemón (GTP). Después, también se refleja en la expulsión de cuerpos estatales de seguridad, como la del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC), en 2011, y la de la Policía del Estado Bolívar, en 2016, ambas ocurridas en medio de casos de denuncia de corrupción policial realizadas por autoridades pemón del sector VI y la población no indígena⁷².

La encargada de dirigir esa Comisión de Seguridad del CCG, Lisa Henrito, planteó en nuestra entrevista: “Nos dijeron, hay que limpiar todas las minas y empezamos a limpiar todas y sacar a todo el mundo que no fuese pemón, o no tuviese permiso del capitán de esa comunidad”, entonces, en conjunto

-
- 71 En la actualidad, en ese lugar funciona un centro de salud gestionado por la capitana de Manak Krü, Darcy Sánchez. En entrevista realizada por el autor el 29/01/2022, ella nos explicó que esa toma ocurre en medio de una movilización, donde exigían una reunión con la Gobernación del Estado Bolívar.
- 72 Hechos relatados por Morelia Morillo, residente en Santa Elena de Uairén e investigadora. La entrevista fue realizada por el autor el 29/01/2022.

con la GTP (Guardia Territorial Pemón), “llegamos a enfrentarnos con sindicatos mineros en San Martín de Turumbán y limpiamos a todo el río Chicanán”. Además, realizaron “allanamientos, levantamientos de cuerpos, todo éramos nosotros”; esto sucedió mientras se iba creando en todo el territorio pemón la GTP, hasta en los sectores I y IV, porque “nosotros entrenamos a pemón de La Paragua y del municipio Sifontes, con valores, preparación física y leyes”⁷³. Ante hechos delictivos que crecieron a partir de la migración masiva, Morelia Morillo afirmó que, “para el pueblo criollo, la gente que vivíamos aquí hace mucho tiempo, ya era nuestra guardia; porque la llamábamos cuando había un robo y llegaban inmediatamente, conseguían el teléfono robado y al ladrón”⁷⁴. Este histórico ejercicio de autoridad estatal por órganos pemón de seguridad, más que a través del monopolio de la violencia legal, fue mediante “solamente la presencia, creamos un mito. Nuestra estrategia siempre fue crear un mito”; porque “supuestamente tenemos un hueco abajo, picamos a la gente en bolsas negras y la enterramos. Ok. Si quieren pensar eso que lo piensen, mejor para nosotros”⁷⁵.

No obstante, la GTP se topó con problemas internos cuando consiguió actos de corrupción de autoridades pemón, que vendían permisos de ingreso a las minas a propietarios no indígenas de máquinas, y ante las diferencias políticas por su autonomía ante el Estado venezolano. Jean Carlos Velásquez nos dijo:



73 Lisa Henrito, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

74 Morelia Morillo, entrevista realizada por el autor el 29/01/2022.

75 Lisa Henrito, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

... quieren ser policías, se visten de negro, ellos entrenan a su manera, en la selva, típico del Ejército, pero para evitar eso trajimos la universidad⁷⁶ que forma policías... pero anda a ver si alguno de ellos está inscrito⁷⁷.

Entonces, hubo recelos ante el nivel de centralización política institucional que se constituyó mediante la Comisión de Seguridad y la GTP (Guardia Territorial Pemón). Esto se debió por las diferencias sobre la defensa u oposición al gobierno nacional y, además, por la promoción o rechazo a la minería, lo que fortaleció la tradicional autonomía de cada capitanía comunitaria como autoridad en su respectiva comunidad. En consecuencia, se obturó el surgimiento del último eslabón de estatalidad: órganos jurídicos centralizados pemón, con competencias para juzgar a todo el pueblo pemón y a los habitantes no indígenas en su territorio ancestral.

En diciembre de 2018, el conjunto de las autoridades pemón rechazan la operación militar realizada por la FANB en una mina ubicada en el sector II, donde asesinan a un pemón, Charlie Peñaloza⁷⁸. Después, las autoridades del CCG (Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón) se dividen ante un hecho de política nacional y las muertes ocurridas en el marco de la respuesta gubernamental. El 23 de febrero de 2019, para presionar a la FANB y lograr el desconocimiento militar de la autoridad estatal de Nicolás Maduro, la oposición tradicional liderada por Juan Guaidó y potencias como EE UU y sus



76 La Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES).

77 Jean Carlos Velásquez, entrevista realizada por el autor el 25/01/2022.

78 Maolis Castro. "La muerte de un indígena eleva la tensión en el sur de Venezuela." *El País*, 10/12/2018. https://elpais.com/internacional/2018/12/09/colombia/1544382158_071264.html

aliados regionales, impulsaron una amenaza de incursión terrestre en el territorio nacional con la excusa del ingreso de ayuda humanitaria, que en el paso fronterizo con Brasil fue dirigida por el antiguo alcalde opositor del municipio Gran Sabana, el pemón Emilio González⁷⁹. El gobierno venezolano respondió con el envío de un contingente militar que desarrolló una operación armada y que terminó con un saldo de dos pemón asesinados y el desplazamiento forzado de cientos de pemón a Brasil⁸⁰.

Después de ese hecho histórico, la FANB militarizó al territorio de las comunidades pemón, aledañas a Santa Elena de Uairén, en la frontera con Brasil. Esto, y el asesinato del líder de la GTP (Guardia Territorial Pemón), José Vázquez, ocurrido en septiembre de 2018, generaron un retroceso en el ejercicio de autoridad pemón en zonas mineras y sobre todo en Santa Elena de Uairén⁸¹. Entonces, los órganos pemón de seguridad regresaron a su forma descentralizada previa a 2016, dependiente de cada capitanía comunitaria, con diferentes nombres; en la comunidad de Maurak, en la actualidad se llama policía civil indígena. A pesar de la referida descentralización, las capitanías comunitarias siguen teniendo puestos de control y han cercado y custodian sus territorios para evitar invasiones de migrantes internos⁸².



79 Jorge Pérez Valery. “Mueren dos personas en enfrentamientos con soldados venezolanos por ayuda internacional.” *CCN en español*, 22/02/2019. <https://cnnespanol.cnn.com/2019/02/22/muere-una-mujer-en-enfrentamiento-con-soldados-venezolanos-por-ayuda-internacional>

80 Según Jean Carlos Velásquez, entrevista realizada por el autor el 25/01/2022.

81 Sin autor. “Consejo de caciques confirmó asesinato de líder pemón en la Gran Sabana.” *El Nacional*, 03/10/2018. https://www.elnacional.com/2018/10/consejo-caciques-confirmando-asesinato-lider-pemon-gran-sabana_254113/

82 Lisa Henrito, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.



Ante las acciones de febrero de 2019, persisten las tensiones internas por valoraciones diferentes acerca de ese hecho; aunque todas las autoridades pemón reconocen y cuestionan esa violencia estatal. El 12 de octubre de 2020, las capitanías generales firman un denominado acuerdo de paz con la ministra de los Pueblos Indígenas, Yamilet Mirabal⁸³. Ya desde abril de 2020, los capitaneos generales de los sectores III, V, VI, VII y VIII habían empezado a negociar un convenio con la CVM (Corporación Venezolana de Minería) para cobrar en gramos de oro por el uso del Aeropuerto de Santa Elena de Uairén para el ingreso de materiales logísticos dirigidos a la minería. Así, crearon el fondo para el desarrollo del pueblo pemón, un órgano del CCG que, por primera vez, ha centralizado el cobro de renta minera al gravar con uno o medio gramo de oro los equipos mineros y la CVM por cada tambor de combustible⁸⁴. Recursos de este fondo se entregan a cada capitanía general, que decide su uso con las capitanías comunitarias de cada sector. Generalmente, se invierten en la garantía de políticas sociales, como el pago de personal educativo y sanitario, actividades deportivas, brigadas de emergencia, traslado aéreo de pacientes, gastos administrativos y de seguridad; pero, siempre, surgen denuncias de corrupción en su gestión⁸⁵.

CONCLUSIONES

En la investigación que presentamos en este artículo académico hemos detallado el proceso histórico de transformaciones en las instituciones políti-

83 De acuerdo con el relato de Ángel Páez, antiguo secretario general y actual capitán general del sector VI. La entrevista fue realizada por el autor el 25/01/2022.

84 Jean Carlos Velásquez, entrevista realizada por el autor el 25/01/2022.

85 Lisa Henrito, entrevista realizada por el autor el 27/01/2022.

cas de los pemón. Antes del contacto, los jefes de asentamientos, conformados por varias familias extendidas, se enmarcaban en las formas políticas sin Estado. En cambio, desde los años 30 del siglo XX, el Estado venezolano se instaló en la totalidad del territorio pemón, surgiendo las comisarías, posteriormente denominadas capitanías, las cuales al principio eran solo intermediarias entre las comunidades pemón y el aparato estatal, coadyuvando a su ejercicio de autoridad sobre ese pueblo indígena. Después, pareciera que desde 1948, con el viaje a Caracas de tres dirigentes pemón para reunirse con el presidente de ese entonces, Rómulo Gallegos, las capitanías empezaron a cambiar al convertirse en una instancia de organización y canalización de las demandas de los pemón ante el Estado, especialmente en defensa de su territorio ancestral y en reclamo de sus derechos territoriales.

Por último, desde 2008, pero sobre todo en 2013 con la fundación del CCG (Consejo de Caciques Generales del Pueblo Pemón) y, en 2016, a partir de la constitución de la GTP (Guardia Territorial Pemón), aparecen rasgos de estatalidad en las instituciones políticas de los pemón. Tales como: el ejercicio de autoridad con decisiones y sanciones obligatorias, el cobro de renta minera y la gestión de recursos en las zonas mineras y asentamientos ubicados en su territorio, a través de la creación de órganos de seguridad y un cuerpo de funcionarios administrativos. En ese sentido, como vimos en el marco teórico de este artículo, el surgimiento de estatalidad en antiguas comunidades indígenas sin su propio aparato estatal como los pemón, sería por presiones exógenas, que ocurren al interior de un proceso interno de colonización del Estado venezolano y organizaciones armadas irregulares en el territorio ancestral pemón.

Sin embargo, existen tensiones internas alrededor del nivel de centralización política y autonomía ante el Estado venezolano y de la continuidad,



debido a la expansión de la minería aurífera en el territorio ancestral pemón. Ese proceso de autodeterminación interna de los pemón, con avances y retrocesos en medio de un conflicto territorial con el Estado venezolano y bandas mineras, acontece subordinado a la satisfacción de las necesidades de la economía-mundo capitalista, mediante la extracción y exportación de oro. Así, al igual que en el caso de los aparatos estatales nacionales, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la institucionalidad política de los pemón asume rasgos estatales en medio de la consolidación de la inserción de su territorio ancestral al proceso mundial de acumulación de capital.



BIBLIOGRAFÍA

- Antillano, Andrés, José Luis Fernández-Shaw y Damelys Castro. “No todo lo que mata es oro. La relación entre violencia y rentas mineras en el sur del estado Bolívar.” En *Venezuela desde Adentro. Ocho investigaciones para un debate necesario*, comp. Karin Gabbert y Alexandra Martínez, 140-174. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo, 2018.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Filadelfo Morales Méndez y Horario Biord Castillo. “Repensando la historia del Orinoco.” *Revista de Antropología*, no. 1-2 (1989): 174-154.
- Bello, Luis Jesús y Aimé Tillett. *Minería en la Amazonía venezolana: derechos indígenas y ambientales. el caso del pueblo yanomami*. Caracas, Venezuela: Watanabi, 2015.
- Biord Castillo, Horario. “Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la Costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII.” *Diálogos culturales*, no. 2 (2006): 119-85.
- Clarac, Gerald. “Los programas indígenas del Instituto Nacional Agrario Nacional: metodología e implementación.” En *Indigenismo y autogestión*, comp. Andrés Serbin y Omar González. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1980.
- Carneiro, Robert. “A theory of the origin of the state”. *Science. New Series*, no. 3 947 (agosto, 1970): 738-733.
- De la Torre Arranz, Jesús. *Historia de Santa Elena de Uairén y hábitat de la Gran Sabana*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 2013.
- Figueroa, Carlos. “Historia de la federación de indígenas del Estado Bolívar.” En *Aproximación pemón para la elaboración de las políticas públicas. Relatorías de las Asambleas de los Capitanes Generales y Comunitarios*, ed. Fedración Indígena del Estado Bolívar, 49-56. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación y Deportes, 2002.





- Koch-Grunberg, Theodor. *Del Roraima al Orinoco. Tomo II*. Caracas, Venezuela: Banco Central de Venezuela, 1979.
- Moncada, Alicia. "Trata de mujeres indígenas en Venezuela: la continuidad de la conquista sexual de América." *Revista venezolana de estudios de la mujer*, no. 54 (enero-julio, 2020): 103-91.
- Morillo, Morelia. *Fronteiras Inflamáveis: Migração e comercialização do combustível na cidade de Santa Elena do Uairén*. Roraima, Brasil: Universidad Federal de Roraima, 2019.
- Perera, Miguel Ángel. *Oro y Hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2000.
- Rodríguez, Iokiñe y Vladimir Castro Aguilar. *Juegos de poder en la Conquista del Sur*. Barquisimeto, estado Lara, Venezuela: Fundación Buría, 2021.
- Ruiz, Francisco Javier. "El Arco Minero del Orinoco. Diversificación del extractivismo y nuevos regímenes biopolíticos." *Nueva Sociedad*, no 274 (marzo-abril, 2018): 141-129.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1992.
- Thomas, David. *Order without government. The society of the pemón indians of Venezuela*. Chicago, EE UU: University of Illinois, 1982.
- _____. "Los pemón." En *Los Aborígenes de Venezuela. Volumen II*, ed. Roberto Lizarralde, Haydée Seijas, Walter Coopens y Bernardo Escalante, 571-683. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle, 2008 (1983, 1era edición).
- Vázquez Heredia, Omar. "La situación económica de Venezuela en el período 2014-2018 y disputa intelectual. Socialismo, guerra económica o ajuste económico." *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, no. 3 (junio-diciembre, 2019): 139-120.

Vázquez Heredia, Omar y Claudia Rodríguez Gilly. "Expansión de la frontera extractivista en Venezuela: Arco Minero del Orinoco. Estado y organizaciones armadas paraestatales ante los pueblos indígenas de ese territorio." En *Amazonía y expansión mercantil capitalista. Nueva frontera de recursos en el siglo XXI*, 831-895. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2021. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20211001011322/Amazonia-expansion.pdf>

INTERLOCUTORES/AS

Ángel Páez, antiguo secretario general y actual capitán general del sector VI, entrevista individual presencial. 25/01/2022. Manak Krü, estado Bolívar, Venezuela.

Atilano Azuaje, agrónomo no indígena, entrevista individual presencial. 28/01/2022. Santa Elena de Uairén, estado Bolívar, Venezuela.

Darcy Sánchez, capitana de la comunidad de Manak Krü, entrevista individual presencial. 29/01/2022. Maurak, estado Bolívar, Venezuela.

Iris Colón, abogada pemón y secretaria general del sector VII, entrevista individual presencial. 27/01/2022. Manak Krü, estado Bolívar, Venezuela.

Ismael Salamán, miembro del Consejo de Ancianos del sector VI del pueblo pemón, entrevista individual presencial. 25/01/2022. Manak Krü, estado Bolívar, Venezuela.

Issam Madi, sociólogo e investigador residenciado en territorio pemón, entrevista individual presencial. 29/01/2022. Santa Elena de Uairén, estado Bolívar, Venezuela.

Jean Carlos Velásquez, capitán general de Kavanayén sector V, entrevista individual presencial. 25/01/2022. Maurak, estado Bolívar, Venezuela.



José Luis Galleti, antiguo capitán general y capitán comunitario en el sector III, entrevista individual presencial. 24/01/2002. Santa Elena de Uairén, estado Bolívar, Venezuela.

Lisa Henrito, capitana de la comunidad de Maurak, entrevista individual presencial. 27/01/2022. Maurak, estado Bolívar, Venezuela.

Marilyn Casado, activista pemón y miembro del equipo de trabajo del sector VI, entrevista individual presencial. 29/01/2022. Manak Krü, estado Bolívar, Venezuela.

Morelia Morillo, periodista e investigadora, entrevista individual. 29/01/2022. Santa Elena de Uairén, estado Bolívar, Venezuela.

Tewarhi Scott, no indígena que nació en la Gran Sabana, entrevista individual. 27/01/2022. Santa Elena de Uairén, estado Bolívar, Venezuela.



Reflexiones

Insurgentes



Reflexiones

FOTO PÁG. 163: PIXABAY - ANDERELE. Barrio de Caracas, capital de Venezuela. Pixabay: <https://pixabay.com/es/photos/caracas-venezuela-la-barriada-479685/>

FOTO PÁG. 165: AMG. Casa en el sector Aguas Calientes, municipio Campos Elías, estado Mérida, Venezuela, 2021.



HACIENDO PIE DE DESEMBARCO EN AMÉRICA DEL SUR. GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE MATRISOCIALIDAD

HURTADO SALAZAR, SAMUEL¹

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de
Venezuela

Caracas, Distrito Federal, Venezuela

Correo electrónico: samuelhusa@gmail.com



- 1 Es sociólogo, antropólogo, doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela/UCV), Ms. (nivel doctorado) en Antropología Social (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Coordinador de la Línea de Investigación en el Doctorado en Ciencias Sociales (UCV). Profesor titular, jubilado activo. Publicaciones: 27 libros, nueve opúsculos, artículos y capítulos (revistas y libros otros). Últimos libros: *Pensamiento Viandante. De la Idea de investigar al Proyecto de investigación* (2019, Editorial Académica Español); *País ulterior. Más allá de las fronteras del conocimiento las cumbres del pensar trashumante* (2019, UCV); *La fiesta interminable. Crítica inmanente y trascendental al concepto de matrisocialidad* (2019, UCV). Tiene una actividad mensual en su blog: <http://pensamientosantropologicos.blogspot.com>, desde mayo de 2010.

“Formal e informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los explica” (Ortega y Gasset, La idea de principio en Leibniz, en OC. VIII, 63)

“Por mi parte, no trato de demostrar nada. Me interesa únicamente descubrir la existencia de modelos generales posibles entre los hechos singulares de etnografías particulares” (Leach, Replanteamiento de la antropología, 1971, 25).



Este texto constituye una atención a la ultranza. Esta actitud nos aconteció dentro del naufragio etnográfico con la cultura venezolana. El objetivo nos llevó a rodear y entrar a dicha cultura y pensarla como institución total. La experiencia se dio a lo largo y ancho geosocial del país, y, de un modo intensivo, al interior del inconsciente cultural de la nación. Aún tuvimos que ir a ultranza hasta los extramuros del universo cultural, hacia abajo, a las apetencias donde se insertan los arraigos de los sentidos, y hacia la superficie donde ocurren los intercambios de la acción social. El desafío de entender pensamiento y conocimiento en conjunción, ha tenido sus contratiempos y giros de avances con el fin de delimitar lo étnico, por un lado, y, por otro lado, lo social.

Iniciando a hacer pie en la realidad venezolana, acudimos a la antropología social (inglesa), creyendo que esta escuela fuera un puerto seguro para el trabajo inter-disciplinario de sociología y antropología, así como un punto de apoyo para la crítica de las nociones de nación y pueblo.

Al ejercitarnos en el trabajo de campo los fenómenos observados nos pasaban por encima con la teoría superflua de la cultura y a medio aplicar, lo que nos generaba un efecto de trauma cientificista, hecho al que apunta Leach (1971, 13) a propósito de Malinowski (1975) [1922]. En la carrera a ultranza, el trauma, con efecto perverso psicologista, logramos que se tornase en ex-

perencia sociológica, cuyos principios etnográficos fueron el ‘choque cultural’ con lo extraño y la ‘inserción social’ para aprender la empatía con el otro (Hurtado, 2006, 161-166). Era un aprendizaje con señales de naturalizarse en el país, de llegar a ser nativo (*to go native*), como expusimos en Congreso de Sociología de 1999 en Caracas (Cf. Hurtado, 2019d).

El trabajo de campo se convirtió en viajes de ver y sentir la realidad nacional según diversas comunidades: de conuqueros en Paria, de campesinos en el valle del Mocotíes (Mérida), de parceleros en Guárico, de obreros petroleros en Zulia, y de grupos de base popular en los barrios de Caracas, donde asentamos la carpa de acción para el estudio y la atención flotante en la ciudad (Hurtado, 2017a, 71-82; Cf. 2021^a; Cf. Rodríguez, 1994).

En la averiguación de la organización social, se nos venían encima, como ráfagas, los sentidos de la cultura étnica. Los temas del compadrazgo, familia y el trabajo femenino, las asociaciones populares, la gerencia del hogar campesino, la educación de los hijos y la emigración interna, las estrategias económicas y políticas de las comunidades conuqueras y de las comunidades popular-urbanas, lo mágico-religioso y la innovación estética de la sensibilidad popular, el clientelismo populista... A ultranza de nuestro empeño era saber si la gente del conuco, del campesinado y del pueblo marginal de la ciudad eran vestigios de la barbarie según las ideologías del siglo XIX o eran gérmenes del cambio social moderno en el siglo XX en América Latina.



SIGUIENDO A LA DEMANDA DE LA ETNOGRAFÍA

A punto de quiebre nos sobrevino el planteamiento de la tesis doctoral, cuya meta era llegar a formular de un lleno la explicación de la organización

social venezolana. El propósito fue que se hiciera con el estudio sobre la familia a partir de la sub-disciplina de la Antropología Psicoanalítica (o etnopsiquiatría). El demógrafo Stycos (1958) con sus pinceladas psicoanalíticas de la familia puertorriqueña nos dio pie para sentirnos apoyados en tal práctica sub-disciplinaria. La decisión se convirtió en ultranza cuando como desafío Stycos coloca en las primeras páginas de su obra el juicio de Kingsley Davis:

“América del Sur es el continente negro, sociológicamente hablando. Su organización social es más ininteligible para nosotros que la de los nativos de África” (Citado por Stycos, 13).



Obviando esa alusión del ‘nosotros’ estadounidense, nos incluimos en ese plural personal cuando ya *a media luz* en 1989 observamos los hechos etnográficos, y lo decimos así en referencia a que actualmente podemos decir que el objeto cultural venezolano se presenta *con luz plena* bajo el diseño teórico de una *identidad a contraluz* (Hurtado, 2018b). Para lograr ese plenilunio etnográfico se necesitó construir un punto de vista, una teoría bien armada, cuyo principio tuviera la capacidad de respaldar el dato etnográfico que es el que pide el entendimiento y la explicación; una teoría crítica expuesta y dispuesta a ser comprobada permanentemente en la sociedad que como un laboratorio de la cotidianidad vemos como lo activan permanentemente los venezolanos al portarlo como vivencia de sentido de la realidad. La *atención flotante* llevó a someternos al impulso etnográfico, porque la particularidad cultural de que dispone la etnografía como su propia energía teórica a partir de la experiencia del trabajo de campo, iba a llevarnos a constituir el **hecho bandera** de la trayectoria de investigación y debíamos seguirlo en creatividad y ciencia para

salvarnos en medio del naufragio conceptual. A ultranza nos comprometía el desempeñarnos bien en el trabajo de campo, huyendo del trauma que si se mantenía nos conduciría a la ilusión etnológica negativa como le ocurrió a Malinowski (Bueno, 1987, 26-27).

Así giramos hacia una episteme en frío como sociólogos y nos acogimos al efecto del ‘choque cultural’ de una ontología etnográfica afirmativa (Tax de Freeman, 136; Cf. Rabinow, 1992) cuya resolución compensatoria se jugaba en el efecto de la ‘inserción social’ de un Brandes (1991) en Andalucía. La inserción implicaba jugar bien en la observación, manteniendo la consistencia, no ya como un objeto, sino como un sujeto en que venido de allá para estar acá (Geertz, 1989, 15) suponía no una disposición ingenua, sino valiente para afrontar los problemas que rodean con normalidad las circunstancias etnográficas (Barley, 1999). Pero el problema comenzaba en nosotros mismos como sujeto de la contratransferencia de los sentidos del inconsciente cultural (Devereux, 1989).

Bajo este toque de atención a la *extrañeza* “como el campo objetivo de la Etnología misma” (Bueno, 1987, 22), entramos a manejar con la distante el juego entre la intimidad y la extrañeza (Tax de Freeman, 127-141), a hacer etnología como una sociología *desde fuera* (Todorov, 29) porque la idea era la del compromiso en entrar, y sentir lo extraño *desde dentro*. Era tal el empeño a ultranza por comprender tanto sentido extraño, que las ansiedades contra-transferenciales nos calmaron activaciones superfluas con el fin de cuidar la recolección de los datos mediante el esmero necesario. Desde la *exotopía* o la situación propia que portaba, tenía como etnólogo no sólo la obligación de comprender sino también crecer como sujeto-autor en la comprensión de mí



mismo². Es lo que veníamos experimentando y sintiendo en la trayectoria de las investigaciones como la manera óptima del compromiso ético con el conocimiento. Este compromiso había hecho desde el inicio la posibilidad de posar el pie de desembarco en América del Sur desde Venezuela y de actuar como un grabador de impresiones, de fenómenos de hechos, y de sentidos de las acciones sociales.

Fenómenos y sentidos que como datos futuros teníamos archivados en la memoria y que yacían inermes en nuestro acervo etnográfico según nos íbamos *indigenizando* como un nuevo lugareño venezolano. “El primero siempre es por la iglesia” y no entendíamos sobre el “*complejo familiar*” (Devereux, 1975, 191; Hurtado 2019b, 267-269) que se expresaba en los *celos* de la madre con los que lograba al fin separar al hijo de su mujer (*nuera*); era aquel papel del tercero que rompe el plato (Hurtado, 2011, 111-127), y que mostraba el narcisismo de la familia por el que su comportamiento aparece sociológicamente como un semi-clán.

“En Venezuela somos hijos de primos”, y no lograba proyectar el sentido como la tendencia *incestual* de la cultura narcisista que lograremos explicar



- 2 “Existe una idea que lleva una vida difícil, pero es limitada y, por lo tanto, falsa. Es la idea según la cual, para mejor comprender una cultura extranjera, habría que trasplantarse a ella, olvidando la propia cultura, ver el mundo por los ojos de esa cultura extranjera. Se trata de una idea que, como he dicho, es limitada. Hay que implantarse en una cultura extranjera y contemplar el mundo con sus ojos, ¡muy bien! Es una fase indispensable en el proceso de comprender una cultura. Pero si la comprensión tuviera que reducirse a esta única fase, no ofrecería otra cosa que una duplicación de la cultura dada, y no aportar nada de nuevo ni de enriquecedor. La *comprensión* activa no renuncia a sí misma, a su propio lugar en el tiempo, a su propia cultura, ni tampoco olvida nada. Lo importante en el acto de comprender consiste, para quien comprende, en su propia *exotopía* en el tiempo, en el espacio y en la cultura, con respecto a aquello que pretende comprender” (Bajtín, *Estética de la creación verbal*, en Todorov y otros, 34).

más tarde (Hurtado 2019b, 223-224, nota 27; Cf. Devereux, 1975, 189). En otra ocasión se relataba la diferencia de edad entre marido y mujer, donde se mostraba el salto generacional: un hombre cuarentón unido con quinceañera o veinteañera, y aún treintona. Era el fenómeno del “*matrimonio desigual*” donde el padre se casa con una hija, mostrando una versión particular del complejo de Edipo (Devereux, 1975, 191). En otra ronda de la reformulación del complejo edípico en Venezuela detectamos que la mujer trataba al marido como a un hijo consentido; explicar esta extrañeza nos va a llevar 27 años de atención en textos venezolanos que lo circunscriben en la novela y en la crítica cultural. Era el arquetipo de la madre-hembra la que consiente a su hijo como madre y lo rechaza en cuanto hembra profundamente como varón (Hurtado, 2019e, 142-146).

En la relación marital este proceso se realiza rotundamente. Entonces ¿cómo era aquel dicho de que “no soy feliz pero tengo marido”? Era otro de los eslóganes que estaban en los medios de comunicación y que se repiten en la vida social, mostrando una *autoadoración femenina-maternal* donde el varón continúa abandonado al destino de ser sólo la ocasión de que la mujer llegue a ser madre y se sostenga en su propio mundo con autonomía propia en tanto como madre egolátrica y hembra desdeñosa.

Por qué me iba a extrañar la forma de explicación émica de la estrategia en la gerencia del trabajo femenino dentro de un grupo de ‘familia extensa modificada’³: “todas nuestras mujeres son nuestras madres”. No era el caso de los



3 La formulación de familia extensa modificada, se debe a Eugen Litwak, que difiere del tipo clásico definido en 1890. “Por estructura de familia extensa modificada se significa una relación familiar que consiste en una serie de familias nucleares reunidas sobre una base igualitaria para la ayuda mutua. Además, estas familias nucleares no se articulan juntas por requerimientos de cercanía geográfica o semejanza ocupacional. Difieren de la

iroqueses, de Morgan (1971) [1877], pero sonaba como un semi-clan. El asunto es que la cultura concibe a toda mujer como una madre. Desde el vientre materno (estado prenatal) hasta después de muerta, la cultura refiere a la mujer con todos los matices de vocablos, cada uno con su sentido particular, aún el erótico o el sexual: *mami*, *mamita*, *mamacita*... aparte del comportamiento de *mamitis* que ofrece la cultura social.

En este terreno hembrista se desarrollará, en el lado varonil, el machismo como el envés correspondiente con la imagen del varón como macho. Si bien el parentesco no se pierde, aunque se nubla, sin embargo, se propalará su calidad desvaída sin límites conocidos entre matrimonios formales, uniones consensuales, concubinatos y uniones esporádicas en cuyos escenarios machistas se exige la demostración del hijo como resultado en esa experiencia de trato sexualizante con mujeres. Devereux “recordará un hecho trivial: el inconsciente no es especialista en sistemas de parentesco. Para el inconsciente, el parentesco, como *concepto*, no existe. Sólo posee realidad la actitud hacia ciertas personas, quienes suministran una infraestructura afectiva a los vínculos del parentesco socialmente establecidos” (Devereux 1975, 192).

A ultranza queríamos saber de aquella deriva del sentido que protagonizamos en el primer año en Venezuela la noche del 31 de diciembre de 1969 sin conocer ni barruntar siquiera algo sobre la cultura. Así fue de ingenuo el trauma: nuestra reunión de jóvenes fue la causa de que una de las jóvenes llegara tarde a las 12 de la noche, tiempo de dar el abrazo a la madre en esa noche so-

clásica en que no tiene una cabeza autoritaria, ni cercanía geográfica, ni dependencia ocupacional. Y de la familia nuclear se distingue porque existe entre los miembros de la familia extensa modificada una ayuda mutua considerable, y, en consecuencia, la familia nuclear no se enfrenta sola al mundo como una unidad aislada” (Litwak, en Sussman, 1968, 83).



lemne en Venezuela; la más solemne, que catalogaremos como la fiesta mayor en Venezuela, por ser el día cultural de la madre (Hurtado, 2019e, 31-39). Tal es nuestra nominación de **noche nueva** en Venezuela, un país que no se entiende sino *sub specie materna*⁴.

LA OPCIÓN TOMADA EN GIRO CONCEPTUAL

A empellones de ultranza hemos buscado, ordenado y explicado analítica e interpretado comprensivamente la selva del sentido cultural, de modo que al cabo de 23 años habíamos llegado, en choques culturales y contramarchas etnográficas, a levantar el “**hecho bandera**” de la cultura etnotípica: el de que Venezuela es una “**sociedad familiar**” bajo la enseña de la figura materna, y cuyo concepto modelo construido será el resultado de la investigación doctoral de carácter psicodinámico: la **matrisocialidad**. Aquí el totem no era el ‘padre’ psicoanalizado en Freud (1975) con entrada psicológica, sino la ‘abuela’ psicoanalizada con entrada sociológica (Hurtado, 2019b [1992]). Tal fue el derrotero a que nos condujo el propósito de psicoanalizar la cultura.

Faltaban 8 años más para entender de lleno pero en sus primeros límites, la aplicación del concepto de matrisocialidad a las formas de la acción social y ampliar el universo sociológico con base en el complementarismo pluridisciplinario entre la antropología cultural y el psicoanálisis. El escenario de ese pleno fue la investigación sobre el proyecto social en Venezuela bajo la forma



4 Otros países tienen su clave de entendimiento de estilo totémico. La sociedad Nuer se la precinta bajo especie de ganado: *chercher La Vache*, (Cf. Evans-Pritchard), las sociedades del salmón del noroeste de Estados Unidos, como los Tsimshian, lo hacen *sub specie piscis* (Cf. Lévi-Strauss 1972, 61).

de *cultura moderna*: prosiguiendo el problema del proyecto social en Venezuela que se inició con motivo económico y técnico de los ferrocarriles (Hurtado, 2020), ahora se replanteará con motivo de la cultura, ya conceptualizada como *matrisocial* (Hurtado, 2000). La ocasión nos pedirá matizar el vocablo de ‘social’ como *societal*, con el fin de precisar lo sustantivo de lo *social* al asociarlo e incorporarlo en concreto al símil de *proyecto* para entender la sociedad. La riqueza del análisis cultural nos permitió avanzar en la aplicación del concepto del proyecto societal en Venezuela para generalizarlo con carácter transcendental a lo universal, no obstante el resultado del negativismo social de la cultura y pese a ello mismo⁵.

Entender el concepto de matrisocialidad era comenzar a pensar y a comprender al país venezolano desde su profundo inconsciente cultural. La inferencia sobre América Latina venía al pelo como tentación y entresacarla sería relativamente congruente, aparte de las urgentes demandas a la antropología social por parte de la ‘historia de las mentalidades’ (Pino Iturrieta, 2003)⁶ y de la especulación filosófica en el laberinto (Briceño Guerrero, 1994, 122). Se significaba que dicho concepto *matrisocial* podía competir con otros conceptos y convertirse en paradigma del conocimiento sobre Venezuela y también al menos sobre su mundo regional⁷.



- 5 Los 8 años se cumplieron el día 23 de septiembre de 1998, cuando defendimos la obra de investigación para ascender en el escalafón a la categoría de Profesor TITULAR de la Universidad Central de Venezuela. Ver la obra en *Élite Venezolana y Proyecto de Modernidad* (2000).
- 6 Dicho autor nos manifestó su confesión personal en comunicación de encuentro cotidiano esporádico.
- 7 La ciencia antropológica, por su consistencia sociológica, se encuentra en mejores condiciones de atender a los problemas de realidad y comenzar el avance conceptual con nueva invención de vocablos como en este caso el entresacado como consecuencia el

Referido a este texto, tal margen sociológico en la aplicación antropológica puede, según un diseño epistémico, dejar a un lado a la etnicidad de la cultura y avanzar hacia su onticidad social de manos del referente de la sociedad como proyecto posible. Como en colaboración nos pide en torno a la creación de una sociocultura, nos viene a la mente la idea de una cultura social. Para lo cual es necesario acudir a la escucha complementaria con otras disciplinas a que nos invita Ariño (1997, 9) en su constitución simbólica de la sociedad. Supondría no acarrear temor alguno, más bien, tomando las diligencias epistémicas oportunas se jugaría a ventaja (como 'juego de sociedad')⁸ con provecho para nuestra ultranza y en beneficio del desarrollo de la misma antropología, uno de cuyos resultados señeros a su favor sería la ocasión de *antropologizar* el ámbito de las disciplinas y subdisciplinas de que las otras ciencias sociales van disponiendo como demanda para profundizar los análisis de los sentidos culturales y de las relaciones sociales. Tal margen sociológico podrá justificar no ya la etnicidad cultural, sino lo social de la cultura y en los términos específicos de la *cultura abierta* a la sociedad como proyecto.

Si nos atenemos al problema del parentesco con que los grupos humanos muestran la organización del orden de una cultura, en sociedades complejas (Wolf y otros, 1970) el parentesco suele tener o hacer juego con la estructura

de la *societalidad* para referirse a las relaciones de la cultura social en torno a la idea pensada del proyecto de sociedad. Por dicha consistencia de realización conceptual, la antropología detenta mejores capacidades de maniobra epistemológica que el psicoanálisis (y en general las ciencias del psi-), según Devereux (1989a, 351 ss). No se trata ya de la *sociabilidad* (castellana), de carácter psicosocial, ni de la *socialidad* (francesa), de talante interactivo y alcance micro-sociológico.

8 Ver, cómo Simmel expone este discurso en su obra *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. (Barcelona: Gedisa, 2002, 91).





de la familia⁹. De acuerdo a la vida o vivencia de la familia, el parentesco existe, se nubla, se diluye o desaparece o no aparece enganchado a la estructura familiar. En Venezuela, en términos nacionales, no podremos hablar de parentesco viviente, si como concepto no se subsana con el uso que se hace de él en las relaciones de familia¹⁰. López Sanz (1993) venía trabajando el tema de la matrifocalidad como un asunto simbólico, bajo la orientación de Raymond Smith (1973) y se topó con la encrucijada a que aluden los vocablos de parentesco y familia. Otra vez y esta vez es Bonhoeffer (1969, 41) el que advierte que el “cómo es la clave de todo”, es decir, la forma de trabajar es la que moldea el carácter del dato que se pretende producir. La subdisciplina del psicoanálisis junguiano le presionó a optar por la entrada del parentesco y dejar postergada a la familia. Concebía al parentesco como un territorio de exposición simbólica mayor que la familia, de acuerdo a las figuras que pretende comprender como objeto. Se trata de ofrecer lo simbólico arquetipal, en que la figura femenina resalta por su riqueza simbólica. Aunque la figura de la madre la presiente como

-
- 9 No vamos a exponer la idea y su debate sobre la universalidad de la familia, aunque sí sobre las diversidades de la estructura familiar que moldea un determinado juego parental, tanto formal como vivencial (Lévi-Strauss, C., M. E. Spiro y Kathleen Gough: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia* (Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1974). Es la diversidad estructural de la familia en que se expresan las particularidades culturales de la familia, la que nos interesa a la hora de concretar la relación de parentesco y familia. Adelantamos que el parentesco constituye el trasfondo donde se desenvuelve el actor o sujeto de familia. La existencia de aquél se moldea a su vez en el uso o pragmática estructural de la familia.
- 10 No entramos en este momento a dibujar la distancia grande que existe entre el diseño de familia que proyecta el código civil (de carácter napoleónico) y la estructura vivencial que ejecuta la cultura venezolana (Cf. Vethencourt, 1974; Moreno, 1993; Hurtado 2019b [1998]).

importante, la que está en el lugar pivotal es la figura de la hembra; la figura de la madre y de la familia están subordinadas en significado al sentimiento del parentesco bajo la feminidad hembrista¹¹. Por supuesto, que de allí se aplica a comprender la figura de la madre con su vientre lleno de sentido socio-arquetipal de seducción y de poder de atrapamiento psicosocial de propios y extraños.

Desde el etnopsicoanálisis, vinculado al Freud clásico, se presenta a la figura de la madre como la figura principal con sus distintos arquetipos de carácter sociológico expuesta al análisis cultural. Habrá un arquetipo de la madre-hembra, que se precisa como la madre mártir, para analizar las relaciones entrecortadas con el varón y cuyo mito operado es el del *privilegio sacrificado*. La raíz hembrista generará la producción dialéctica con el otro polo, el de la figura del varón, con su derivación de su primitivo ser de macho. La conjunción de dicha polaridad constituye la institución total de la cultura, observada en esta relación sexualizante. Lo que hace de entrada una cultura de naturaleza *psicoanalizada*¹², que aprovechan los grandes novelistas venezolanos como Rómulo Gallegos y Teresa de la Parra (Cf. Ramos Calles, 1984; María F. Palacios, 2001).



- 11 Nos llama la atención cómo el médico psiquiatra venezolano, Fernando Riskey en su *Aproximación a la Feminidad* (Buenos Aires: Suramericana, 1983), en un momento de su exposición, apunta sobre la falta de la figura de mujer encantadora en Venezuela, cuestión que nos deja a los antropólogos su averiguación cultural, y, por otra parte, cómo se aplica a lo venezolano a explicar *Conceptos de Psicodinamia* (Caracas: Monte Ávila, 1982) a un público venezolano (las enfermeras). Este escenario con ambiente venezolano de autores y textos venezolanos resultaba muy atractivo para poner en práctica nuestra atención etnográfica con el interés de no fallar en el intento.
- 12 Formulación del gerundio que desde el latín indica que **se debe** psicoanalizar, que tiene la disposición de ese deber, y para colmo, con el fin de sacarle los mejores rendimientos del conocimiento como demanda metodológica.

En este proceso del conocimiento, el vocablo de *matrifocalidad* tendrá una tonalidad junguiana que se ventilará en algunas ponencias del Congreso Centroamericano y el Caribe sobre familia y parentesco (Cf. Marks y Römer, 1975); en nosotros, el concepto de matrifocalidad tendrá el límite del sentido socioantropológico con el que nos vinculamos a Solien González (1970) en sus estudios del Caribe y Centroamérica.

En nuestro despegue etnográfico y acudiendo a la epistemología freudiana, el concepto de *matrifocalidad* no daba el tono suficiente para entender el fondo del inconsciente cultural a que nos remitía la ampliación psicoanalítica que pretendíamos insertar en el concepto general de *matrilinealidad*. Si la pretensión era psicoanalizar una cultura, se exigía emplear específicamente otra herramienta y otra forma de producción con el fin de lograr los datos socioculturales que estaban bajo nuestra sospecha. Por otra parte, si nuestro objeto era caracterizar el ethos cultural con medida nacional, chocaba su generalización indistinta con la particularidad distintiva de la etnia guajira, población ubicada en el occidente del país. Esta objeción nos colocó en búsqueda a ultranza y en desafío de creación: había que innovar en el sentido teórico particular e inventar un vocablo acorde, pedido por el “hecho bandera”, como problema en ciernes, al mismo tiempo que por la meta apuntada respecto de la organización social venezolana.

En su evaluación del Congreso Centroamericano y del Caribe, Erikson (1971) en su excursus de “Sexo femenino y espacio interior” inspiró nuestra creatividad, aunque le restamos su juicio sobre el ejemplo extremo para referirse al Caribe, como una cultura extraña o anormal. Lo curioso es que al explicarse coloca el caso de Simón Bolívar y su vivencia de familia como la exacta particularidad caribeña de la comunidad natural. Si nuestro interés no



era la comunidad vecinal sino la comunidad social, la de los ciudadanos (Sch-napper, 2001), es decir, la sociedad y su cultura, había que inventar un nuevo vocablo que como *metáfora conceptual* (Sennett, 1982, 79-82) diera cuenta de la explicación del problema que encerraba el objeto de la “sociedad familiar”. Así el marco del concepto será el sufijo de *-socialidad*, mientras el foco de la palabra formulada como compuesta, será el prefijo de *matri-* para guardar la asociación de los conceptos de madre y sociedad, superarlos y mantenerse en el mismo ambiente conceptualizante de la especie maternal de sociedad con *otros sufijos*: matri-lineal, matri-centrismo, matri-focalidad, matri-lateral, etc. Si se emplea matriarcal no será sino como adjetivación, y no entrará en la vieja discusión del antiguo problema del *Derecho Materno* de Bachofen (1987) del siglo XIX y publicado en 1920. Aunque en la matrisocialidad se subrayarán los privilegios femeninos y el poder de la madre, poder y privilegio culturales y no políticos como en la sociedades africanas (Lenski, 1966) y menos jurídicos con fundamento arquetipal junguiano (Ortiz-Osés, 1987) en la mitología del matriarcado vasco; es un poder del privilegio cultural que confluye en el concepto de *ginecocracia*.

La forma específica de matrisocialidad, sin embargo, se insertará en la forma general de la matrilinealidad, papel originario para referirlo a la etnografía venezolana, por ese momento, y con carácter de concepto etnopsiquiátrico. Aunque se asocia a la imaginación de una sociedad medio loca por su rechazo global a la sociedad (Laplantine, 1977, 19), y puede pensarse en el título de *La Venezuela esquizofrénica* (Sardi, 1993) desde una psiquiatría social, sin embargo, entra dentro de la *normalidad cultural*, aunque se le asocie como resultado a un fracaso histórico (Vethencourt, 1974, 67), y por supuesto como normalidad cultural (Lévi-Strauss, 1971) en un inconsciente de cuyo problema



según el análisis de Devereux, (1973, 25-102) se puede observar la brecha de lo “anormal” en su primer capítulo titulado “normal y anormal”¹³.

DESARROLLO DE LA COMPETENCIA CONCEPTUAL Y LA CULTURA SOCIAL COMO PROBLEMA Y COMO PROYECTO

El giro conceptual originado en nuestra trayectoria hacia el trabajo intensivo de la cultura de una sociedad particular, y acontecido en la década de 1990, ha orientado nuestras investigaciones hasta el día de hoy. El trabajo de finura de la etnografía se ha ido llevando a cabo a tiempo y destiempo, con el traumatismo amortiguado que pasó a sentirse como choque cultural metodológico, compensado con la inserción social, como destino significativo para el ejercicio crítico de la etnografía como lugar de producción de los datos. En este estilo de trabajo continuado, la conceptualización del vocablo de matrisocialidad ha ido siendo generalizado matematizándolo, para que no sea “la creación de una clase de mariposas azules” (Leach, 15 y ss) y para que no sea solipsísticamente reducido a la sola comprensión de Venezuela. Se trataba de trabajarlo



-
- 13 No confundir *anormal* con *anómico*. El primero está trabajado desde la etnopsiquiatría, el segundo desde la sociología (de Durkheim). La confusión en los vocablos que se traslada después descuidadamente a lo conceptual; suele provenir de la alfa privativa de origen griego que ocupa el lugar de prefijo en los dos sufijo, uno de origen latino, el otro de origen griego, ambos apuntan a la norma, regla o ley . Ejemplo para el aplique del griego, lo tenemos en eco-nomía. Pero que la lengua romance aproveche uno y otro origen, lo decisivo es la forma de producir lo conceptual, como hemos dicho y a lo que debemos estar atentos para no desbarrar en el sentido conceptual que detentan uno y otro para referirse a *la falta de norma* y resultado de ese vacío o ruptura o desorden caótico o fuera de orden, lo decide la forma de trabajar con su propia disciplina el objeto etno-psicoanalítico o el objeto de acción sociológica.

hacia adelante y elevarlo a ser un concepto de valor paradigmático mediante su comparación con otros modelos o metáforas conceptuales. Tanto es que hoy día (Hurtado, 2019e) su evaluación crítica conceptual sube hasta situarse en coordenadas que van desde su inmanencia-transcendencia (paradigmática particular) a su transcendentalidad epistémica universal: la meta es que logre una competencia de desempeño en la generalización conceptual para a su vez vincularse al análisis crítico de otras realidades socioculturales. Su fuerza consiste en su resorte de negatividad social, para, como el error, tener la capacidad de ver y atender mejor los problemas ya estén presentes como afirmativos, ya ausentes como negativos. Así logramos dar alcance al planteamiento de una **urbanología**, de carácter universal, no formulada en ninguna otra investigación que sepamos (Hurtado, 2017a). Hemos aprovechado esa práctica con el uso del prefijo *contra-* en la invención, ya de nuestros conceptos teóricos (variables independientes o dependientes), ya de conceptos técnicos y etnográficos, todo para señalar ese retroceso técnico¹⁴ de la tarea científica con el fin de hacer con mejor acierto el avance teórico de acuerdo a los matices de sentido obtenidos en la etnografía. Así se espigan vocablos del uso común renovados según una lógica literaria al servicio de la formulación conceptual: a contraluz, contradanza, contratiempos, contraindicado, en contramarcha, en contracorriente, a contrarreloj, a contramano, etc. El recurso adverbial de los términos



14 En la cultura venezolana donde se dice que “para atrás ni para agarrar impulso”, nuestros retrocesos aludidos parecieran una distracción placentera cuando en realidad son una aplicación al trabajo de cuidado lingüístico y de atención etnográfica permanente. En la cultura matrisocial venezolana indica ese instante de decisión espontánea de hacer las cosas a las primeras, y por lo tanto sin el proceso que requiere el trabajo de revisar, tentar de nuevo el camino a seguir y por lo tanto a fallar en lo social. Véase el análisis del dato etnográfico en Hurtado (2000, 180 ss).

apoyan al sentido de la acción que relata conceptualmente el verbo, expreso o elusivo. La competencia crítica de este proceso de trabajo lingüístico se origina en análisis inmanentes de la cultura matrisocial; de esta forma se columbra la fuerza de los conceptos al descubrirse la fragilidad fenoménica como socialmente problemática, con el fin de obtener lo oculto de sus fortalezas y para sacarlas a luz en la generalización de conocimiento científico.

Con el concepto de matrisocial a flote y salvado en el mar de la transcendentalidad (Hurtado en *La fiesta interminable*, 2019e), podemos reordenar el esquema del título aproximativo que se nos ofreció: *El parentesco como creador de socioculturas*, en la invitación a colaborar. Las condiciones de posibilidad de ese reordenamiento o contraorden vienen dadas con la **temática** siguiente:

Cultura [étnica] – parentesco [familiar] – cultura [social]

El parentesco funge de tercer término para orientar y descifrar en su especie de familia las relaciones (polares) de sentido al interior del término de cultura. La experiencia parental nos hace mirar hacia el fondo étnico y mirar hacia la superficie social como proyecto. **Tematizando** podemos llegar al problema siguiendo las condiciones de posible al referirnos ontológicamente (Bueno, 1987, 106-9 y 145) a las sociedades complejas y en particular a la sociedad como proyecto. Presentamos el **problema** con motivo de la diatriba acontecida entre el etnólogo y el filósofo de la ética, Claude Lévi-Strauss y Fernando Savater, a propósito del tema espinoso hoy día del feminismo. A las reglas de la tribu (cultura étnica) no pueden cambiarse, se opone la proposi-



ción: pueden y deben jugarse de nuevo¹⁵. El motivo u ocasión ontológica del parentesco cumple un papel clave para dilucidar ese problema, porque el parentesco se enraíza en la naturaleza (Lévi-Strauss, 1969, 59)¹⁶, pero se propone como germen cuya razón profunda muestra en el principio del intercambio estructural (Mauss, 1971; Lévi-Strauss, 1971, 28-9; Devereux, 1975, 197-9) el origen de la sociedad como proyecto en construcción que pide cambios culturales presupuestos en la difusión cultural misma¹⁷. El resultado por hacer

- 15 “En su magnífico libro *Tiempo de feminismo*, nos cuenta Celia Amorós que Lévi-Strauss, ante la propuesta de ingreso de Marguerite Yourcenar en la Academia de la Lengua Francesa, se opuso sentenciando: <<No se cambian las reglas de la tribu>>. El feminismo replicaría esta actitud, y con razón. Las reglas de nuestra tribu consisten, precisamente, en que estas mismas reglas están sujetas a revisión, crítica y debate, y a ellas se aplica lo que Savater llama la <<perspectiva civilizatoria>>: las reglas de todas las tribus están en cuestión; no se puede en rigor argumentar que <<no se cambian las reglas de la tribu>>. Las mujeres queremos cambiar esas reglas que resultan oprimentes y discriminatorias, proponiendo la alianza del feminismo, que ha de asumir el reto de la multiculturalidad, con una cultura de razones, concluye Celia Amorós” (Carmen Alborch: *Solas, gozos y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de hoy, 1999, 177-178).
- 16 “La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad... La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma...” (Lévi-Strauss, 1969, 58-9).
“Aunque el complejo de Edipo es ante todo un fenómeno psicosocial, no debe perderse de vista su dimensión fisiológica... la sexualidad femenina humana conservó la huella de esta periodicidad filogenética...” (Devereux, 1975, 174-5).
- 17 “De hecho no se trata de traducir en símbolos aquellas cosas que sólo se escapan con el



en la sociedad, o haciéndose en el imaginario social (Castoriadis, 1989, 283 ss) es, sería, el de una cultura social. La creación de socioculturas sería desde los mismos materiales de la cultura (inmanentes) camino de unos resultados culturales en transformación societal (transcendentes). El asunto es con qué capacidad conceptual de cultura antropológica aplicaríamos para responder a los problemas particulares de cada cultura, y no quedarnos en cazar mariposas culturalistas, según la ilusión etnológica de las antropologías, social según Leach (1971, 11 ss) y estructural (Bueno, 1987, 32 ss) o quedarnos en la nos-



fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje ***lo social es una realidad autónoma*** (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, *lo que significa precede y determina* el contenido de lo significado...Es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y se llega a realidades más profundas... lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades” (Lévi-Strauss, 1971, 28-9, subrayo nuestro). “Lo que la sociedad reglamenta no es, por lo tanto, la circulación pura y simple de mujeres, sino la forma en que se produce y las circunstancias y las condiciones en las cuales se lleva a cabo: raptó, intercambio, compra, servicio, etc.;...la institución matrimonial que mantiene vínculos de co-emergencia con el parentesco (...), no tiene por finalidad resolver el problema heterosexual de manera ventajosa desde el punto de vista social: su propósito es rechazar el amenazador espectro de la homosexualidad latente, resultante del complejo de edipo” (Devereux, 1975, 199-200). Es lo que va a decir Lévi-Strauss que el hombre se aviene mal con el intercambio de mujeres, de suerte que preferiría vivir narcisísticamente entre sí (Lévi-Strauss, 1969, 575). Tiene que forzarse al intercambio, por eso entra en conflicto consigo mismo, y después con el receptor de mujeres, como esfuerzo último para no quedar paralizado en vida. El incesto constituye el obstáculo primordial para el intercambio con el otro, aún enemigo, para iniciar el origen de la sociedad (Cf. Devereux, 1975, 173).

talgia de la barbarie, según un etnologismo crítico de la antropología cultural y de su modalidad postmoderna (Bueno, 1987, 141 ss; Reynoso, 191 ss). En breve, nos viene a la mente la conjunción de *problema y proyecto*, el método de la forma de conocimiento y la ontología del contenido como sustancia de ser sociedad. No en vano José Antonio Marina juega con el prefijo de *pro-* para echar el problema por delante de nosotros, y el tener que seguirlo desde atrás con el afán y medida de un proyecto. Justificamos de este modo el replanteamiento del problema de la cultura social y el *proveniente* asunto del parentesco.

CÓMO ES IMPORTANTE EL PARENTESCO PARA LA SOCIETALIDAD

Nuestro replanteamiento *proviene* del marco de territorialidad del ser y la vida que no puede ser otro que el de la cultura que se nos da o instala como capital a cuenta, y rastreada desde el principio más cercano a la naturaleza como es el del arraigo. Según esto hay que pensar el motivo del parentesco como el lugar ejemplar en que ocurre el intercambio de naturaleza y cultura (Lévi-Strauss, 1969, 58-9; Devereux, 1975, 176)¹⁸. En esta encrucijada intercambiaria, la demanda de la cultura proviene de sus gérmenes que, en cuanto a lo social, contiene su capital de sentido específicamente de la vida y de la dignidad humanas (Marina, 2000). El soporte epistémico de hacer ciencia se ubica en



18 En la profundidad del motivo del parentesco se encuentra la función de la maternidad en cuyo desarrollo se obtiene la estructura del complejo de Edipo, que mira al intercambio con el marido y al hijo. “No nos interesan los motivos, conscientes o inconscientes, de este tipo de reacción. Sí importa que la sexualización de la maternidad constituye la base del complejo de Edipo, que desencadena la ‘seductividad’ inconsciente de la madre” (Devereux, 1975, 176).

el pensamiento ético que demanda al pensamiento etnológico situarse en la referencia ontológica situada en la cultura civilizada, y no podemos dejar de referirnos a aquél so pena de estar en exposición de caer en la tentación de la ideología.

A diferencia de la instalación instintiva (mecánica) del animal, el ser humano tiene que aprender la instalación de modo social (orgánica). En ese límite lo étnico de la cultura luce con el esplendor de lo autó-ctono, lindando con lo genético y neuronal junto con las compulsiones psíquicas fijas. En el tema de la identidad, Lévi-Strauss (1981) se detiene en la identidad étnica en cuyo texto sin el desafío ético que debe objetivarse en el deber ser de lo social, no levanta vuelo su consideración, como si la identidad étnica estuviera pintada en la pared. Es lo que le ocurrió en la anécdota comentada de las reglas de la tribu que, según él, ya se jugaron de una vez y para siempre.

Indudablemente, la ciencia antropológica tiene marcado el objeto de la etnicidad como la inicial de su pensamiento para después desplegar sus desarrollos en el escenario de las sociedades (a veces en correspondencia con las sociedades naturales, como las de los animales en etología). Es más, la etnicidad ofrece el plano epistemológico donde se construye la “infraestructura generativa” del sentido (Morin, 1973, 26), de donde al fin despegan como de un estacionamiento los principios del sentido con se edifican los mitos. Por eso la etnicidad constituye la génesis de la legitimidad social y política porque es la que produce las orientaciones del ser social y su vitalidad étnica (Touraine, 2005, 121), es el lugar donde se constituye lo presocial en el hombre sociológico (Touraine, 1978, 14-15) desde donde se dilucida el destino de la acción, no de la situación¹⁹.

19 “Ahmed Boubeker tiene razón al anticipar aquí la noción de etnicidad, que no introduce las pretensiones asfixiantes de la idea de comunidad (y sobre todo de comunitarismo) y se aleja al mismo tiempo de las categorías puramente económicas y sociales. La etni-



Pero la etnicidad se encuentra engarzada en el gozne de cada sociedad, que va y que viene, en son de construirse y reconstituirse. Pese a su fijeza 'natural' que la torna ruda, la etnicidad es impulsada a jugársela en los sistemas sociales de la autoridad. En el principio del arraigo, la territorialidad debe prestarse a robustecer la raigambre del ser social y evaluar en la etnicidad su grado de identidad, que en su vitalidad histórica quedará como tarea de *identificación* en la medida que se inserta en la acción social (Gruson, 2005), y al mismo tiempo constituir uno de los recursos con que permite vérselas el actor social respecto del orden de sociedad autoritario y su sentido de ilegitimidad²⁰.

En este quehacer, la etnicidad entra a tener experiencia de su capacidad y sus límites sociales e históricos. El principio del intercambio le impulsa a realizar su necesidad de circular como movimiento y adquirir nuevos insumos donde ocurren fenómenos como la aculturación, transculturización, contracultura,



cidad es la capacidad de un individuo o un grupo de actuar en función de su situación y sus orígenes étnicos. Se trata, pues, lo repito, de una orientación de la acción y no de una situación" "Tampoco se trata de una esencia, sino del resultado de una acción humana" (Touraine, 2005, 215 y 122).

- 20 ¿Cómo puede actuarse el destino de las reacciones étnicas? "Para Weber esta situación sería una contradicción de términos: ¿Cómo podemos desear la aprobación de personas que no creemos sean legítimas y así someternos voluntariamente a ellas? A Freud le resultaría comprensible; le parecería una experiencia perfectamente adolescente de la autoridad. Pero su definición de la 'legitimidad' sería demasiado estricta... ¿Qué ocurre cuando las imágenes dominantes de fuerza son verdaderamente ilegítimas?... En la forma misma en que se percibe esa ilegitimidad, en el proceso por el cual se articula, se halla también la forma en que se forja un vínculo con estos peculiares amos" (Sennett, 1982, 33). Con una referencia situacional ilegítima, el valor de orientación de la acción desde la etnicidad se encuentra muy comprometida, es decir, sin orientación ni para consigo misma. Es la situación sociológica la que le moldea su contenido semántico.

subcultura, cultura social o de la sociedad...El fenómeno de la difusión cultural entra de lleno en el proceso del intercambio de las realidades humanas. Aquí es donde es fuerte la antropología estructural de M. Mauss, Levi-Strauss y Devereux, una antropología abierta a la consideración de la sociedad como proyecto, la de los sociólogos, lejos ya de la sociedad natural como es la categoría de comunidad. El parentesco, pues, se nos ofrece en ese camino de la sangre como ícono de la filiación y la mente como símil de la afinidad, donde caben la descendencia, alianza matrimonial, la 'paternidad sociológica', etc...²¹. La cultura de la sociedad se sella con este modo de intercambio entre las sangres, las mentes, donde la lucha entre los inconscientes necesita calmarse con ritos y fiestas matrimoniales (Devereux, 1975, 199) para poder tener sociedad.



- 21 Asumimos las críticas de Needham al tratamiento del parentesco (filiación), desligado del matrimonio (afinidad y descendencia), una esencia que venía desarrollando la antropología inglesa como particularidad de la sociología comparada de Radcliffe-Brown. "La fórmula crítica de Needham, se trata en todos los casos de *odd-job word, very handy in all sorts of descriptive sentences, but worse than misleading in comparison and of no real use at all in analysis*" (Citado en González, E, 149). Insiste Needham en su juicio sobre esa palabra de oficio extraño, manoseada en toda suerte de sentencias descriptivas, y peor que llevar con engaño el ejercicio en las comparaciones y de uso irreal en toda suerte de análisis. Needham acompaña en su proposición a Leach (1971) en lo que formula en otros sitios como "*L'état actuel de la théorie est obscur et confuse, et ne laisse entrevoir que peu d'indice sur les développements futurs qu'on pourrait en attendre ou qu'on devrait encourager*" en "Remarques sur l'analyse de la parenté" pág. 104, en bajo la dirección de Rodney Needham. 1971. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologie*, 103-31. Paris: aux Éditions du Seuil. Ya Schneider había hecho mofa crítica en los años 1960 formulando la fuerza de la sangre diciendo *blood is thicker than water*, con lo que se formula el problema central de la teoría del parentesco (González, 153). En esta orientación crítica, nosotros hacemos valer la relación de parentesco asociada a la suerte de la familia. Véase Hurtado (2021b).

Desde este proceso aparece como meta el principio de intercambio como dosificación de la cultura y con la posibilidad de establecer una nueva denominación de origen y desarrollo cultural bajo la especie de lo social (*sub specie sociale*), no ya como adjetivación sino como sustancia constitutiva de la cultura. Como el vocablo *social* tiene diversos usos referidos a diferentes niveles y acomodos de decir y sentir la realidad, se necesita evadir los equívocos del vocablo reelaborándolo como *societal* para nuestros fines. Equidistamos así de la calificación de lo *puramente social* a la acción común de la vida cotidiana y pública, así como del vocablo de *subcultura* relativo a la sociedad de masas y la industria cultural de la comunicación y de la crítica cultural como juicio de la actividad literaria.

Enfilados en este capítulo dentro del viaje a la sociedad mediante el camromato de la familia (Lévi-Strauss, 1974, 49)²² optamos por concebir la cultura como **societal** con el propósito de observarla etnográficamente en su hacerse como realidad simbólica de la sociedad y de acuerdo a su deber ético que debe implicar el ser una cultura abierta a su hacerse social crítico. Cabría plantearse aquí la relación de la cultura étnica y la civilización social, en el sentido de formular la expectativa de la ‘cultura civilizada’, donde los planteamientos de Bueno (1987) en que asume la idea de cultura étnica como barbarie y el de



22 “La vida social impone sobre los stocks consanguíneos de la humanidad un viaje incesante de una parte a otra; la vida familiar es poco más que la expresión de la necesidad de aflojar la marcha en cruces y tomar la oportunidad de descansar. Pero las órdenes son de continuar la marcha. Y no puede decirse que la sociedad esté compuesta por familias, de las misma forma que no puede decirse que un viaje esté formado por las paradas que lo descomponen en una serie de etapas discontinuas. En conclusión, la existencia de la familia es, al mismo tiempo, la condición y la negación de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1974, 49).

Lévi-Strauss (2000) que refiere la invención de la etnología moderna como el aporte de la sociedad occidental a la historia de la humanidad, y por lo tanto representando con ello una cultura civilizada en su demostración de hacer o crear la civilización²³.

ENREDOS MATRISOCIALES DEL PARENTESCO Y LA CULTURA SOCIAL

El problema de una ‘cultura social’ no puede desbordarse ahora en el debate entre lo civilizatorio culturoológico y lo societal sociológico. Porque debemos abocarnos a activar el tercer término del esquema en que propusimos nuestro problema. La activación última se encuadra en clave de la forma de trabajo a partir del parentesco, que se redujo a lo familiar y que se aisló, como un tornillo en la rosca, en la estructura de la familia. La fase última de nuestra consideración comporta caracterizar el uso sociofamiliar del parentesco, describir los complejos y embrollos matrisociales con sentido ‘anormal’, y mostrar la impotencia de dicha etnicidad, si no cambia de conducta narcisista o cerrada, como dotación para alcanzar la meta de la sociedad.



- 23 En el uso del término de civilización nosotros tratamos de evitarlo, por su acepción equívoca con la culturología cuando se refiere a las altas civilizaciones. Nosotros nos detenemos en la formulación del proyecto de sociedad, pensando que esos momentos civilizatorios sólo pretendieron intentos de construir sociedades pre-civiles, es decir, de ausencias de la igualdad, y menos de la libertad, humanas, como se ha originado en las sociedades llamadas de la modernidad (Cf. Hurtado, 2000). En este afán creemos que el aporte de Lévi-Strauss es muy orientador de las ideas que nos proponemos. “Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social y espiritual, que occidente no hallaría sino muy recientemente, con ciertos aspectos del pensamiento marxista y del **nacimiento de la etnología moderna**” (Lévi-Strauss, 2000, 72, subrayo nuestro).

Tenemos que dirimir con la función del parentesco, como tercer término, en el modelo tricotómico del análisis sobre el terreno etnográfico, la realidad (objetivante) de su cultura étnica y la posibilidad (subjektivante) de la cultura social desde el actor de la familia. En Venezuela se vive el parentesco como familia, aun se extienda el fenómeno a las relaciones del compadrazgo como una 'gracia social' (Fericgla, 1989), ya se le conceptúe como parentesco espiritual que incluye la relaciones de amistad o confianza (Pitt-Rivers, 1979), ya como parentesco ficticio que se restringe al respeto, según Foster (1961). Las relaciones de compadrazgo y padrinzago se tornan experiencia viviente al re-clasificarse tal categoría del parentesco dentro de la estructura de familia, con tal énfasis, que la relación de compadre priva sobre la de cuñado, por ejemplo, tanto que del compadre se espera mayor lealtad que la de otro título parental de familia, por su asociación con la amistad, cuyos contenidos del respeto y confianza, se sanciona con lo sagrado del rito bautismal (Hurtado, 2021d).

El uso del parentesco se lleva de lleno al fondo de la estructura familiar, pues se ciñe a la institución cultural de la *reciprocidad para la ayuda mutua*. Si no perteneces a la familia, estás 'indispuesto' para participar plenamente en dicha institución. Como el parentesco se cuenta con la filiación entre mujeres (madre-hija) y la germanidad sororal (madres hermanadas), la nuera y cuñada no entraba en la estrategia del trabajo femenino dentro de la familia extensa modificada. Es decir, la familia nuclear del hijo, aún teniendo su habitación en casa de la madre, se encontraba marginada del uso total del parentesco, en términos de la matrisocialidad (Hurtado, 2021c). Existe el gran problema en Venezuela donde la estructura legal (familia nuclear compuesta de padres e hijos) que dictamina el código civil, no coincide con la estructura de orientación de la vivencia cultural (familia extensa de tres generaciones). Con la con-



siguiente realidad de que la unidad mínima de la madre con sus hijos no se entiende sino dentro de su ampliación en la alianza sororal de las unidades nucleares que preside la madre mayor (la abuela). Las confianzas y lealtades se enuclean en esta *línea de expresión sentimental* femenino-maternal. En breve, la economía materna (la abuela) es la que dinamiza y garantiza (étnicamente) el uso de la reciprocidad para la ayuda mutua (Hurtado, 2018b, 27-8; 2019b).

Por otra parte, la cultura no produce la figura del padre, que como figura de orientación social se encuentra ausente, dejando el campo aprovechado por la figura de la madre. El hijo deja de tener un aliado para su autonomía respecto al sometimiento a que lo tiene situado el poder de las entrañas. Del mismo modo tampoco la cultura produce las relaciones de matrimonio, de suerte que los compromisos con la mujer se detienen en la unión consensual; no obtiene tampoco el hijo la alianza matrimonial en relación a la ausencia también de cónyuge, y no encuentra la figura de mujer encantadora, como figura de liberación machista. En breve, el sistema de la confianza con los aliados a través de la realidad parental se encuentra rebajado en su calidad social, pues ésta no alcanza a incluirse en el sistema de reciprocidad primario familista. El compadrazgo y la amistad, campos de la gracia social, tienden a subsanar este problema en su corta medida individual, que no alcanza a la larga medida de la cultura social, como perfil de la societalidad a la que apenas se husmea desde el uso de la cultura matrisocial.

El desequilibrio simbólico de las figuras señeras de la familia (madre y padre) proviene de la conformación del intercambio marital desigual, de carácter matrilineal, que se encuentra en el trasfondo de la matrisocialidad. Allí anidan duros *complejos* de la cultura y *embrollos* laberínticos, *desórdenes* étnicos y estructura social *primitivizada* que van a afectar el camino y la conexión



con el viaje a la sociedad, todo ello en un marco de negativismo social (Devereux, 1973, 125-40). Bordeando complejos culturalmente instituidos de ‘complejo familiar’, ‘complejo de personalidad social enteriza’, ‘complejo del edipo’ *adolescentizado* (Hurtado, 2019b), se halla el totalizante *complejo matrisocial* como actitud y carácter cultural que opera con doble plano de visión distorsionada de la realidad vivida: lo que somos y lo que nos creemos que somos. Al ser sometido al análisis etnográfico, se obtiene el disparadero del juicio *emic* con el juicio *etic* donde la realidad de sentidos revela una pestaña de la ideología cultural en que se confunde el juicio del portador de cultura matrisocial. Se obtiene el resultado de sentidos, uno dicho y otro ocultado, dando lugar a la gran distancia, y aún la desconexión, en que se colocan el decir y el hacer, al equívoco de realidades como la tolerancia (virtud creada de la ética moderna) con la permisividad cual rasgo cultural brotado del consentimiento materno; así se invoca la lucha política porque estamos en la gran cola del banco cuando en realidad nos calamos la cola sufriendo una situación socialmente abusiva; el mismo equivoco existe a lo largo de la vida social, como el de creer que se produce y lo que ocurre es que se importa, pensar que nos casamos y en realidad nos unimos, que estamos comprometidos y en realidad somos cómplices al vivir lo social como un negociado para aprovechados o para gozones del disfrute (Hurtado 2018b, 70-81). El sentido develado esconde al verdadero como clave de interpretación, resultando una etnografía a contraluz. Si fuera a trasluz o en tragaluz con su claroscuro no daría lugar a mucho esfuerzo etnográfico, pero como es a contraluz se origina la ultranza del etnólogo por develar la clave oculta que es la que demuestra el sentido total.

El complejo matrisocial puede solucionarse en sus puntos concretos llamando a la atención sobre el modo de ver, de sentir, de pensar, todavía en la tentación de caer en el doble código etnopsicoanalítico: el de alabar lo que se





critica, o el de criticar con la envidia oculta (Devereux, 1973, 136)²⁴. El problema ‘acomplejado’ hunde sus raíces en un embrollo laberíntico cuyo origen se encuentra en el intercambio marital, asociado a una conducta de doble código etnopsiquiátrico que posibilita lo compensatorio de las pérdidas machistas. Se trata que en el intercambio de mujeres en el sistema matrisocial (matrilineal) el dador de mujeres (las hijas o hermanas) entrega bienes fuertes, mientras que recibe a cambio bienes débiles o devaluados (esposas); aún más las recibe en concesión, de suerte que si no las cuida bien, puede ser expropiado, y en consecuencia quedarse sin mujer y/o tener que buscarse otra. Expropiado o no, ha sufrido pérdidas que tratará de compensar con la acumulación de vaginas, es decir, de disfrutar de diversos bienes femeninos con las mujeres ajenas. Este fondo compensatorio mostrará al contraluz la dotación de machura de la que tiene prescripción cultural de exhibir y las mujeres otras de demandar machura del varón descompensado (Hurtado, 2018b, 49-50).

Este desajuste se encuentra en el origen de los intercambios de las relaciones sociales, y por lo tanto de promover la sociedad en Venezuela como desenfoque para entenderse en los acuerdos y en su institucionalización equilibrada. De ahí las dificultades de encontrar las confianzas, punto nodal de emergencia crítica de la cultura social en el país; los contragolpes en las relaciones sociales van de lo confianzado a la desconfianza radical. Al no tener

24 “La sociedad concede un reconocimiento explícito a todo desviante, incluso al más extremado, a veces incluso de forma muy sorprendente. Tanto Roheim como yo mismo hemos tenido la oportunidad de observar en dos sociedades primitivas diferentes, la <la condena con admiración> del macho incestuoso” (Devereux, 1973, 136). El doble código muestra siempre ciertas desviaciones de una sociedad que al mismo tiempo las acepta como lo normal de su cultura.

la virtud de la confianza no nos entendemos, desentendimiento sentido como entrampados en un laberinto.

Los complejos y los embrollos se desarrollan en los grandes desórdenes étnicos. Si el desorden de la desconfianza/sobreconfianza (el *confiao* y el *confianzado*) profundiza el complejo paranoide que como síntoma expresa el desacuerdo social, el desorden de la transgresión de la norma no se queda en la simple anomia, sino que como conducta incorrecta llega hasta la fruición profunda y a la ideología de creerse como social al quebrantarla, porque someterse a ella es de apocados, de débiles y bobos que aceptan el acuerdo social. En consecuencia, el desorden de la desorientación social está a la vuelta de la esquina para impedir todo orden social acorde con el entendimiento social y la edificación de una cultura de la sociedad, orden simbólico fundamental para constituir una sociedad (Ariño, 1997; Castoriadis, 1989; Giddens, 1995).

Complejos, embrollos y desórdenes de una cultura étnica como es la matrisocial, obligan a un desempeño social negativo, refrendado por una estructura social de recolectores o de talante recolector, de estado mágico, del cosechar donde no se ha sembrado. Mientras como cultura la conducta se obtiene como normal y puede desarrollarse a una medida primaria o personal y hasta moral según costumbre (cultura) al pasar a confrontarse o referenciarse desde el proyecto de sociedad, como el lugar del trabajo, de la ley y la libertad, la conducta revela su anormalidad etnopsicoanalítica, en términos no ya morales, sino éticos, anormalidad que dice del agotamiento en que se debaten las relaciones sociales a nivel primario, personal y moral que arrastran materiales “fundamentalmente irracionales” (Devereux, 1973, 59). En breve, la cultura matrisocial muestra en su contraluz etnográfico una impotencia en sus raíces apetentes de constituirse como campo de creación de una cultura social, si



no se prepara para su propia transformación desde sí misma y trascenderse desde la recolección conuquera a la ciudad y su lógica urbana, para señalar los escenarios geo-sociales polares venezolanos. Un punto nodal de prueba de la falta de transformación de la cultura matrisocial, es su incidencia en colocar un óbice a que Caracas, siendo ciudad, es una ciudad no urbana (Hurtado, 2017a).

Cuando se va a observar la cultura matrisocial, en términos de la familia y su parentesco, con el fin de saber de su fuerza creadora para una cultura societal, nos encontramos con una visión que sólo puede detectarse a contraluz, para ver bien los matices de sentido que se observan con pleno sentido etnográfico al quedar opacados los matices disminuidos o faltantes en lo que debe exigirse en el derecho del ser social. La figura de la madre iluminada a costa del faltante de la figura del padre. La imagen no es de trasluz, semi-opacada o en claroscuro, ni ensombrecida en su distinción a lo lejos a través de un tragaluz. Se descubre así una identidad cultural completa pero relativa, a veces a medio hacer, o desequilibrada, o agotada en su apetencia, o en la reciprocidad primitivizada, expuesta a todos los manejos del privilegio y clientelismo, desarticulada en sus órdenes populares cediendo el poder político a las tiranías: es lo que se ve bien al tener en cuenta el contraste con lo faltante, lo oscurecido...

A ultranza teníamos que penetrar los sentidos de la mitad de la cara iluminada aprovechando el contraste desde lo opaco de la otra mitad de la cara, pero a su vez sin dejar de vislumbrar en los sentidos opacos las claves de interpretación que al protocolizarlos como principios míticos alentaban la detección del sentido total: desde la cultura a la sociedad. Fuertes complejos, embrollos enrevesados, desórdenes étnicos filtraban la capacidad de la matrisocialidad para su autocrítica y sus desajustes inmanentes, desequilibrados,



que no posibilitan al colectivo portador de dicha cultura el someterse a un auto-dictamen con referencia a la societalidad y lograr vencerse a sí misma con el fin de trascenderse con sus propias posibilidades de autoestima (Cf. Barroso, 1991). Por eso y pese a ello –el negativismo social–, el investigador, tenía que ir a ultranza, para no quedarse a un lado, sino ‘picar aún adelante’, hasta llegar a la transcendentalidad del concepto de matrisocialidad, con el fin de marcar la orientación de la posible creación de la cultura social, en una sociedad sin proyecto aún de ser como es Venezuela (Hurtado, 2019e).

CODA. DESEMBARCO A CONTRALUZ EN AURORA ETNOGRÁFICA

En el últílogo de *País Ulterior* (Hurtado, 2019d) evocaba una aurora de garzas para América del Sur. Nuestras urgencias suramericanas y nuestra ultranza por penetrar lo geo-social en lo inconsciente de América del Sur, no nos daban tregua para estar cansados como los postmodernos que se acogen a la culturología para oír mitos de moda como memorias envejecidas, y agotarse en los desentendidos del relativismo culturalista. Y con la memoria, el pensamiento lleno de herrumbre, como en Hegel que en horas del véspero deja a la lechuza para la vigilancia nocturna, pero tampoco como en Touraine que coloca en el bochorno del mediodía a la alondra del mediterráneo. En Venezuela soltamos las garzas de la mañana temprano cuando se levanta El Llano a girar en los hatos con su ganado y en sus haciendas con sus maizales. Allí en medio de la llanura acontece una población con su cultura que, cargada de complejos y embrollos, desórdenes y desviaciones, detiene el quehacer de la estructura social y la frena hasta desarticularla en la política y el negativismo social. La claridad de las garzas madrugadoras nos dará la contraluz, para ver bien



nuestros problemas y avivar los proyectos del pensamiento sobre nuestra cultura étnica con el fin de, orientados desde ésta, abrirnos al camino de la cultura social, la que debe desprenderse de la invención de la sociedad como proyecto.



BIBLIOGRAFÍA

- Alborch, Carmen. 1999. *Solas, gozos y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de hoy
- Ariño, Antonio. 1997. *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona, España: Ed. Ariel.
- Bachofen, J.J. 1987 [1920]. *Derecho materno y mitología arcaica*. Barcelona: Anthropos
- Barley, Nigel. 1999. *El antropólogo inocente*. Barcelona, España: Anagrama.
- Barroso, Manuel. 1991. *La autoestima del venezolano*. Caracas, Venezuela: Galac.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1969. *Resistencia y sumisión*. Barcelona, España: Ariel. Libros del Nopal.
- Brandes, Stanley. 1991. *Metáforas de la masculinidad*. Madrid, España: Taurus.
- Briceño G., José Manuel. 1994. *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Bueno, Gustavo. 1987. *Etnología y utopía*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Castoriadis, Cornelius (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Barcelona, España: Tusquets.
- Devereux, George. 1973. *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Devereux, George. 1975. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Devereux, George. 1989. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Erikson, Erik H. 1971. "El sexo femenino y el espacio interior". En *Identidad, juventud y crisis*. Erikson, Eric, 213-237. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Evans-Pritchard, E. E. 1977. *Los nuer*. Barcelona, España: Anagrama.





- Fericgla, José María. 1989. "El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana". *Cuadernos de Antropología*, Nº 9. Barcelona, España: Anthropos.
- Foster, Georges. 1961. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica". *Guatemala Indígena*, vol. 1, no. 1: 107-147. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.
- Freud, Sigmund. 1975. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Paidós.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- González, Aurora. 1996. "Parientes y afines". En *Ensayos de antropología cultural*, 149-159. Joan Prat y Ángel Martínez, eds. Barcelona, España: Ariel.
- Gruson, Alberto. 2005. "Cultura e identidad". En *Café con leche. Simposio sobre cultura, migración, identidad*. Goethe Institut, ed., 79-88. 1ª Edición. Caracas, Venezuela: Goethe Institut de Caracas.
- Hurtado, Samuel. 2000. *Élite venezolana y proyecto de modernidad*. Caracas, Venezuela: Ediciones del Rectorado, Universidad Central de Venezuela.
- Hurtado, Samuel. 2006. *Etnología para divagantes*. 2ª ed. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2011. *Elogios y miserias de la familia en Venezuela*. Caracas, Venezuela: La espada rota.
- Hurtado, Samuel. 2017a. *El animal urbano. Espacio y proyecto de sociedad en la ciudad de Caracas*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2018b. *Identidad a contraluz. Complejos y embrollos culturales, obsesión por la belleza femenina, política y magia*. Caracas, Venezuela. Publicado en 2022, Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.

- Hurtado, Samuel. 2019a. *El pensamiento viandante. De la Idea de investigar al Proyecto de investigación*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2019b. *Matrisocialidad. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*. 2ª ed. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2019d. *País ulterior. Más allá de las fronteras del conocimiento las cumbres del pensar trashumante*. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2019e. *La fiesta interminable. Crítica inmanente y transcendental al concepto de matrisocialidad*. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2020 [1990]. *Ferrocarriles y proyecto nacional en Venezuela, 1870-1925*. 2ª edición. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021a [1991]. *Las organizaciones populares y el estado populista*. 2ª edición. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV. [1ª ed. 1991: Trópykos]
- Hurtado, Samuel. 2021b [1995]. *La tortura del parentesco. La Tele- Radio- Foto- novela en el cifrado del cuento maravilloso* 2ª edición. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021c [1995]. *Trabajo femenino, fecundidad y familia popular-urbana*, 2ª edición. Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021d [1999]. *La sociedad tomada por la familia*. 2 ed. Caracas, Venezuela: Ediciones La Biblioteca, Universidad Central de Venezuela (EBUC).





- Laplantine, Francois. 1977. *Las voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, España: Granica.
- Leach, Edmund. 1971. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Lenski, G. 1966. *Power and privilege*. Nueva York, EE UU.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las estructuras elementales de parentesco*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y antropología*, ed. Mauss, Marcel, 13-42. Madrid, España: Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude. 1972. "La gesta de Asdiwal". En *Estructuralismo, mito y totemismo*, ed. Leach, Edmund, 27-77. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. "La familia". En *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, eds. Lévi-Strauss, Claude, Melford E. Spiro y Kathleen Gough, 7-49. Barcelona, España: Cuadernos Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude y otros. 1981. *La identidad*. Barcelona, España: Petrel.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Raza y cultura*. Madrid, España: Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude, Melford E. Spiro y Kathleen Gough. 1974. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, España: Cuadernos Anagrama.
- Litwak, Eugen. 1968. "The Use of Extended Family Groups in the Achievement of Social Goals". En Sussman, ed., *Sourcebook in Marriage and the Family*. Boston, EE UU: Houghton Mifflin, 82-89.
- López-Sanz, Rafael. 1993. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Marks, Arnaud y René A. Römer, eds. 1975. *Family and kinship in the Middle América and the Caribbean*. Curacao: Copublication of the Institute of Higher Studies and the Departament of Caribbean Studies of the Royal Institute of Lingüistics and Anthropology at Leiden, Netherlands.

- Malinowski, Bronislaw. 1975 [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona, España: Península.
- Marina, José Antonio. 2000. *La lucha por la dignidad*. Barcelona, España: Anagrama.
- Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones". En *Sociología y antropología*, Mauss, Marcel, 155-176. Madrid, España: Tecnos.
- Morgan, Lewis. 1971 [1877]. *La sociedad primitiva*. Madrid, España: Ayuso.
- Moreno, Alejandro. 1993. *El aro y la trama*. Caracas, Venezuela: Centro de Investigaciones Populares.
- Morin, Edgar. 1973. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- Needham, Rodney. 1971. "Remarques sur l'analyse de la parenté". En *La parenté en question*, ed. Needham, Rodney, 103-131. París, Francia: Editions du Seuil.
- Ortiz-Osés, Andrés. 1987. *Mitología cultural y memorias antropológicas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Palacios, María Fernanda. 2001. *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*. Caracas, Venezuela: Angria.
- Pino Iturrieta, 2003. *El divino Bolívar*. Madrid, España: La Catarata.
- Pitt-Rivers, Julian. 1979. "El parentesco espiritual en Andalucía". En *Antropología del honor*, ed Pitt-Rivers, J., 83-112. Barcelona, España: Grijalbo, Crítica.
- Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Ramos Calles, Raúl. 1984. *Los personajes de Gallegos a través de psicoanálisis*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Rísquez, Fernando. 1982. *Conceptos de psicodinamia*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.





- Rísquez, Fernando. 1983. *Aproximación a la feminidad*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Rodríguez, Omar. 1994. *El antropólogo como objeto*. Caracas, Venezuela: Trópykos.
- Sardi, Milene. 1993. *La Venezuela esquizofrénica*. Caracas, Venezuela: Galac.
- Schnapper, Dominique. 2001. *La comunidad de los ciudadanos*. Madrid, España: Alianza.
- Sennett, Richard. 1982. *La autoridad*. Madrid, España: Alianza.
- Simmel, Georg. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, España: Gedisa.
- Smith, Raymond T. 1973. The matrifocal family. En *The carácter of kinship*. Goody, Jack, ed., 121-144. Cambridge, EE UU: Cambridge University Press
- Solien de González, Nancie L. 1970. Toward a definition of matrifocality. En *Afro-American anthropology*. Whitten, N. E. y Szwed, J. F. eds., 231-244. New York, EE UU: Collier McMillan Ltd.
- Stycos, Mayone. 1958. *Familia y fecundidad en Puerto Rico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tax de Freeman, Susana. 1991. "Aproximación a la distancia: el juego entre intimidad y extrañeza en el estudio cultural". En *Los españoles vistos por los antropólogos*, ed. Cátedra, María 127-141. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Todorov, Tzvetan. 1988. "El cruzamiento entre culturas". En *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, eds. Todorov, Tzvetan y otros, 9-31. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Todorov, Tzvetan, y otros. 1988. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Touraine, Alain. 1978. *Las Sociedades Dependientes. Ensayos sobre América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.

- Touraine, Alain. 2005. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona, España: Paidós.
- Vethencourt, José L. 1974. "La estructura familiar atípica y el fracaso histórico-cultural en Venezuela". En *Revista SIC*. Caracas, Venezuela, febrero: 67-69.
- Wolf, Eric R. y otros. 1970. *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, España: Alianza Universidad.





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 autor-fecha Chicago**). Colocamos algunos ejemplos, 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:

- **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:

- **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:

- **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:

- **Cita dentro del texto:**
(Clarac de Briceño, Rojas y González Nández 2002, 91–92)



- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nájuez, 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:

- **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:

- **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 20018)



Ejemplo de cita de libro electrónico y su bibliografía:

- **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:

- **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:

- **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.

Ejemplo de citas de ponencias y su bibliografía:

- **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:

- **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.saberesafrianos.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.



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



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 *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
 - Cumple con las normas y perfil de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* y pasa al proceso de arbitraje.
 - No cumple con las normas ni con el perfil de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
 - No es pertinente en función del perfil de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.





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

InSURGentes

Esta versión digital de la revista *In-SUR-Gentes*, se realizó cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para la publicación electrónica en el año 2025.

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

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