

De Pueblo Viejo a Mene Grande

Representaciones espaciales en la construcción de las identidades



Naida Arrieta Ríos



Colección Ciencias Sociales

Naida Arrieta Ríos

DE PUEBLO VIEJO A MENE GRANDE

Representaciones espaciales en la construcción de las identidades

Fundación Ediciones Clío
Academia de Historia del estado Zulia
Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia
Fundación Difusión Científica

Maracaibo – Venezuela 2023

De Pueblo Viejo a Mene Grande: Representaciones espaciales en la construcción de las identidades

Naida Arrieta Ríos (autora).

@Ediciones Clío / Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia / Fundación Difusión Científica

Marzo 2023



Maracaibo, Venezuela

2da edición digital

Hecho el depósito de ley:

ISBN: 978-980-7984-62-1

Depósito Legal: ZU2023000063

Colección *Ciencias Sociales*

Portada: Julio García Delgado

Obra de la portada: Amor a mi lago, de Josué Fonseca, 2020 (técnica mixta)

Diseño y diagramación: Julio García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

De Pueblo Viejo a Mene Grande: Representaciones espaciales en la construcción de las identidades./ Naida Arrieta Ríos (autora). Manuel Pérez Gil (Prólogo).

—2da edición digital — Maracaibo (Venezuela): Fundación Ediciones Clío / Centro de Estudios Históricos (LUZ) / Fundación Difusión Científica . 2023.

262 p.; 22 cm

ISBN: 978-980-7984-62-1

1. Mene Grande. 2. Antropología. 3. Etnología. 4. Identidades.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

De Pueblo Viejo a Mene Grande: Espacio y poder en la construcción de identidades erige su cuerpo de estudio a través del manejo de tres conceptos convergentes: Representaciones, Identidad y Espacio. El objetivo central es interpretar las relaciones espaciales en el proceso de construcción de las identidades de los habitantes de Pueblo Viejo, Municipio Valmore Rodríguez cuando en 1966, luego de un largo proceso de negociación liderizado por el Maestro Arnoldo Struve, fueron reubicados por la Caribbean Petroleum Company (Shell) en la población de Mene Grande, Municipio Baralt, Estado Zulia. Por ello, este trabajo busca continuar y profundizar el estudio de las identidades en el Zulia desde la antropología social y cultural; aportando nuevos datos sobre los mecanismos que han implementado en su reconfiguración identitaria los diferentes grupos en los procesos de ruptura y continuidad que han caracterizado a los pobladores de la Costa Oriental del Lago a lo largo de su historia.

Atentamente;

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

A mi padre, Máximo Arrieta Colina y
a mi cuñado, Sebastián Girmenia De Luca.

Agradecimiento

A Dios.

A San Benito.

A mis hijos: Eloísa, Mariana y Augusto.

A mis padres: Máximo y Elsa.

A mis hermanos: Máximo G., Fabiola, Mónica, Sebastián, Karem y Denis.

A mis amigas: Nohilibet y Diana.

A mi tutora: Dra. Nelly García Gavidia.

A mi familia: Rosa, María, Patricia y Rafael.

A mis informantes: Rodulfo Estrada, María Estrada, Remigio González, Arnoldo y Félix Struve, Herli Morales, Euclides Fuenmayor, Luís Gallardo, Elisa Rondón, Elker Ríos, Pérez Gil, María y Durban.

Al doctorado de antropología de La Universidad de Los Andes: Dra. Jacqueline Clarac, profesores, compañeros y colaboradores, en especial, María Eugenia.

A la gente de Pueblo Viejo de Agua.

índice general

Presentación	13
Introducción	15
Primera parte: Contextualización de la temática.....	21
Capítulo I: El rumbo de mi obra	23
Capítulo II: Experiencias intelectuales	29
1.-Algunas experiencias de investigación sobre el tema.....	29
2. De la teoría antropológica	33
2.1. La noción de cultura.....	33
2.1 La noción de identidad/alteridad	35
2.2.1. Identidad social.....	37
2.2.2. Alteridad	38
2.2.3. Identidad corporal.....	39
2.3. La noción de representaciones.....	41
2.4. La noción de espacio.....	46
2.4.1. Las localidades.....	51
2.4.2. Identidad y lugar.....	52
2.5. La noción de poder	53
2.5.1. Dominación y resistencia	60
Capítulo III: Mirada de la episteme en mi vivencia	63
1. Soporte epistémico	63

2. Métodos	66
2.1. La etnografía.....	66
2.1.1. El trabajo de campo	68
2.2. La Historia oral.....	69
3. Estrategias de investigación.....	70
4. La práctica etnográfica.....	72
4.1. Revisión documental y hemerográfica	72
4.2. Los informantes	73
4.3. Experiencia etnográfica	79
4.3.1. Limitaciones en la práctica etnográfica	86
4.4. Procesamiento de la información.....	87
Segunda parte: De Pueblo Viejo a Mene Grande.....	91
Capítulo IV: Crónicas del pueblo	93
1. El Coquivacoa	93
1.1. Los señores de la laguna	96
1.2. La pequeña Venecia.....	97
2. El Mene	101
2.1. La Petrólía.....	101
2.2. El reventón.....	104
2.3. Las concesiones.....	106
2.4. La tragedia	109
2.5. “Los de adentro y los de afuera”	112
2.5.1. Los campamentos petroleros.....	115
2.6. “Ahora que el petróleo es nuestro” (Alí Primera)	124
2.6.1. La ciudad petróleo	127
2.6.2. El petróleo hoy	129
Capítulo V: Etnohistoria de Pueblo Viejo.....	133
1. Acerca de Pueblo Viejo de Agua	133
1.1. Dónde estaba.....	133

1.2. Cuando nosotros éramos nosotros mismos	133
2. Yo no quiero ser pescador	140
3. Nueva vida en Mene Grande	148
3.1. Dónde queda.....	148
3.2. Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento.....	149
3.3.3 San Benito, la alegría de Mene Grande	157
3.3.1 Los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo.....	157
1.3.3.2 Así fuimos, así somos.....	161
3.3.2.1. Indumentaria, accesorios y promesas	162
3.3.2.2. La fiesta de San Benito en Mene Grande.....	165
Tercera parte: Análisis antropológico	171
Capítulo VI: Perspectiva final del antropólogo	173
1. Resultados	173
1.1. Cuadros de análisis de contenido.....	173
1.2. Cruz semiótica	195
Espacio/Poder/Identidad	195
Inferencia:	196
Inferencia:	197
Inferencia:	198
Inferencia:	199
Inferencia:	200
Identidad/Alteridad.....	201
Inferencia:	201
Inferencia:	202
Sobre como los de Pueblo Viejo ven a su “Cacique”.....	203
Inferencia:	204
Inferencia:	205
1.3. Reflexiones.....	206
1.3.1. Discurso sobre los otros.....	206

1.3.2. Arnoldo Struve: cuando una convicción personal cambia el destino de un pueblo.....	208
1.3.3 Lo sagrado y lo profano en el culto a San Benito	210
1.3.4 Reconfigurando la identidad corporal	213
Descripción:	216
Descripción:	218
Descripción:	219
Inferencia:	219
El agua lo era todo	220
2. Análisis.....	223
Conclusiones.....	237
Referencias.....	241

Presentación

La exploración y explotación del petróleo en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo tuvo consigo cambios sociales, económicos, políticos, culturales y educativos en las comunidades que de acuerdo a su tiempo y espacio ha ido construyendo al desarrollo y progreso de la región. Razón por la cual los habitantes de Pueblo Viejo, municipio Valmore Rodríguez en 1966, no escapa a dicha situación ya que fueron reubicados por parte de la Compañía Shell de Venezuela a Mene Grande Municipio Baralt Estado Zulia específicamente al Campo Los Andes, de acuerdo con conversaciones y convenios entre los representantes de la comunidad y la empresa.

De esta manera la profesora Naida Arrieta en su estudio y análisis muy bien acertado en su libro *De Pueblo Viejo a Mene Grande: Representaciones espaciales en la construcción de las identidades*, como integrante del personal docente de nuestra Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (UNERMB) y vinculada a la comunidad de Pueblo Viejo, inicia su investigación con entrevistas a varios de los habitantes y personalidades quienes fueron aportando datos y experiencias vividas por las personas que integran a la comunidad.

Es un libro queda a conocer nuestra memoria histórica y se convertirá en un libro de consulta obligatoria para conocer nuestras historias locales, entonces nos queda disfrutar y difundir sus lecturas para seguir construyendo en conjunto.

Profesor Manuel Pérez Gil.

Cronista del Municipio Baralt.

Introducción

Trabajar en la población de Mene Grande, municipio Baralt del estado Zulia, desde 2005, como profesora de música de la sede de la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt” (UNERMB), me permitió entablar relaciones con la gente del pueblo por las actividades artísticas que se llevaban a cabo en la Casa de la Cultura “José Luís Duarte”. Entre las personas que conocí durante ese tiempo se encuentra el sr. Rodulfo Estrada, quien para ese entonces trabajaba como personal de mantenimiento, y ahora forma parte del equipo de vigilancia de esa instalación.

El Sr. Rodulfo Estrada es el capitán y director musical de los vasallos a San Benito de Pueblo Viejo en Mene Grande y el rítmico sonido de sus chimbángueles acompañaron más de una vez a la población universitaria baraltense en esos eventos. Esos encuentros artísticos propiciaron las conversaciones que me hicieron conocer parte de la interesante historia de su gente y de su pueblo (Pueblo Viejo), descritos como una población palafítica de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, que desapareció luego del traslado de sus habitantes a la localidad de Mene Grande; proceso propuesto e impulsado en la década de los años 60 por el sr. Arnoldo Struve, maestro de la escuela en Pueblo Viejo, líder e intermediario en las negociaciones entre los habitantes y la compañía que explotaba el petróleo en esa zona, la Caribbean Petroleum Company.

Al iniciar la maestría en antropología, pensé en su historia como un tema susceptible a ser estudiado. Según el profesor Arnoldo Struve, “hasta el presente solo unos estudiantes de la facultad de arquitectura de la UCV, solicitaron su asesoría en la técnica de construcción de viviendas sobre el agua, nadie más mostró interés”. Desde 2006 continuó el contacto con el Sr. Estrada para cumplir con algunos de los requisitos de aprobación de las asignaturas en las cuales pudiese trabajar con él y su historia. Estos encuentros esporádicos permitieron un acercamiento progresivo al tema, encontrando cada vez más elementos que lo hicieron interesante como objeto de investigación para el trabajo de grado.

Se establecieron contactos con Remigio González y María del Rosario Estrada, padrastro y madre de Rodulfo Estrada; y sus hermanos, Rigoberto, Onésimo y Mario González, que junto a Rodulfo son miembros de los vasallos de San Benito seleccionados por su posición jerárquica dentro de la cofradía: Capitán Mayor, segundo capitán, director de los chimbángueles y que también vivieron el proceso de traslado de Pueblo Viejo a Mene Grande.

También participó Elker Ríos párroco de la iglesia católica de Mene Grande, junto a otros dos pobladores que proceden de Pueblo Viejo, pero que no pertenecen a la cofradía: Euclides Fuenmayor y Felix Struve, hermano de Arnoldo Struve. Además del vecino Luis Gallardo, el actual cronista de Mene Grande, Manuel Pérez Gil, para conocer sobre proceso de recibimiento y aceptación de la comunidad cuando llegaron allí.

Obtuve el título de Magister Scientiarum en Antropología en la Universidad del Zulia con esa primera investigación y luego de una charla sobre pueblos de agua en el Museo de Arte Contemporáneo del Zulia. Entonces, la profesora Nelly García Gavidia sugirió que continuara en el doctorado en antropología trabajando con ese grupo, ya que no estaban registradas otras investigaciones sobre ellos. Aspecto que le agregaba interés, por su originalidad y trabajo del cual la Prof. Nelly sería mi tutora.

Y la riqueza y lo inédito de este tema todavía ofrece aún más posibilidades de profundización en los aspectos históricos, sociológicos y antropológicos dignos de ser estudiado; cualidades que agregan importancia a esta investigación desde dos áreas del conocimiento. En lo sociohistórico, en cuanto se hace la reconstrucción oral de un hecho que cambió drásticamente la historia de este pueblo y su gente, y que no está registrado dentro de los textos de la historia oficial del estado Zulia. En lo antropológico, contribuye con el aporte a los estudios de las representaciones del espacio y las identidades en relación a la producción petrolera, como principal actividad económica de nuestro país.

Pero si vamos más allá de lo académico, estaremos hablando de cómo este estudio les ha ofrecido la oportunidad a los protagonistas, la gente de Pueblo Viejo y el maestro Arnoldo Struve, fallecido en 2009, contar sus versiones de la historia y lo que significó para ellos este hecho trascendental que cambió el rumbo de sus vidas.

La industria petrolera marcó y sigue marcando la vida de los habitantes de las zonas donde está asentada la industria en el estado Zulia. Es por ello que este trabajo busca continuar y profundizar el estudio de las identidades en el Zulia desde la antropología social y cultural; aportando nuevos datos sobre los mecanismos que han implementado en su reconfiguración identitaria los diferentes grupos en los procesos de ruptura y continuidad que han caracterizado a los pobladores de la Costa Oriental del Lago a lo largo de su historia.

Las interrogantes surgidas son: ¿Cuáles son las representaciones espaciales presentes en los imaginarios de los habitantes de Pueblo Viejo antes y después del traslado a Mene Grande? ¿Qué mecanismos y estrategias utilizaron los habitantes de Pueblo Viejo para adaptarse a Mene Grande que, a su vez, hizo posible la reinención de sus identidades en un nuevo espacio y con una nueva situación económica y social? ¿Cómo la reubicación afectó su modo de vida?

Para responder las interrogantes se tiene como objetivo general interpretar las representaciones espaciales en la construcción de las identidades de los habitantes de Pueblo Viejo en Mene Grande, Estado Zulia. Entretanto, como objetivos específicos se tienen:

1. Describir las formas de apropiación del espacio manifestadas en el modo de vida en Pueblo Viejo y en Mene Grande.
2. Narrar la historia del proceso de traslado de los habitantes de Pueblo Viejo, municipio Valmore Rodríguez hacia Mene Grande, municipio Baralt, en el estado Zulia.
3. Analizar las transformaciones sufridas por las comunidades tomando como referencia las dimensiones de esos cambios en los habitantes de Pueblo Viejo en Mene Grande.
4. Analizar las relaciones de poder entre Arnoldo Struve, la compañía petrolera y los habitantes de Pueblo Viejo.
5. Interpretar las representaciones espaciales en el proceso de construcción de las identidades de los habitantes de Pueblo Viejo en Mene Grande.

Primera parte
Contextualización de la temática

Capítulo I

El rumbo de mi obra

Como todo proceso, la creación de cultura posee dos niveles de existencia, según Bates, citado por Cuché (1999): el estructural sincrónico y el histórico diacrónico. La cultura expresa como formal fenoménico la estructura y las transformaciones de la sociedad. Si definimos cultura no solo como lo variable, lo diverso, sino fundamentalmente como lo singular, lo que caracteriza a cada grupo humano, habría que agregar que tal singularidad es histórica, lo que hace que la cultura sea actual pero que refleje, necesariamente, la interacción de los factores históricos de una sociedad dada.

De una manera general, el concepto de estrategia puede explicar las variaciones identitarias, lo que podría llamarse desplazamientos de la identidad y muestra lo relativo de los fenómenos de identificación. La identidad se construye y se reconstruye según las situaciones. Ésta es un continuo movimiento, donde cada cambio social la lleva a reformularse de una manera diferente según los acontecimientos individuales o sociales por las que se vean afectados. Tal es el caso de los desplazamientos humanos.

Las migraciones son tan antiguas como la vida misma en todas sus manifestaciones orgánicas. El paradigma evolucionista y el hallazgo de restos fósiles muy antiguos en África dan pie para creer que los seres humanos tuvieron un origen común desde donde emigraron en distintas direcciones para irse estableciendo en lugares cada vez más apartados.

En general, puede decirse que el desarrollo tecnológico siempre ha dado origen a una expansión territorial de los pueblos y al establecimiento de nuevos grupos humanos en lugares cada vez más remotos: el descubrimiento del fuego, por ejemplo, permitió a los seres humanos instalarse en lugares

que eran mucho más fríos. Lo mismo podemos decir del descubrimiento de la agricultura (la revolución neolítica), de la ganadería y domesticación de animales, de la metalurgia, de las embarcaciones de vela, de la revolución industrial, del ferrocarril, del motor de explosión (que puso a valer regiones desérticas donde existía petróleo y donde se establecieron mayoritariamente personas llegadas de otras partes) y muchos otros ejemplos. Pero estos desplazamientos no siempre han sido voluntarios, las causas pueden ser múltiples: búsqueda de mejores condiciones de vida ante crisis políticas, económicas, guerras y/o desastres naturales, entre otras.

Los reasentamientos humanos son un fenómeno que ha ido aumentando, llegando a ser consideradas como un componente absolutamente normal de los grandes proyectos de desarrollo (Bartolomé, 1969), implicando el traslado de comunidades enteras para la construcción de grandes obras, en su mayoría embalses y represas hidroeléctricas, emprendimientos más frecuentemente asociados con el desplazamiento forzoso de poblaciones, por daños severos a los ecosistemas o por conveniencias políticas económicas.

El tema de los desplazamientos por proyectos o grandes industrias en un contexto latinoamericano no puede ser entendido fuera del marco de una lógica de desarrollo imperante donde la magnitud de los impactos sociales, ambientales y culturales se advierten como las consecuencias de una inserción al panorama globalizado de la economía.

Según esta lógica, el espacio es a su vez entendido desde una sola perspectiva valórica, a saber, como un recurso que debe ser utilizado para la producción y desarrollo económico, lo que permite justificar toda intervención desde una lógica de las “carencias”, según la cual las poblaciones desplazadas son las víctimas que se hace necesario sacrificar para el bienestar de muchos más; el costo necesario para fundamentar un beneficio social mayor, el obstáculo que puede ser eliminado para avance del progreso y desarrollo económico.

Ahora, sin las consideraciones espaciales que desde una perspectiva antropológica el caso amerita, se cae en olvidos neutrales, no reconociéndose la magnitud del impacto que puede tener sobre un modo de vida determinado el quiebre de su relación interdependiente con su espacio, y a su vez, dejando de lado toda visión política al olvidar el factor ideológico que hay tras toda intervención y sobre todo imposición de una nueva configuración espacial.

Cuando se desconoce la relación que existe entre ciertos espacios habitados y ciertas prácticas socioculturales, se intervienen espacios y lugares significativos en términos sociales relacionados con tradiciones, costumbres, rutinas y estilos de vida, generándose una alteración significativa de los sistemas de vida y costumbres de grupos humanos. En nuestro continente, va desde los intercambios, desplazamientos y conflictos entre los grupos originarios, pasando por el proceso colonizador europeo, la imposición de la esclavitud, los movimientos independentistas, la creación del estado nación y las guerras poscoloniales (Perú, Chile, El Salvador, Guatemala entre otros...) en una continua reconfiguración de las relaciones entre los grupos sociales y su entorno.

Para algunos autores como Bautista Urbaneja (1993), la actividad petrolera fue el elemento que aceleró el proceso de modernización de Venezuela. A la par, arribaron al territorio nacional contingentes de extranjeros ligados a la industria de los hidrocarburos y comenzaron los cambios en la economía.

Se inicia, entonces, la decadencia de la economía agroexportadora, en tanto que la exploración y exportación de petróleo ganaba más espacio dentro del mercado internacional. La cultura cafetalera pasa a un segundo plano para darle la bienvenida a la era petrolera, constituyéndose el petróleo en el rasgo más definitorio de la sociedad venezolana. Al punto que podría afirmarse que no hay proceso social, económico, político o cultural transcurrido en Venezuela, en las últimas décadas que no haya sido influido de una u otra manera por la explotación de este producto; sobre todo en las zonas geográficas donde se asentó directamente la industria.

La cuenca del lago de Maracaibo es uno de los espacios de más actividad petrolera en Venezuela. A partir de 1922, se intensifican las inversiones de capital extranjero en la zona, a través de la venta y traspaso de concesiones por parte de particulares venezolanos y del mismo gobierno.

Santaella (1989) reseña cronológicamente algunos de esos traspasos que se produjeron en la cuenca geoeconómica del lago de Maracaibo en 1907:

- El general Bernabé Planas traspasa a la British Controlled Oilfield Limited (Distrito Buchivacoa en el estado Falcón).
- Antonio Aranguren, a The Venezuelan Oil Concessions Limited (Distrito Bolívar y distrito Maracaibo, estado Zulia).

- Andrés Jorge Vigas, a The Colon Development Company (Distrito Colon, estado Zulia).
- Otras empresas que operaron en el área de estudio son:
- La Richmond Petroleum Company of Venezuela (Distrito Perijá y Urdaneta en el estado Zulia).
- Orinoco Oil Company (Distrito Mara, Miranda y Perijá en el Zulia).
- Texas Petroleum Company (Distrito Mara, Perijá, Sucre, Urdaneta, en el Zulia y Escuque, en el estado Trujillo).
- Venezuela Pantepec Company (Distrito Miranda, estado Zulia).

La Caribbean Petroleum Company construye en el distrito Sucre (hoy municipio Baralt) del estado Zulia el primer campo petrolero de importancia comercial: Mene Grande, donde surge la ciudad del mismo nombre y que protagonizó uno de los momentos hitos de la historia petrolera. El Zumaque I o MG-1, como uno de los pozos productores de petróleo que confirmó lo amplio y extenso de los yacimientos en territorio venezolano. Se completó oficialmente el día 31 de julio de 1914, lo que da inicio formal a la producción petrolera en Venezuela con la participación directa de empresas extranjeras y posicionando nuestro país como productor mundial.

Estos hechos propiciaron uno de los muchos fenómenos sociales que se han suscitado desde la explotación petrolera: las migraciones humanas en sus múltiples dimensiones, motivaciones o móviles. Dentro de los móviles que provocan las mismas en los seres humanos obedecen a una decisión razonada más o menos libre (o más o menos forzada), aunque por lo general no hay una clara delimitación entre ambas. Cientos de pobladores mayormente campesinos comenzaron a desplazarse desde sus lugares de origen hasta las regiones donde comenzaba a asentarse la industria petrolera, ante la promesa de una mejor calidad de vida en oposición a la pobreza reinante en las poblaciones agrícolas venezolanas de ese entonces.

El Lago, sus riberas orientales y sur son los espacios zulianos de mayor actividad petrolera. A consecuencia de ello, su zona oriental comienza a ser invadida por la población que dará origen a nuevas ciudades y hará crecer a otras ya existentes. La dinámica geoeconómica impuesta por las empresas petroleras violenta el espacio y al lado de la planificación de los campos petroleros, aparecen el desorden de las ciudades donde se aglomeran las personas provenientes de otras localidades nacionales... (Santaella; 1989:295).

Uno de los tantos sucesos que contribuyó a la transformación de estas zonas lo constituyó el reasentamiento organizado por La Caribbean Petroleum Company en 1966, de los habitantes de un pueblo de agua de las riberas de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo llamado Pueblo Viejo, en la zona de Bachaquero, municipio Valmore Rodríguez; hacia el poblado de Mene Grande en el municipio Baralt, ambos del estado Zulia, a causa de los constantes derrames petroleros que afectaron la zona y el estilo de vida del pueblo.

El traslado de los habitantes provocó la desaparición física de Pueblo Viejo, y sus habitantes pasaron de ser un pueblo de agua a una zona tierra adentro, lo que trajo como consecuencia el inicio de un proceso de adaptación no solo geográfica sino también económica y social para hacer posible su continuidad como grupo, tal como se expresa: “Cuando cierto contingente de individuos emigra hacia otro lugar, se les hace imperativo adaptarse, en mayor o menor medida...” (Fernández, 2007:56-57).

Todo este proceso implicó una ruptura con su espacio en Pueblo Viejo y provocó un largo y arduo proceso de recreación y negociación de las identidades para garantizar su permanencia como grupo dentro de otro espacio territorial y cultural, en Mene Grande. Ahora bien, si según Miguel Bartolomé (1997), todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos.

Capítulo II

Experiencias intelectuales

Toda investigación toma en consideración los aportes teóricos realizados por autores y especialistas en el tema de estudio, de esta manera se pudo tener una visión amplia sobre el tema de estudio relacionado. En el presente capítulo se expondrá una breve reseña de las investigaciones realizadas y las bases teóricas que sustentaron los planteamientos de este proyecto.

1.-Algunas experiencias de investigación sobre el tema

Este proceso de reasentamiento no había sido estudiado con anterioridad, pero aun así se hizo revisión de algunos trabajos relacionados con comunidades palafíticas del lago de Maracaibo que a continuación se presentan:

Pereira, Lewis y otros (2008), Dualismo del espacio, historia y ecología en los pueblos de agua del sudeste del lago de Maracaibo, Venezuela: El presente papel de trabajo forma parte de un programa de sistematización etnográfica de la planicie norte del río Motatán, Venezuela, que lleva adelante un equipo de la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”. Se analizan, en esta ocasión, las 3 comunidades de agua (palafíticas) que existen en la zona a orillas del lago de Maracaibo. La metodología fue de tipo etnográfico con entrevistas a informantes-clave y observación participante. Se concluye que estas comunidades exhiben un dualismo simbólico bajo la forma de una oposición pueblo/monte y dentro/fuera, que le sirve para organizar el espacio y relacionarse con las poblaciones vecinas.

Se pudo inferir a partir de lo dicho dos conclusiones importantes:

- En la forma de apropiación del espacio de las tres comunidades estudiadas (las tres comunidades de agua de la planicie norte del río Motatán) funciona en base a un dualismo de tres niveles, unos más

esenciales que otros, a saber, en el nivel más superficial se encuentra la oposición “agua/tierra” que tiene su forma más acabada en el poblado de Ceuta y que alcanza a dos comunidades rivales. La identidad en ambas comunidades, sobre el Ceuta, se forma a partir de esta oposición. Sin embargo, ella esconde una oposición más esencial que se encuentra presente en las tres comunidades y que tiene la forma de “pueblo/monte” con una connotación cercana a civilizado / barbarie.

- El “monte” se convierte en tal y se ubica fuera del pueblo o de su ocupación efectiva del espacio con solución de continuidad. El proceso histórico ocurrido a partir de los años 50 del siglo XX, con el represamiento en Agua Viva del río Motatán y la colonización de tierras vírgenes en la planicie norte de este río, significó para las comunidades de agua la pérdida de espacios que servían a sus procesos de construcción de identidad. En un caso, como en Moporo, significó casi la desaparición del pueblo por ocupación de sus tierras por grandes terratenientes y el cese de la actividad portuaria relacionada con La Ceiba; en otro como en Ceuta, significó la pérdida de su parte de tierra. En todos los casos, el proceso se tradujo en la formación de comunidades nuevas en el área del “monte”. Esto obligó a sus pobladores a una redefinición intensa de este espacio, aunque sobre la base que ya se traía de establecimiento de la Identidad por oposición dual.

Wagner, Erika (1980), Los pobladores palafíticos de la cuenca de Maracaibo: En el texto, la autora describe la vida de los aborígenes de la zona, habitantes de unos de los sistemas ecológicos más singulares, el manglar. La obra recoge e interpreta los resultados de las excavaciones arqueológicas conducida de 1973 a 1975 en Lagunillas, la cual es evidencia de una cultura que floreció entre los 480 y 210 a.C. y que se ubica entre las tradiciones cerámicas más antiguas del occidente de Venezuela. Además, describe la vida de los paraujanos, únicos sobrevivientes en la zona de la cultura de los palafitos: Revaloriza de este modo un pasado frecuentemente ignorado y aporta nuevos elementos a la comprensión del ser venezolano.

Fernández, Leonardo y Moros, José (2004). Representaciones sociales en torno al trabajo, entre las familias de pescadores de las islas de Zapara: Este trabajo pretende abordar las representaciones que los pescadores tienen en relación con el trabajo y cómo esto es percibido desde varios

aspectos: el social, político, ideológico, económico, entre otros. El colectivo específico de análisis que se usó como referente fueron las familias rurales pesqueras asentadas en la isla de Zapara, del municipio insular Padilla, en el estado Zulia, ubicado al norte de Venezuela en la desembocadura del lago de Maracaibo.

Se seleccionó esta población en el marco de un proyecto de extensión universitaria, titulado: Atarraya, cuyo objetivo central es la promoción de redes de educación entre los habitantes de esta región insular, para la conformación de organizaciones sociales capaces de enfrentar los retos de su entorno político-institucional. A este colectivo se le aplicó una entrevista a profundidad con el objetivo de analizar el conjunto de significaciones que conforman su cosmovisión en tomo al trabajo, desde la planificación y ejecución en la actividad pesquera.

Prado, Rafael (2005). La apropiación del espacio en la construcción de identidad en los pobladores del Ceuta: Este trabajo se enmarca dentro del área de la antropología social cultural y su punto de referencia es el colectivo social San José Ceuta en el municipio Baralt del estado Zulia, en el cual se realizó una investigación etnográfica relacionada con la apropiación del espacio en la construcción de identidades, la relación con el agua y la tierra como un factor a partir del cual se crea y recrea continuamente un modo de vida y se construyen las identidades, límites culturales y físicos, la dimensión con lo sagrado como una dimensión que revela la forma de ser la existencia humana, el sentido y significación que los espacios y lugares tienen para los habitantes, así como la evolución de las formas de ocupación y apropiación del espacio.

Se realizó un trabajo de campo en el que se aplicaron técnicas como: los relatos de vida, la conjugación de una metodología emic y etic y la revisión de fuentes históricas enmarcados en el trabajo de campo. Se pudo conocer que la relación con el lago de Maracaibo representa un código simbólico referencial a partir del cual los habitantes de Ceuta se definen a sí mismos y establecen la alteridad.

Guerra Wilder (2005), El universo de los pescadores Wayuú: En esta investigación, el antropólogo Wilder Guerra expresa como la construcción del mar como lugar para los pescadores wayuu está íntimamente relacio-

nada con las transformaciones históricas en actividades prehispánicas de subsistencia investidas en un alto valor simbólico como la caza y la pesca, que guardan grandes similitudes entre ellas.

El autor examinó cómo los conocimientos técnicos entre ellos el tema de los vientos y otros elementos que inciden en la navegación y la pesca, son en gran parte inseparables de la cosmología y de la religión local, por un lado, como de las cuestiones de orden social y de las relaciones predominantes de autoridad por otro. Los wayuu actuales conforman un grupo indígena caracterizado por su heterogeneidad social. Los apalainshi o habitantes wayuu de la zona costera de la península no han formado parte del cuadro predominante en la producción antropológica sobre esta sociedad indígena.

Fernández, Alexis (2002), construcción de identidades en los pobladores añú de la Laguna de Sinamaica: En este artículo se presentan algunas de las características del proceso de construcción de identidades étnicas en los pobladores añú de la laguna de Sinamaica. Para lograrlo se describieron e interpretaron las características de la identidad añú a partir de la autoadscripción; se determinaron en sus discursos los códigos simbólicos referidos a la identidad étnica, expresado en lo espacial, lo parental y lo sagrado. Se ha interpretado este proceso, además, en el ámbito de las relaciones interétnicas tanto con el wayuu, como con el criollo. Su núcleo central es el supuesto de que los habitantes añú de la laguna de Sinamaica han experimentado múltiples cambios socioculturales que los han llevado a recrear sus identidades étnicas.

Se recurrió al método etnográfico, en el cual el investigador en una interrelación directa con la comunidad de estudio, a través del trabajo de campo, establece una relación dialógica al mismo tiempo que describe y narra los acontecimientos ciertos de la vida de un pueblo. Se concluye que los añú a pesar de los múltiples cambios socioculturales, expresan una particular apropiación y simbolización del espacio, un afianzamiento del grupo familiar centrado en la mujer y una particular relación con lo sagrado generando sentido de pertenencia y unidad. Igualmente, en su relación con otros grupos, se dibuja una definición de sí mismo, frente al otro cercano (wayuu) y al otro lejano (criollo), lo que permite afirmar la existencia de un proceso constante de definición de sus identidades.

2. De la teoría antropológica

En este apartado se abordaron teóricamente las nociones fundamentales que permitieron realizar la interpretación antropológica de la realidad de la población de Pueblo Viejo. Así pues, se plantearon las definiciones de cultura, identidad/alteridad, representaciones, espacio y poder como elementos fundamentales que hacen parte de la dinámica sociocultural de cualquier grupo humano.

2.1. La noción de cultura

Desde el surgimiento de la antropología como disciplina científica en el siglo XIX, su objeto de estudio fue siempre un grupo de seres humanos, el ser humano en sociedad, que obtiene sus características específicas a través de su pertenencia a un grupo o época determinada, que lo distinguen de los hombres que viven en otras sociedades. La cultura se convirtió en una categoría clave con la que la nascente antropología científica trataba de aprovechar teóricamente esta especificidad del género humano y de abordar la pregunta antropológica. Edgard B. Taylor, uno de los fundadores indiscutibles de la nueva disciplina, le confirió en 1871 un significado preciso al término, lanzado por Gustav Klemm a mediados del siglo XIX.

Según Krotz (2002), esta definición se convirtió en un nuevo comienzo de la discusión en turno sobre la noción de cultura dentro de la antropología, entre otras causas, pues al igualarla al término “civilización” dio origen a confusiones interminables que se complican aún más debido al diferente uso que se da a estas palabras en las distintas lenguas europeas. Es notable destacar que, a decir de Krotz, en 1952 se publicó una antología que enumeraba más de ciento cincuenta definiciones de cultura.

Un recorrido por alguna de las definiciones dadas a este término nos muestra en forma general la variedad de enfoques surgidos de acuerdo a cada una de las escuelas y tendencias de la antropología.

Bronislaw Malinowski (1975), en su análisis funcionalista de la cultura expresa que en toda cultura cada costumbre, cada objeto, cada idea y cada creencia implican cierta función vital, tienen cierta tarea que cumplir por lo tanto representan una parte irremplazable de la totalidad orgánica. Ruth Benedict (1987), desde la escuela norteamericana de cultura y personalidad, plantea que la cultura representa los lados de variación de la conducta

de los miembros de ese grupo como respuesta a lo que ellos consideran situaciones similares. Ralph Linton (1956), la define como un grupo organizado de ideas, hábitos y respuestas emocionales condicionadas, compartidas por los miembros de una sociedad.

Más recientemente, y dentro de la tendencia denominada antropología posmoderna, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz plantea la siguiente definición de cultura, como:

...un sistema de símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia existencia. Sistema de símbolos creados por el hombre, compartidos, convencionales... aprendidos, suministran a los seres humanos un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que los rodea y en su relación consigo mismo. Productos y a la vez factores de interacción social, de la vida social... (Geertz, 1997:215).

Cabe destacar en esta definición a la cultura, como algo aprendido, más no heredado de generación en generación como si fuera una lista de cosas que están permitidas o no. Existen factores en el sujeto que vienen determinados por su carga genética: color de ojos, de piel y de cabello, estatura. Pero los elementos de una cultura son aprendidos de manera consciente o no. Esto lo apoya Xavier Albó (2003), cuando define a la cultura, en su sentido más universal, como el conjunto de rasgos aprendidos por aprendizaje, en contraste con los biológicamente heredados; y es cultural cualquier rasgo aprendido y no transmitido biológicamente. Por eso Albó habla de todo el acervo cultural humano.

La cultura es abstracta y solo es posible concretarla cuando se le circunscribe a un grupo determinado. Nelly García Gavidia (1997:6), cita las recomendaciones que Carlos Rodríguez Brandao (1985), hace para poder objetivar el hecho cultural y que a continuación se presenta:

Tenemos que observar en la vida cotidiana de la gente: “la forma de organizar el trabajo, las reglas del matrimonio (parentesco), los códigos de orientación de los comportamientos, las representaciones o creencias religiosas, políticas, económicas, etc., la asignación de los roles y del status y las prácticas o actividades (haceres) (García Gavidia, 1997:7).

Tal como lo expresan Vargas y Sanoja (1993:20), la cultura es el resultado de un proceso de creación y recreación humana continua, dinamizado por los cambios que suceden en las relaciones que mantienen los hombres

que viven en una sociedad. Por ello, el hombre no solo es creador de cultura sino también producto de ella. Es sujeto, si consideramos que está inserto en relaciones sociales, y es objeto, si tomamos en cuenta que es resultado de la dinámica social, pero nunca un contemplador pasivo. Este aporte del sujeto está en relación directa a su medio, ya que con su actividad transforma la realidad y también se ve afectado por esas transformaciones. La cultura no es estática ni totalmente homogénea, ya que cada grupo social tiene su cultura diferente a otros grupos. Esto no quiere decir que sea como islas, separados unos de los otros, todo lo contrario, los grupos sociales mantienen estrechas relaciones intra e intergrupales que le proporcionan a la cultura ese carácter dinámico, continuo y flexible.

Las referencias citadas en torno a la definición de cultura constituyen una muestra de la complejidad de esta noción que sigue siendo central para la ciencia antropológica, se destaca su dependencia de una concepción de sociedad, sus relaciones internas y su dinámica. A los efectos de esta experiencia, se plantea que la cultura solo es posible concretarla cuando se circunscribe a un grupo determinado. Se destaca su carácter dinámico en el que se mueven armónica y contradictoriamente múltiples elementos que se objetivan en la vida cotidiana de la gente, en un proceso de selección constante e indetenible, bajo influencias internas y externas, unido a su capacidad de transmisión, reproducción y creación decide sobre su transformación.

2.1 La noción de identidad/alteridad

La problemática de las identidades se ha constituido en un tópico de profundo interés para la antropología y representa un término de tratamiento complejo en las ciencias sociales. Jorge Klor de Alva ha contribuido en aclarar el término:

La identidad ha llegado a concebirse en términos relacionales en vez de esenciales 1. Como una reconstrucción parcial y continua, resultado del desarrollo de los procesos históricos, en lugar de como una totalidad, y 2. Como un fenómeno sujeto a una constante negociación y re-invencción que, por tanto, es contingente e inestable sin llegar a adquirir nunca autonomía y libertad (1992:457).

Nelly García Gavidia (1996) nos habla de una identidad personal, individual que se va formando lentamente a lo largo de la experiencia, en el hacer de

la biografía personal; de identidades sociales y colectivas que son producto de construcciones generadas socialmente como consecuencia intencional o no de las estructuras y patrones sociales. Por ello, no podemos hablar de una identidad única, sino más bien de identidades donde ambas se configuran simultáneamente como un proceso dinámico y continuo. Pero, aunque la vida de los hombres se organiza en función de un conjunto de determinantes o códigos básicos que sirven para la orientación de los sujetos y comunidades, hacen posible la vida individual y social; las identidades pueden ser creadas, inventadas o reinventadas, cambiadas o negociadas de acuerdo a los intereses cambiantes, a las necesidades circunstanciales y a las visiones de los actores sociales.

La concepción de la identidad como un fenómeno de características únicas e inmutables limitó la reflexión sobre este problema (García Gavidia, 1996:10), dado que no todos los antropólogos aceptan sin reparo la afirmación de que todas las identidades colectivas son construcciones simbólicas y no legados heredados pasivamente de generación en generación, tal como lo expresa Daniel Mato en la introducción del texto *diversidad cultural y construcción de identidades* (1993:14). Recientemente, y en el mismo sentido, Jacqueline Vílchez (2000) sostiene que:

El término identidad había sido utilizado para designar un conjunto de rasgos evocados con la función de definir y diferenciar entes, aplicados a sujetos, comunidades, naciones y culturas, se definían a sí mismos y diferenciaban de los demás por la presencia de un conjunto de rasgos fenotípicos (apariencia externa), genotípicos (composición genética), costumbres, patrones conductuales o rasgos psicológicos, valores, rasgos morales, tradiciones, etc. Dichos elementos conformaban ante sí una especie de catálogos de rasgos representativos y evocados de una manera estática, como una imagen detenida en el tiempo (2000:5).

En atención a lo expuesto, se considera la identidad como una categoría de análisis relacional y no esencial que constituye una reconstrucción o representación parcial que sigue un proceso de continuidad que se extiende en el tiempo (Vílchez, 2000:7). Por otra parte, la identidad actúa de manera continua, no es un dato inmutable, ya que en todo proceso: "...confluyen a nivel social las luchas y conflictos, tanto, como concesiones, transacciones y/o negociaciones, así también, los grandes eventos y sucesos cotidianos" (García Gavidia, 1996:4/5).

La identidad va más allá de la individualidad como ser humano como un nombre propio y un número de identificación personal. Todo individuo, en el desarrollo de su vida, entra en relación con diferentes colectividades a partir de las cuales define sus identidades: clase, edad, étnica, regional, nacional, de género. (García Gavidia, 1997:9). Es decir, cada sujeto vive una multiplicidad de identidades que interactúan entre sí y que el sujeto manifiesta según sus necesidades y las circunstancias que lo rodeen.

Fredrik Barth (2012), pionero de la concepción relacional de la identidad, aclara es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto. Según él, la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar los intercambios entre los grupos sociales. De esta manera, para definir la identidad de un grupo, no interesa hacer un inventario del conjunto de los rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural.

Se puede concluir, de la exposición de los diferentes autores, que la identidad es el resultado de una relación con el otro porque alteridad e identidad están siempre en una relación dialéctica.

2.2.1. Identidad social

La identidad social expresa lo resultante de las diversas interacciones entre el individuo y su entorno social, lejano o cercano (Cuché, 1999:108). La identidad social de un individuo se caracteriza por el conjunto de sus pertenencias en el sistema social: a una clase sexual, a una nación, etcétera. Esta identidad permite que el sujeto se ubique en el sistema social. Pero Cuché insiste en que la identidad social no solo concierne a los individuos, ya que todo el grupo está dotado de una identidad que corresponde a su definición social que permite situarlo en el conjunto social. El binomio acción social y los mecanismos de cesión histórica lo formalizamos en un nuevo concepto que posee la propiedad de hacernos entender y poder explicar el carácter dialéctico procesal de la cultura; este es el de herencia cultural (Vargas y Sanoja, 1993:21).

Por su parte, Denys Cuché (1999) pauta la consideración de la identidad cultural como preexistente, que se recibe como herencia y que definiría para siempre al individuo al no poder prescindir de ella y no convertirse en un desarraigado. Dado que la identidad es el resultado de una construcción

social, participa de la complejidad de lo social, por lo tanto, hay que tener en cuenta la heterogeneidad de todo grupo social: “Ningún grupo, ningún individuo está encerrado a priori en una identidad unidimensional. Lo característico de la identidad es su carácter fluctuante que se presta a diversas interpretaciones... es difícil definir la identidad” (Cuché, 1999:19). Asimismo, este autor usa el concepto de “estrategia identitaria” para subrayar la dimensión cambiante de la identidad.

El concepto de estrategia indica que el individuo como actor social tiene cierto margen de maniobra, que, en función de su apreciación de la situación, utiliza de manera estratégica sus recursos identitarios.

Pero al reflexionar sobre lo anteriormente dicho podría pensarse que los sujetos son absolutamente libres para definir su identidad, según sus intereses materiales y simbólicos del momento, pero no se puede obviar que la identidad no implica necesariamente una clara conciencia de los fines perseguidos por los individuos. La identidad social es al mismo tiempo inclusión y exclusión porque identifica el grupo y a su vez lo distingue de otros grupos. Desde esta perspectiva, la identidad cultural aparece como una modalidad de categorización de la distinción nosotros / ellos, basada en la diferencia cultural.

2.2.2. Alteridad

García Gavidia (2000) comenta que la actividad del etnólogo, desde sus inicios, se basó en una separación entre la sociedad a la cual pertenecía y las sociedades que estudiaba, es decir, investigaba sobre la diferencia entre “nosotros” y “los otros”, es así como la alteridad cultural fue transformada en un principio de demarcación. Y aun cuando estos otros sean múltiples y diversos, se les encerró en una categoría opuesta a un nosotros-mismos, estableciendo oposiciones binarias de distintas naturalezas: sociedades simples y complejas, sociedades tradicionales y modernas, entre otras, que sin embargo no garantizan que la realidad esté dividida de esa manera, lo que si es cierto es, tal como García Gavidia afirma citando a Lenclud: “Conocer de sí implica compararse con el otro” (García Gavidia, 2000:5).

Por ello, Emanuele Amodio (1993), destaca la relación entre “mismidad” y “otredad”, auto y hetero-atribuidas, en el proceso de identificación étnica. La construcción de la “otredad”, fundamentalmente para la cons-

trucción de la “mismidad” étnica, parece ser dada a través de la atribución a los “otros” de características culturales diferentes a las propias y, en general, de tipo negativo: los “otros” son bárbaros, salvajes, tienen costumbres reprochables, etc. Esta negatividad atribuida, en gran parte imaginaria, según el autor, permite y sustenta la positividad del “sí mismo”.

En coincidencia con García Gavidia, Amodio opina que el recurso de esta teoría bipolar de la constitución de la identidad debe ser considerado como resultado de la manera en que la cultura occidental de origen griego/latino ha desestructurado la constitución de la subjetividad. Pero en el caso de los indígenas en América latina, objeto de estudio de Amodio, la existencia de sistemas de relaciones regionales requiere de modelos teóricos distintos por la complejidad de sus sistemas de relaciones interétnicas a lo largo de sus historias.

Por ello, Amodio propone matizar el juego de la “mismidad” y la “otredad” por otras categorías atributivas, hasta conformar un sistema complejo basado en por lo menos cuatro polos:

Es evidente que, a partir del modelo teórico, encuentran mejor explicación los aspectos dinámicos de las relaciones entre grupos étnicos diferentes. De hecho, aparte de los casos históricamente demostrables de oposición total entre un “nosotros” y los “otros” (en épocas particulares de la historia de cada pueblo), en general existe un juego de las alianzas que se desplaza de un polo al otro de un sistema dado, por lo cual el aliado de hoy (el nosotros inclusivo), puede transformarse en el enemigo del mañana (el nosotros exclusivo), así como la oposición radical al “otro” puede diluirse hasta transformarse en aceptación e inclusión en el “nosotros” (de cualquier manera, siempre frente a una “otredad” asumida y/o atribuida a grupos diferentes presentes en el sistema de relaciones) (Amodio, 1993:3).

En este contexto multiétnico, la base estructural de la atribución de la identidad está constituida por los intercambios entre varios grupos regulados por mecanismos que configuran la reproducción cultural como antídoto ante la homogenización cultural posible producto de un intercambio mantenido durante largo tiempo (Barth, 2012:10).

2.2.3. Identidad corporal

Según David Le Breton (2008:8), lo que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico se origina en un conjunto de sistemas simbólicos. Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de

la existencia individual y colectiva. Es el eje de la relación con el mundo, el lugar y el tiempo en el que la existencia se hace carne a través de la mirada singular de un actor. A través de él, el hombre se apropia de la sustancia de su vida y la traduce en dirección de los demás por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los otros miembros de su comunidad.

El hombre abraza físicamente el mundo y lo hace suyo al humanizarlo y, sobre todo, al convertirlo en un universo familiar y comprensible, cargado de sentidos y de valores, compartible en tanto experiencia por todo actor que está inserto como él en el mismo sistema de referencias culturales.

Existir significa moverse en un espacio y tiempo. A través de su corporeidad, el hombre hace que el mundo sea la medida de su experiencia. El cuerpo produce sentido continuamente y de este modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado. Este proceso de socialización de la experiencia corporal es una constante de la condición social del hombre que, sin embargo, tiene sus momentos más fuertes en ciertos periodos de su existencia, especialmente en la infancia y en la adolescencia. El niño crece en una familia de distintas categorías sociales y que ocupa una posición propia en el juego de variaciones que caracterizan la relación con el mundo de la comunidad en la que está inserta.

La educación no es nunca una actividad puramente intencional. Los modos de relación, la dinámica afectiva de la estructura familiar, la manera en que el niño se sitúa en esa trama de la sumisión o la resistencia que oponga, dan lugar a coordenadas que son consideradas cada vez más importantes en la socialización. El cuerpo existe en la totalidad de sus componentes gracias al efecto conjugado de la educación recibida y de las identificaciones que llevaron al sujeto a asimilar los comportamientos de su medio ambiente. Pero el aprendizaje de las modalidades corporales de la relación del individuo con el mundo no se detiene en la infancia, prosigue durante toda la vida según las transformaciones sociales y culturales que se imponen en el estilo de vida, los diferentes roles que conviene asumir en el curso de la existencia.

La expresión corporal se puede modular socialmente, dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un sujeto son significantes para sus miembros. Y tienen sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia del grupo social. Según Le

Breton (2008:27), no existe nada natural en un gesto. Continúa este autor manifestando que el cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna. Su caracterización, lejos de ser unánime en las sociedades humanas, es asombrosamente desafortunada y plantea muchos problemas epistemológicos cuando el cuerpo no es un dato evidente sino el efecto de una elaboración social y cultural. Tal como lo expresa Le Breton:

...en este caso el cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que abrevia la simbólica de su relación con los demás y con el mundo (Le Breton, 2008).

2.3. La noción de representaciones

En términos generales, la noción de representaciones remite frecuentemente a un conjunto de ideas y valores propios de la sociedad, de allí que toda cultura elabora su sistema de representaciones para abordar el entorno. Bajo los supuestos teóricos de la psicología, el término remite a un conjunto de categorías mentales más individuales que sociales, éstas son un reflejo de las cosas. Es en la filosofía donde podemos buscar los antecedentes del uso de este término. Así, por ejemplo, Aristóteles lo utilizó para hacer referencia al tipo de aprehensión intencional y voluntaria de un objeto intelectual y sensible producto de la fantasía. En este caso, al término representación se le da el sentido de fantasía (Ferrater Mora, 1994/1998).

En las ciencias sociales, la definición más específica y pionera, en tanto que estudio empírico de la realidad, fue la propuesta por Emile Durkheim, en el libro *Formas elementales de la vida religiosa* editado por primera vez en 1912, bajo la categoría de “representaciones colectivas”, constituyendo un conjunto más amplio de aportes teóricos cuya finalidad era, como de hecho lo realizó, la creación de un método propio para el estudio de la sociología y como consecuencia, de los hechos sociales.

El sociólogo francés nos enseña que las representaciones nos hablan del mundo instituido de significados de toda sociedad; su carácter colectivo permite operar el representar y el decir, en la medida que todos los miembros perciben el espacio de la misma manera, pero que a su vez esa manera

de jerarquizar y ordenar las percepciones cambia de una sociedad a otra. En el análisis de Durkheim no solo está presente la percepción, sino una suma de actos cognitivos que posibilitan el representarse/decir.

Para el autor, la vida mental de los individuos está hecha tanto de representaciones individuales como de representaciones colectivas. Pero las representaciones individuales no son lo mismo que las representaciones colectivas. Las representaciones colectivas son producidas por las acciones y reacciones intercambiadas entre las conciencias individuales, al mismo tiempo que, las sobrepasan. La manera como se forman las representaciones individuales y las representaciones colectivas es diferente y esto es lo que permite diferenciarlas.

...las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no solo en el tiempo sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual (Durkheim; 1992).

Durkheim plantea que las representaciones colectivas provienen de la autoridad de la sociedad, comunicándose a ciertas maneras de pensar, como las condiciones indispensables a toda acción común. Las representaciones colectivas son elaboradas en común, la vitalidad, con la cual son pensadas por cada espíritu particular o individual está contenida en todos los otros y recíprocamente.

Josetxo Beriain, desde de los aportes de Durkheim, realiza una revisión de la construcción del concepto de representaciones colectivas, a saber: “como el contenido del ‘mundo instituido de significado’ de toda sociedad, es decir, representaciones colectivas son instrumentos que posibilitan el representar/decir sociales, puesto que incorpora aquellos sólidos marcos-categorías del pensamiento” (Beriain, 1990:13).

A partir de este concepto, las representaciones pasan a ser más que un simple reflejo de la realidad otorgándoseles un valor simbólico. En este sentido, lo importante del símbolo es lo que define y traduce. Los símbolos son el soporte de la memoria, es la figura retórica de lo que representa y expresa.

Uno de los autores contemporáneos que ha elaborado toda una teoría en función de la relación entre el objeto físico o mental y el significado que

representa es Dan Sperber desde la antropología cognitiva. En su propuesta centra el análisis en la relación entre lo biológico y lo cultural, para éste el objetivo de la antropología es el estudio de la mente y cómo ésta afecta la cultura y a su vez es afectada por aquella. Define las representaciones como:

Un objeto físico o mental, que a ciertos niveles, está llamado a remplazar la cosa que representa. Cuando el sujeto percibe, comprende o aprecia una representación, es en cierta medida, como si percibiera, apreciara la cosa que está representada. Para que una representación pueda jugar este rol es necesario que se dé una relación de adecuación entre el objeto y lo que ella representa. (Sperber, 1988:23).

El concepto de representaciones que se utilizará en el presente trabajo es el de Sperber, por las razones que a continuación se exponen:

1. Considera la existencia de categorías de conocimiento que operan y permiten determinar las representaciones que más se adecuan a las experiencias de vida que están históricamente conformadas.
2. El concepto de representación no es restringido en tanto que ejercen coerción/presión sobre los individuos en el sentido empleado por Durkheim para referirse a las representaciones colectivas.
3. Permite identificar y analizar las representaciones que están inmersas en la construcción discursiva ya que hace extensiva su propuesta a los mecanismos de percepción que subyacen en el pensamiento simbólico.

Según Sperber existen muchas maneras por las cuales una representación puede adecuarse a su objeto, para ello establece la diferencia entre la creencia y la figura:

1. “Llamare creencia a una representación conceptual ‘p’ que no figura en la enciclopedia de un sujeto más que como parte de una preposición de la forma ‘p’” (Sperber, 1988:35). La creencia es una proposición enciclopédica considerada ordinaria y verdadera y se manifiesta de forma inconsciente.
2. “Las expresiones figurativas solo tienen puesto en el saber enciclopédico si van entre comillas y acompañadas de un comentario que precise la naturaleza y si puede ser las condiciones de empleo de la expresión” (Sperber, 1988:35). En este sentido, la figura se presenta como es y de esta manera es perceptible.

3. “Las representaciones simbólicas son aprendidas, memorizadas y producidas entre comillas y en un contexto que las abre a la interpretación, impidiendo su acepción literal. Dicho de otro modo, entran en forma general: ‘p’ es una figura”. (Sperber, 1988:35). La figura puede cambiar su estatus consciente y el saber enciclopédico para convertirse en creencia sin que su expresión cambie y viceversa, la creencia puede cambiar su estatus inconsciente y convertirse en figura.

En todo caso, la representación siempre es portadora de un significado asociado que le es inherente. Al ser formulada por sujetos sociales, no se trata de una simple reproducción sino de una complicada construcción en la cual tiene un peso importante, además del propio objeto, el carácter activo y creador de cada individuo, el grupo al que pertenece y las constricciones y habilitaciones que lo rodean.

Existen algunos elementos teóricos y metodológicos que nos permiten llevar a cabo una articulación de la teoría de las representaciones sociales con la perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu. Si bien ambas propuestas se desarrollan en campos disciplinarios distintos, es posible delimitar relaciones de analogía, complementariedad y de esclarecimiento en un nivel conceptual, plataforma para el análisis de los fenómenos sociales.

La sociología de Pierre Bourdieu representa una aproximación que nos permite entender la forma en que se llevan a cabo los procesos de reproducción y diferenciación social dentro de una sociedad determinada. En este sentido, emplea las nociones de sistemas simbólicos y relaciones de poder para explicar la forma en que son construidas las clases sociales, a las que él denomina espacios sociales (Bourdieu y Wacquant, 1995; Kuschick, 1987).

El *habitus* es uno de los conceptos centrales de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu. Por tal podemos entender esquemas de obrar, pensar y sentir asociados a la posición social. El *habitus* hace que personas de un entorno social homogéneo tiendan a compartir estilos de vida parecidos.

El concepto de *habitus* se remonta a Aristóteles; *habitus* es la traducción latina que Aquino y Boecio dan al concepto aristotélico de *héxis* (ἔξις). El *habitus* como término entre por un lado el acto y la potencia, y por otro lado entre el exterior y el interior. Es en Bourdieu donde el *habitus* va a

recibir al mismo tiempo una formulación sistémica y sociológica. Este concepto sirve para superar la oposición entre “objetivismo” y “subjektivismo”.

Por *habitus*, Bourdieu entiende el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos generalmente se definen como “estructuras, estructurantes, estructuradas”; son socialmente estructuradas porque han sido conformados a lo largo de la historia de cada agente y suponen la incorporación de la estructura social, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente social se ha conformado como tal. Pero al mismo tiempo son estructurantes porque son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente.

Dicha función estructuradora se sostiene sobre los procesos de diferenciación en cuanto a las condiciones y necesidades de cada clase. Esto hace que la eficacia preponderada de las prácticas culturales asumidas como propias respecto de las que no, actúe como tamiz (criterio de selección) de la cultura hegemónica (reconocimiento arbitrario, social e histórico de su valor en el campo de lo simbólico) ya que, según Bourdieu, la cultura importa como un asunto que no es ajeno a la economía ni a la política.

El *habitus* se aprende mediante el cuerpo, mediante un proceso de familiarización práctica, que no pasa por la conciencia. Las personas estamos sujetas al tiempo, tanto que tenemos que producir nuestras prácticas en la urgencia temporal. La incorporación inconsciente del *habitus* supone la apropiación práctica de los esquemas que sirven para producir las prácticas adecuadas a la situación y el hecho de incorporar el interés en jugar el juego.

A cada posición social distinta le corresponden distintos universos de experiencias, ámbitos de prácticas, categorías de percepción y apreciación que, al servicio del *habitus* del individuo, serán naturalizados y consideradas cualidades específicas de clase. El goce de lo estético y refinado del arte en la clase burguesa, por ejemplo, será considerado por ésta como una cualidad personal especial y no como resultado de unas posibilidades de aprendizaje objetiva e históricamente desiguales respecto de las clases populares. Así, el *habitus* naturalizaría el hecho de que el espectro de los gustos de elección de la clase popular, limitada por sus opciones económicas, será condenado a la simpleza y modestia que el *habitus* de las clases más poderosas les sirva como plato único en el sistema de preferencias sociales.

De esta forma, cada posición social tiene su propio *habitus*, creándose así un marco de cada posición social. Esta es una condición básica: el *habitus* es siempre social. No hay un *habitus*, en el sentido de Bourdieu, que no sea social, pero cualquier individuo puede adquirir un hábito particular cualquiera; por ejemplo, una destreza particular en algo que practica uno solo, no es social. Un *habitus* es la generación de un conjunto de disposiciones que hacen posible el desarrollo de prácticas de los agentes que nacen y que se conforman, en virtud de estas disposiciones, en portadores de un *habitus*.

El *habitus* se postula, así, como una dimensión fundamental de la “clase social” de los sujetos: es la “clase incorporada”. La clase incorporada es el cuerpo, la clase social hecha cuerpo, el *habitus*; a diferencia de la clase objetivada, que es la posición en el sistema de relaciones sociales. Este *habitus* de clase será crucial en la reproducción social ya que, al haber sido generado en unas determinadas condiciones sociales, y manifestado de manera corporal, inconsciente, los esquemas y distinciones del que es producto, actúa contribuyendo así a reproducirlas mediante su constante y continua actualización. Esto se puede observar en los límites del *habitus*, que es una de sus dimensiones fundamentales: las posibilidades e imposibilidades, puesto que con el *habitus* uno se excluye de lo que está excluido.

El problema del *habitus* es que es bueno para explicar por qué las personas se comportan de forma parecida cuando comparten una cierta posición social, pero no para explicar por qué se comportan de forma distinta.

2.4. La noción de espacio

Se puede hablar de una antropología del espacio en la que el espacio, la superficie, el territorio, dependen de una semántica que nos revela lo social y nos es revelada por él. Siguiendo a E.T. Hall (1994), se habla de proxemia para designar el conjunto de los análisis relativos a la ocupación, al uso y a la representación del espacio. La acción sobre el espacio se expresa en primer lugar en su forma de ocupación (hábitat) y de explotación de sus recursos. La organización –económica y social– del espacio se expresa con frecuencia en términos de relación entre un centro único o múltiple, y una o unas periferias. Por lo tanto, hablamos del terruño como forma local del territorio. Las modalidades de ocupación del espacio y de explotación de los recursos son inseparables de una codificación simbólica.

Territorio puede definirse como todo espacio delimitado geográficamente por la autoridad que se ejerce en él. Los antropólogos que se dedican al estudio de los mecanismos y de las prácticas sociales que gobiernan la organización territorial de una sociedad, han mostrado que el proceso de organización territorial debe analizarse en dos niveles distintos relacionados entre sí según la lógica propia de cada grupo: a) la interrelación del grupo con los soportes materiales de su existencia y b) su sistema de representaciones. El territorio está, a la vez, objetivamente organizado y culturalmente inventado (Claval, 1978). El territorio se convierte en un espacio en cuyo interior los miembros de un grupo experimentan un sentimiento de seguridad; en sentido inverso se define un espacio exterior como un “fuera de territorio”.

Pocos aspectos pueden ser considerados “independientes de la herencia genética”, y uno de ellos es el espacio territorial que ocupan los individuos de un grupo social determinado. Esto en tanto que, en principio; el territorio donde se nace, que sería la primera experiencia del individuo con el territorio, es una circunstancia ajena a la voluntad –y al proceso “biológico” que permite el nacimiento– de cada individuo en particular.

Por otra parte, el territorio ocupado debe reunir unas condiciones mínimas de habitabilidad, de posibilidades de desarrollo de la vida humana. Y es precisamente en este proceso de habitar, de ocupación, de apropiación y uso del territorio, donde el espacio territorial pasa a formar parte de ese “complejo total”, del “repertorio aprendido”, configurándose con ello procesos donde el hombre le otorga significación al espacio territorial que ocupa.

La importancia y consideración del espacio territorial como un aspecto cultural se observa en cualquier tendencia dentro del ámbito antropológico. Por ello, Castells plantea que “...el espacio es el soporte material de las prácticas sociales... y que todo soporte material conlleva siempre un significado simbólico” (2000: 445). De este modo, el espacio territorial constituye un aspecto significativo en el desarrollo de la vida colectiva de los individuos, en tanto que el territorio es “...un espacio donde habitamos con los nuestros...”, y que “...se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital...”, que además “...es previamente transformado de caos en cosmos” (Silva, 1992:48-51). La transformación de “caos en cosmos” del espacio territorial supone también la demarcación del territorio que se ocupa con ciertos límites, definiendo determinadas fronteras.

Dicha demarcación es un proceso de singularización que es realizado por el hombre tanto en el ámbito de lo estrictamente material, de lo geográfico, como en el simbólico. Las elaboraciones simbólicas acerca del espacio territorial conforman una estrategia cargada de normas y “reglas” acerca del comportamiento social de los grupos con respecto al territorio; éste es expresión, de las relaciones de dominación del sistema socio-cultural, esto es, de las relaciones de poder (Castells, 2000). Se acota de lo expuesto que, el espacio territorial ocupado en su manifestación diferencial es un espacio vivido, marcado y reconocido así en su variada y rica simbología. (Silva, 1992:50-51).

Para Teresa Ontiveros (1995), la memoria colectiva de los grupos socio-culturales está localizada en un cuadro espacial, en un territorio. Lo anterior es lógico en tanto que el espacio físico, el territorio, es donde se da la relación entre el individuo y el medio que lo rodea, por lo cual está cargado de reales significaciones para el individuo. Es por eso que el territorio no solo es planicie o montaña, superficie y tierra, etc., sino que “...el territorio es algo físico, pero también es extensión mental...” (Silva, 1992:51), donde se establecen límites y fronteras dentro de las cuales los usuarios del territorio se auto identifican entre sí como cohabitantes de un mismo espacio territorial, e identifican al(os) extranjero(s), los que se ubican fuera de dichas fronteras y/o límites. De tal manera que, en la práctica, marcar límites y fronteras al espacio territorial ocupado ha sido una de las maneras mediante las cuales el hombre ha ejercido lo que se ha dado en llamar “sentido de la territorialidad”.

Entonces, los límites y fronteras del espacio territorial constituyen “...un aspecto tanto indicativo como cultural. El uso social de un espacio marca los bordes dentro de los cuales los usuarios familiarizados se auto reconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero... al que no pertenece al territorio” (Silva, 1992:53).

Siguiendo a De Certeau (1996), habría que hacer una clara distinción entre el concepto de lugar y el concepto de espacio. Un “lugar” según él, sería el orden según el cual los elementos se distribuyen en relación de coexistencia y donde cada elemento está situado en un sitio propio que lo define. Un “lugar” perfectamente podría remitirse al lugar ocupado por un muerto, por un cadáver inerte, mientras que el espacio se remitiría, más que a lo físico, a las “operaciones” que, atribuidas a lugares físicos, especifican espacios. El espacio sería un lugar animado por el conjunto de movimientos y acciones que

en él se despliegan, es existencia, es un lugar “practicado” –lo que implica que son los habitantes, los caminantes, los practicantes– quienes transforman en espacio la geometría de los lugares. En definitiva, sería la acción, la práctica humana asociada lo que permitiría distinguir un espacio de un lugar.

Augé (2000), por su parte, prefiere hablar de lugar y no de espacio cuando se refiere al espacio simbolizado, puesto que el concepto de espacio –falta de caracterización conceptual, según él–, es fácilmente aplicable a superficies “no simbolizadas” debido a que resulta ser un concepto más abstracto que el de “lugar” y se aplica indiferentemente a muchas utilidades conceptuales. Más que detenerse en las distinciones conceptuales entre “espacio” y “lugar”, lo que hay que rescatar es aquello a lo que remiten.

El “espacio” de De Certeau y el “lugar” de Augé remiten finalmente a lo mismo, al lugar practicado, al lugar identificado y que identifica, en definitiva, al “lugar antropológico”, cargado de sentidos intersubjetivos por parte de quienes lo practican, identifican y habitan. Si De Certeau, por un lado, insiste en las prácticas y habla del espacio practicado, y Augé, por el otro, insiste en el lugar simbolizado, el lugar cargado de sentido, lo cierto es que ambos aspectos están interrelacionados; el espacio no posibilita la realización de ciertas prácticas porque sí, sino que las posibilita en cuanto es identificado su sentido, en cuanto es simbolizado.

Según Augé (2000) estos lugares antropológicos tienen tres rasgos, son identificatorios, relacionales e históricos:

1. Identificatorios, por cuanto los individuos no están simplemente “situados” en una superficie, simplemente ocupando un lugar. El “lugar antropológico”, como lugar “propio” es más complejo porque está cargado de significados que constituyen la identidad de quienes lo habitan.
2. Relacionales puesto que los elementos del lugar o los distintos “sitios” que lo configuran no están dispuestos al azar; hay un cierto orden, una cierta relación de coexistencia, lo que equivale a decir que, aunque en un mismo lugar coexistan distintos elementos, estos están relacionados entre sí por un significado asociado a la identidad del lugar común.
3. Históricos, puesto que están cargados de señales reconocibles por sus habitantes y que los constituyen también en “lugares de la memoria”.

Todos estos rasgos van definiendo a los “lugares antropológicos” según Augé (2000), como lugares cargados de sentido y significación cultural, como espacios que posibilitan el despliegue de prácticas sociales y culturales. El estar cargados de sentido es lo que permite a los individuos identificar un espacio e identificarse a su vez con él.

Este rasgo identitario implica que los individuos no están simplemente “situados” en una superficie o simplemente ocupando un lugar; la posibilidad del espacio como dimensión a partir de la cual la identidad se va constituyendo tiene que ver con la posibilidad de que quienes los habitan, perciben y usan pueden “reconocerse” en ellos. Esto está relacionado también a un aspecto vinculante del lugar antropológico, que permite que las identidades se refuerzan y reactualizan a través de la continuidad de ciertas prácticas de interacción social e identificación mutua.

Por su parte, Rapoport (1978), más que hablar de “espacios” o “lugares”, se refiere a “ambientes construidos”, centrándose en dimensión cualitativa del espacio, vale decir, a los aspectos psicológicos y socioculturales que definen un espacio y a los grupos que los habitan y que trascienden los elementos puramente ecológicos u objetivos del espacio habitado. Según Rapoport, el medio ambiente urbano o medio ambiente construido es la organización del espacio según distintos criterios asociados a un contexto social y cultural, donde los valores simbólicos y latentes serían más importantes que el uso “objetivo” que se podría asociar al medio, puesto que, ante todo, hay una interrelación entre las prácticas en el espacio y el significado asociada a éstas. Y esto estaría determinado porque los seres humanos, ante todo, “perciben sensorialmente el medio en que habitan y le otorgan un significado” (Rapoport, 1978:16).

Rapoport considera tres aspectos interrelacionados que según él configurarían el espacio del ambiente habitado. Por un lado, estaría el aspecto cognitivo (implica que un ambiente es percibido y conocido por las personas que habitan en él); por otro lado, estaría el aspecto afectivo que implica las sensaciones, sentimientos, emociones, etc., asociadas a éste); y por último el aspecto conactivo (que implica las acciones y prácticas realizadas en él).

El espacio social de los ambientes construidos es interpretado, entendido, significado y practicado socialmente, es decir, está ligado a ciertas actividades ligadas a un estilo de vida y configura una identidad social, a partir de sus elementos interrelacionados.

Algo similar propone el geógrafo Edward Soja (1989). Siguiendo algunas nociones de Lefebvre (1991), señala que hay tres espacios (físico, mental y social) que se interrelacionan y traslapan entre sí, lo que determina la existencia de una condición “dialéctica del espacio” referida a la trirrelación entre un primer espacio –“percibido” o físico–, un segundo espacio –‘concebido’ o imaginado– y un tercer espacio –vivido o “experimentado”– la cual no puede ser aprehendida según consideraciones objetivas sino que exige determinar el aspecto que los interrelaciona y vincula, el cual no está “ahí” sino que es necesario develar según cada caso, en tanto el espacio es socialmente producido.

Todas estas consideraciones van remitiendo a lo mismo: a que los “lugares”, o “espacios” donde se despliegan las prácticas sociales no pueden ser conceptualizados como simples ‘puntos en el espacio’ ni como meros ‘contornos de la acción’, o plataformas a lo largo de las cuales se estructuran unos grupos sociales, sino como ‘parte y condición’ de aquellas prácticas constituyentes e identificatorias de un cierto grupo social: “El espacio no es una dimensión vacía a lo largo de la cual se estructuran unos grupos sociales sino que es preciso considerarlo en los términos de su participación en la constitución de los sistemas de interacción” (Giddens, 1998:389).

En definitiva, y siguiendo a Foucault (1984) el espacio no es una especie de “vacío” donde puedan situarse personas y cosas, no es un mero “contenedor”, sino que define una situación de mutua implicancia: ciertas acciones y relaciones sociales producen un espacio, pero el espacio a la vez estimula la constitución de ciertas prácticas y relaciones sociales, incidiendo fuertemente en la estructuración y reproducción de la vida social.

Todas estas conceptualizaciones remiten o envían a la noción de que los usos que se le pueda dar a un determinado espacio dependan del significado que se le dé y la función que culturalmente se le reconozca (Hall, 1973).

2.4.1. Las localidades

Sin descuidar la evidencia de un escenario global donde se despliegan los procesos identitarios, los cuales no están “asegurados” en una burbuja territorial protectora sino que están sometidos a continuas redefiniciones a tal nivel que algunos incluso algunos hablen del fin del apego y la pertenencia a un lugar concreto, y la imposición de un espacio de los flujos, los fluidos (Appadurai, 2003; Castells, 2000), entre otros, lo cierto es que

“la vida cotidiana de la mayoría de la gente sigue desarrollándose en términos estrictamente locales” (Mc. Dowell, 2000:13); lo que implica que aún pueda hablarse de relaciones sociales localizadas en un espacio y un tiempo particular sin caer en romanticismos.

Esto es especialmente cierto en las áreas rurales, donde hay un vínculo más fuerte entre las comunidades y su espacio de asentamiento, donde el espacio es más abarcable imaginariamente que en la ciudad y donde el carácter constante y cotidiano de la interacción “cara a cara” entre las personas va permitiendo una identificación mutua asociada a prácticas ancladas espacialmente.

En este sentido estas “localidades” pueden ser definidas como espacios donde la dimensión social se da en términos de copresencia, (Giddens, 1998), es decir, las relaciones sociales están preferentemente localizadas y se emplazan y despliegan en ámbitos de contigüidad física. Según lo anterior estas comunidades son entendidas enfatizando las relaciones sociales organizadas en términos de lugar y entorno local.

2.4.2. Identidad y lugar

La identidad colectiva no es una esencia innata sino “un proceso social de construcción” (Larraín, 2001), que tiene que ver con categorías sociales compartidas, con un sentido intersubjetivo reafirmado con compromisos y lealtades grupales que conforman “mundos” de vida. No es algo que esté dado de una vez y para siempre, no es un hecho acabado, sino que tiene que ver con experiencias comunes y valores compartidos manifestados no solo en significados, imaginarios y discursos sino a su vez en las prácticas cotidianas de las personas, en la interacción social y en sus estilos de vida. Según esta memoria, las prácticas identitarias que permiten un continuo autoreconocimiento del ‘nosotros’ requieren, en estos contextos de copresencia ciertos lugares específicos para ser reafirmadas y reactualizadas.

Esta noción está obviamente relacionada a la dimensión concreta del espacio, pero no solo como algo dado, “natural”, o humanamente construido, sino también con aquellos espacios caracterizados como “lugar” (Giddens, 1998), ya sean formas arquitectónicas, asentamientos, ríos, caminos, árboles, o cualquier otro elemento identificado socialmente y que permita un ‘escenario de interacción’.

En definitiva, la identidad del lugar tendría que ver con el “sentido” compartido que las personas les asocian y que implican actividades, sentimientos, vivencias y recuerdos que no son cualidades del entorno en sí, sino que son elementos implícitos, asociados a significados culturales que identifican a las personas que comparten sus vivencias en un mismo entono; se trata de un lenguaje silencioso que es ininteligible objetivamente.

2.5. La noción de poder

Una de las proposiciones teóricas sobre el poder que ha tenido mayor eco en las ciencias sociales fue desarrollada por el sociólogo alemán Max Weber, quien conceptualizó al poder como la probabilidad, cualquiera que fuera el fundamento de ella, que tiene un individuo o un grupo dentro de la relación social de imponer la propia voluntad, aun contra toda resistencia.

El sociólogo alemán tipificó la variabilidad política a través del origen de las pretensiones de validez del poder. Clasificó como las principales fuentes de autoridad o poder legitimado las siguientes relaciones sociales: 1) la autoridad tradicional, que se encuentra legitimada por las costumbres y las prácticas aceptadas; 2) la autoridad carismática, legitimada por los atributos personales del individuo; y 3) la autoridad burocrática–legal, que descansa en el ejercicio de la ley, constituyendo un sistema racionalmente establecido (Weber, 1978).

Otro sociólogo de influencia para la antropología política, Émile Durkheim, desarrolló un modelo en el que consideraba que la conciencia colectiva de la sociedad moldeaba la actuación de los individuos e incluso los condicionaba para que siguieran ciertas conductas con o sin su voluntad (1992). En su conocida obra *La división del trabajo social* (1992), contrastó dos tipos de organización social con base en su complejidad estructural, que definió como solidaridad mecánica y orgánica. La primera se presentaba en aquel tipo de sociedades caracterizadas por lograr su integración gracias a la asociación de unidades iguales, donde la segmentación de una parte no afectaba a las demás; mientras que donde la división del trabajo fuera compleja la integración sería orgánica, porque la sociedad no se podría dividir en partes iguales debido a su interdependencia.

Radcliffe-Brown (2000) presentó un sugerente prefacio en el que seguía las ideas weberianas para señalar que, en toda sociedad humana, existía una

estructura territorial sobre la que se desarrollaban las instituciones (sociales, políticas, económicas, religiosas y el parentesco). Desde esta óptica, postulaba que los estudios de la organización política, el campo de estudio de la antropología política, deberían ocuparse del análisis del establecimiento o mantenimiento del orden a través del derecho consuetudinario, las sanciones rituales y el uso de la fuerza dentro de un marco territorial. Sin embargo, consideraba a la estructura social como una condición de equilibrio que solo persistía debido a su continua restauración.

Hasta la década de los sesenta, el estudio antropológico del poder se definió a partir del análisis de la variable dependiente significativa que cubre funciones políticas: la organización social. A pesar de la insatisfacción con las teorías del equilibrio social, no se rompió con el modelo estructural-funcionalista británico. Además de introducir una perspectiva diacrónica, el principal aporte de estos trabajos es haber desarrollado demostraciones en las cuales la revuelta y el conflicto aparecían como los mecanismos sociales del cambio político, a la par que generaban las herramientas teóricas para el análisis de los rituales y los símbolos como medios que cumplían la función de la integración social y la construcción de representaciones colectivas del grupo como un todo.

La primera gran síntesis de una amplia gama de perspectivas de estudio del poder en las ciencias antropológicas fue *Political Anthropology*, obra compilada por Marc Swartz, Victor Turner y Arthur Tuden (1966), en la que se anunció la emergencia del paradigma procesual. Los autores plantearon que el análisis de los procesos políticos implicaba explicar con profundidad la resolución de conflictos, la toma de decisiones y la negociación de disputas que se presentaban en las sociedades humanas en torno a alcanzar metas de carácter público. En consonancia con el concepto weberiano de legitimidad y siguiendo las ideas sistémicas del consenso normativo, el examen de factores tales como la coerción, el uso de la fuerza y la legitimación, era importante, por cuanto éstos expresaban valores sociales existentes y apoyos en los procesos políticos.

Las áreas funcionales del análisis de procesos son: 1) el régimen o “reglas del juego”, que consiste en aquellos acuerdos que regulan la manera en la cual las demandas se sitúan en el sistema, se realiza la negociación y se toma una decisión que tiene efecto entre los grupos; 2) el gobierno, que es una serie

de estatus interconectados cuyos roles están primariamente interesados en la toma e implementación de decisiones políticas, es decir, la serie de instituciones que conforman la “organización administrativa”; y 3) los políticos “oficiales”, o aquellos actores que se dedican a la disputa por el poder.

La obra de Parsons representa uno de los primeros y más impresionantes ejercicios intelectuales de síntesis de la teoría sociológica y ha sido retomada por algunos antropólogos como una herramienta analítica para explicar el cambio sociocultural. Para Parsons (1963), la política debería ser conceptualizada como las acciones de los individuos encaminadas a conseguir metas colectivas, y constituía un subsistema de la sociedad, donde el analista tendría que investigar tanto su estructura como sus procesos.

En ese sentido, consideraba que era necesario explicar que la consecución de metas implica delimitar unidades políticas que asuman ciertos mecanismos tales como: 1) compromisos generalizados con los valores específicos de la colectividad o lealtad; 2) compromisos específicos que constan de derechos y obligaciones para tomar ciertos tipos de decisiones, que integran los compromisos de la comunidad con sus propios roles y estatus internos; 3) una responsabilidad integrativa para ejecutar decisiones específicas y proteger ciertos intereses de la colectividad, responsabilidad que constituye un proceso normativo para roles y funciones particulares; y 4) la capacidad de implementar, mediante procedimientos apropiados, decisiones que constituyen obligaciones en roles particulares. Esta capacidad comprende tanto la competencia personal como el control de recursos adecuados para fines específicos (Parsons, 1969).

En el modelo sistémico propuesto por Parsons se entendía al poder como un medio simbólico generalizado que circula de forma parecida al dinero, cuya posesión y uso permiten desempeñar más eficazmente la autoridad. Ésta es el derecho legítimo para adoptar, asumir y obligar a otros con los cuatro mecanismos antes señalados. Visto así, Parsons creía que el poder era un medio para controlar la acción, además de ser un instrumento primordial para el desempeño eficaz de un rol social. Dicha eficacia dependía, entonces, de un entramado de relaciones y de la posición que se tuviera en el subsistema político.

Una perspectiva que ha resultado compleja es el modelo de poder de Michel Foucault (1993). El modelo fue desarrollado desde la perspectiva neo-

marxista; pero, lejos de volver a hilar sobre la relación de las clases, se interesa por analizar el proceso por el cual el poder se mete en la piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias y su vida cotidiana. Por otro lado, Foucault señala que las relaciones de poder crean un saber por efecto y bajo el dominio de las relaciones asimétricas. Lo más interesante de este pensador es que considera que el ámbito donde operan las relaciones de poder se halla relativamente independiente de las relaciones sociales de producción, porque para él las relaciones de poder cuentan con un espesor, inercia, viscosidad, desarrollo e iniciativas propias.

Sin una delimitación clara de qué es el poder, apunta que se encuentra condicionado por la cotidianidad y por ello en las relaciones de poder operan estrategias. Creemos que el tratamiento de Foucault es más descriptivo que teórico al enumerar una serie de propiedades del poder, sin embargo, sería interesante teorizar sobre las brechas del micropoder y del biopoder para explicar la conducta o cómo se visualiza el poder como una propiedad de las relaciones sociales.

Otro neomarxista, Pierre Bourdieu, considera al poder en términos relacionales, como el resto del marxismo; no obstante, entiende que el poder opera en campos, esto es, en espacios donde se entabla una relación permanente entre agentes o instituciones que siguen diversas estrategias para alcanzar sus fines. Para Bourdieu, el poder encuentra su fundamento en un cúmulo de conocimientos sobre las reglas de operación de un campo, que en este modelo marxista–procesual se define como capital. Pues bien, en este modelo se juzga que los actores sociales, los grupos o las instituciones, entran en un campo para seguir determinadas reglas, pero también para tratar de imponer sus condiciones. En esa lucha se ponen en juego estructuras estructuradas predispuestas a operar como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1995).

Las corrientes neomarxistas han resultado estimulantes en el desarrollo de nuevas herramientas conceptuales, sobre todo en el énfasis que ponen en adoptar una perspectiva relacional y reticular del ejercicio del poder en las sociedades contemporáneas. La aceptación de estos modelos en la antropología política se explica por las ideas afines con la llamada antropología procesual y porque se presume que coadyuvan a construir una explicación integral de lo microsocioal a lo macrosocioal. Aunque reconocemos que han

sido utilizados como herramientas heurísticas que ayudan a profundizar en nuestra comprensión sobre el poder, sus limitaciones yacen en que abundan en el (y abusan del) uso de metáforas que dificultan el ejercicio hermenéutico sobre sus planteamientos, de suyo, complejos.

El modelo de la ecología cultural de Julian Steward, presentado en *Theory of Culture Change* (1955), fue el antecesor para que surgieran modelos energético-ecológicos que dieran cuenta de las relaciones de poder desde un punto de vista materialista. Estos estudios fueron llevados a cabo por Leslie White en *La ciencia de la cultura* (1964). Según White, la ley de la evolución cultural proponía que aquéllas se desenvolvían a través de un mayor aprovechamiento de la energía de la naturaleza o mediante el desarrollo de una tecnología más eficiente para extraer la energía. La mayor contribución de White para los estudios de relaciones de poder fue su consideración de la evolución y, por ende, del poder, en cuanto una expresión del proceso termodinámico, caracterizado por un movimiento hacia una mayor organización, diferenciación de la estructura, especialización de funciones, más altos niveles de integración y mayor grado de concentración de la energía.

En esta tradición, uno de los modelos con los más altos rangos de explicación que se han construido desde las ciencias antropológicas es el propuesto por Richard N. Adams (1978). En él debemos considerar a las sociedades humanas como sistemas abiertos. Teóricamente se fundamenta en la segunda ley de la termodinámica, en el principio de la selección natural, en la ley de Lotka y en las estructuras disipativas de Prigogine.

Adams utilizó la ley de Lotka como puente entre los dos primeros postulados antes mencionados, pues este principio universal establece que, conforme surjan nuevas poblaciones, las que capten mayor cantidad de energía tenderán a sobrevivir a expensas de aquellas que capten menos (Adams, 1978). Con todo, el elemento central para completar esta propuesta fue la idea de las estructuras disipativas de Prigogine. Siguiendo la propuesta de Adams, una estructura disipativa es una clase especial de estructura de insumo-producto (input-output). Esto es, una estructura que está fuera de equilibrio y permanece en ese estado por su incapacidad de mantener un insumo-producto continuo que conserve ese nivel (Adams, 1978). De ahí se deriva el término “disipativa”, porque la falta de insumo provoca la desaparición de la estructura.

El hombre se adapta y obtiene poder por medio del control de su entorno. El autor considera al poder como una relación psicosocial fundada en el control de los recursos, esto es, el individuo manipula el medio ambiente, procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos. En consecuencia, el poder, a diferencia del control, presupone la capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Por tanto, es el proceso mediante el cual un actor, alterando o amenazando con alterar el ambiente de un segundo actor, logra influirlo para que adopte una conducta determinada. El segundo actor decide, de manera racional e independiente, conformarse a los intereses del primer actor, ya que es conveniente para sus propios intereses (Adams, 1978).

Los modelos energético–evolutivos nos brindan herramientas teóricas de un amplio rango explicativo en los que se combinan tres grandes paradigmas científicos: la teoría de la evolución, la teoría de sistemas y la termodinámica. Tal como este modelo ha sido retomado en la antropología política nos ofrece ventajas para el estudio de al menos dos aspectos del poder: 1) el carácter material de la cultura y de las relaciones políticas (como control sobre recursos) y 2) la creciente diferenciación y especialización de los roles e instituciones políticas como producto de los niveles de integración y articulación de éstos.

Una de las principales tendencias contemporáneas en el estudio del poder se sustenta en el postulado de que la cultura es el resultado de procesos energéticos y, por tanto, de poder. En ese sentido, los artefactos culturales, materiales y simbólicos, son producto de complejos procesos políticos de negociación para la producción, apropiación y control de recursos significativos. El énfasis está puesto, entonces, en la construcción de las tramas de significación cultural, como procesos imbuidos en el control de recursos significativos.

En este tenor, Sidney Mintz, en *Dulzura y poder* (1996), analiza históricamente el proceso de construcción de los significados del azúcar entre los grupos sociales, para presentarnos un sugerente modelo evolutivo–simbólico del poder. El planteamiento resultó novedoso porque sugería una visión holista y articulada de la sociedad. En ella, argumentaba que un recurso se convertiría en significativo y se convencionalizaría mediante dos procesos. El primero sería un proceso de intensificación donde se da una repetición del consumo asociado a un evento ritualizado que marcaba el estatus social de los actores. El

segundo sería uno de extensificación en el cual gran parte del comportamiento de consumo es generado por una imitación e incorporación del elemento significativo. En ambos casos, los usuarios se apropian del comportamiento y significados, pero en ocasiones se generan nuevos usos.

Para Mintz, en la intensificación, los detentadores del poder eran responsables tanto de la presencia de nuevos productos como de sus significados; mientras que, con la extensificación, podían hacerse cargo del abasto de los nuevos productos, aunque serían los nuevos usuarios quienes otorgarían nuevos significados. Estas sustancias y actos que se ligan con los significados operan como mecanismos de validación de los acontecimientos sociales. Del modelo de Mintz se desprende que la capacidad de simbolizar de la humanidad es universal, pero la producción de significados es un fenómeno cultural e histórico y, como tal, es particular.

Clifford Geertz consideró pertinente entender a la cultura de Bali mediante el estudio de la política (Geertz, 1997). Para Geertz, el antropólogo podía explicar la vida cultural de un pueblo por medio de la comprensión del comportamiento político. Según él, la política era un reflejo del sentido de una cultura. La cultura, en estos términos, debería de entenderse como una estructura de significación que daba forma a la experiencia del hombre y la política como el escenario donde se desenvolvían públicamente esas estructuras. Geertz concebía que la relación entre cultura y política no era una empresa modesta y, más aún, que la mayor parte de las aproximaciones eran muy generales, evocativas y retóricas.

Sugería que el analista debería rastrear los lazos sociológicos entre temas culturales y fenómenos políticos y no deducir al infinito de una esfera a la otra. Para ello, propuso la consideración de al menos tres tendencias y visiones analíticas relacionadas: 1) una visión centrada en las relaciones internas de comunidades, 2) la relación entre lo local y las agencias del Estado en la conformación regional, y 3) los procesos políticos de naturaleza instrumental con miras a negociar o imponer una forma de dominación. En un sentido amplio, Geertz entiende a la cultura como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, es decir, como un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.

Los textos de estos autores son sumamente relevantes, porque nos ayudan a visualizar cómo, culturalmente, se construyen los imaginarios simbólicos sobre los recursos en cuanto fuentes de poder. Sus propuestas de análisis sin duda nos permiten ingresar en el complicado mundo de la cultura política y han sido decisivos para el desarrollo de modelos y herramientas conceptuales para el análisis de las ideas, las utopías, las creencias, los sueños y las veleidades, como susceptibles para transformarse en símbolos o en recursos que pueden operar como mecanismos que aceleren el cambio sociocultural. Sin embargo, sus limitaciones provienen en particular del modelo de Geertz con relación a lo que se ha llamado el giro lingüístico de las ciencias sociales, que desarraiga las explicaciones de la base material.

2.5.1. Dominación y resistencia

El concepto de resistencia se ha convertido en una clave para explicar cómo los actores sociales que concentran un poder escaso, pueden en ocasiones influir en las decisiones de centros de toma de decisiones o actores que han llegado a concentrar poder. En ese recorrido, Norbert Elias y John Scotson presentaron, en 1994, *The established and the outsiders* (Elias y Scotson, 1994), donde examinan los mecanismos de estigmatización y tabú en la monopolización del poder, y cuya contribución es mostrar cómo los mecanismos de dominación propios de los sectores hegemónicos son interiorizados por los sectores más vulnerables de la sociedad.

Antonio Gramsci (1981) y Raymond Williams (1997), interpretan la cultura como el resultado de procesos a través de los cuales se construyen formas de dominación, el consenso y, al mismo tiempo, como fuente para el disenso y la generación, potencial y real, de conflictos y disputas.

Scott (2000) establece que las pequeñas resistencias cotidianas son los disparadores de los posibles cuestionamientos sobre el poder. Este autor ha mostrado con gran lucidez la forma en que las estructuras de poder más férreas son incapaces de lograr una absoluta dominación sobre los sectores que concentran menos poder. En la sumisión de los sectores subalternos se esconde su resistencia; esto es, el poder de las formas sociales que se manifiesta en las relaciones de las reglas de etiqueta y cortesía exige muchas veces que sacrifiquemos la sinceridad para tener relaciones tranquilas con todos aquellos con quienes entramos en contacto. Los subordinados, ya por pru-

dencia, ya por miedo, o por el hecho de buscar favores, le dan a su comportamiento una forma adecuada a las expectativas del poderoso.

Scott apunta que, en la medida en que el ejercicio del poder sea más arbitrario, los subordinados desarrollarán prácticas sociales más estereotipadas y ritualistas. En ese sentido, sugiere que debemos estudiar los discursos ocultos, pues, de lo contrario, solo entenderíamos una parte del ejercicio del poder, pero nada sobre los mecanismos de resistencia (Scott, 2000).

La resistencia es un tema que nos puede ayudar a entender la vitalidad de movimientos contemporáneos en el mundo, pues es un proceso asociado a subculturas subalternas, que comparten códigos colectivos que poseen el potencial de transformar radicalmente las estructuras, las categorías y la lógica de la dominación. Ahora bien, como ha señalado William Roseberry (1994), la resistencia no puede ser explicada al margen de la dominación, porque incluso las formas y los lenguajes de la resistencia deben adoptar los códigos de la dominación para poder ser escuchados. De hecho, las estructuras de dominación limitan los modos en que los subalternos pueden resistir a su condición.

La conceptualización weberiana del poder, la dominación y la autoridad sigue siendo el pilar sobre el cual descansa la reflexión contemporánea acerca de ese tópico. Sin embargo, los analistas deben auxiliarse de otras vertientes, como las aquí analizadas, para satisfacer el interés antropológico de la documentación etnográfica de las relaciones de dominio, subordinación, subalternidad y hegemonía. En este campo, la obra de Durkheim resulta cardinal, pues sus reflexiones sobre la construcción de representaciones colectivas han sido de utilidad para desprenderse de los preceptos weberianos y encaminar la investigación hacia el entrecruce de los fenómenos culturales que tienen que ver con la conciencia y las representaciones de grupos sociales, más allá de los saberes técnicamente utilizables, y con los fenómenos de la autoridad y la dominación.

En ese sentido, es importante mantener una definición conceptual clara de las relaciones de poder como control sobre recursos estratégicos, con la finalidad de mantener el análisis de la política y la cultura anclado en una perspectiva materialista que nos permita explicar cómo, a partir de dicho sustrato, el análisis de los roles, arenas y luchas políticas lleva a la aprehensión de los llamados sistemas culturales de valores.

En los últimos tiempos, la antropología política ha experimentado relevantes virajes tanto en sus herramientas de análisis como en su objeto de estudio. La antropología del poder no solo se ha dedicado a estudiar procesos, cuasi grupos, cliques, redes sociales, actores sociales; también se ha dado a la tarea de analizar la construcción simbólica de los estados nacionales, la cultura política, los *social dramas* y los símbolos de poder de los políticos. Asimismo, se observa una tendencia constructivista y relativista, donde los conceptos de hegemonía, dominación, resistencia y cultura se ven como un producto construido por una compleja trama de relaciones sociales y en las que no hay posiciones absolutas.

Capítulo III

Mirada de la episteme en mi vivencia

1. Soporte epistémico

El término hermenéutica deriva directamente del adjetivo griego ἐρμηνευτική, que significa (saber) explicativo o interpretativo, especialmente de las sagradas escrituras, y del sentido de las palabras de los textos, así como el análisis de la propia teoría o ciencia volcada en la exégesis de los signos y de su valor simbólico.

Esta perspectiva influirá en las últimas tres décadas, la discusión teórica en torno a la definición de la especificidad de las ciencias sociales y las humanidades ha sufrido un cambio radical de enfoque. El asunto medular de su definición ya no radica en el problema de la posibilidad de la enunciación de leyes generales del comportamiento social del ser humano, sino en los problemas que plantea la interpretación de su significado, es decir: su inserción dentro del entramado de significación que constituye la cultura. Cambio de orientación general que fue anticipado, tempranamente, por la obra de Ernst Cassirer. Él afirmaba que el ser humano no puede enfrentarse con la realidad de un modo inmediato, sino que solo puede tratarla por mediación de las construcciones simbólicas del lenguaje, el mito, el arte, la magia y la ciencia (Cassirer, 1997).

Una orientación teórica que anteriormente se habían dado desde Dilthey, Mauss y los franceses en general, afirmó en las ciencias sociales y humanidades, nuevas definiciones de esta disciplina. Geertz sostuvo que: “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido” y que “la cultura es esa urdimbre”, por lo cual, “el análisis de la cultura ha de ser... no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una

ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1997:20). La cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1997:88). Aunque autores como Turner y Douglas no coincidan en reducirlo todo en símbolo.

Ingold cuestiona las desafortunadas separaciones metodológicas entre lo “naturalmente real” y “los sucesos culturales”, entre la interacción técnica de los seres humanos con su entorno natural y su “mundo de vida construido imaginariamente”, que hasta entonces caracterizaba la obra de algunos autores (2000:9). Aclara que la manera en la cual los seres humanos actuamos en el mundo es inseparable de la manera en la cual lo percibimos y comprendemos (2000:9). Coincide, en ese sentido con Gilbert Durand, quien desde principios de los años 60 había dado forma a las mediaciones teóricas fundamentales que posibilitaban introducir una orientación hermenéutica en la antropología (2005). Mediación que se definió con mayor detalle en un trabajo posterior al afirmar que para poder interpretar el simbolismo imaginario es necesario comprender el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social (Durand, 2006:35-37).

A partir de estos lineamientos teóricos generales podemos advertir que nuestra construcción de la realidad se basa en una compleja articulación de formas simbólicas de las que depende nuestra capacidad de comprender y expresar nuestras experiencias. Lo que en sí mismo constituye el proceso de formación del conocimiento humano es algo sumamente complejo. Incluye todo el proceso de socialización a través del cual se forman las personas, los grupos sociales y el conjunto de las sociedades. Se trata, en el plano más general, de la constitución de la cultura como la instancia más amplia de socialización del conocimiento. Abarca todos los procesos sociales y personales de interpretación y organización de la experiencia. Comprende a todas las formas institucionalizadas y no institucionales de producción y difusión del saber. Se trata de un problema altamente complejo que exige nuevos enfoques teóricos.

Desde el punto de vista de la sociología, Pierre Bourdieu propone una aproximación semejante cuando sostiene que: “las estructuras cognitivas

que elaboran los agentes sociales para conocer prácticamente el mundo social son unas estructuras sociales incorporadas” (Bourdieu, 2000:479).

La aportación sustantiva a la hermenéutica contemporánea viene de Hans-Georg Gadamer, discípulo destacado del filósofo Martin Heidegger, en particular, con su obra decisiva: *Verdad y Método* (Gadamer, 2000).

Gadamer sostendrá que todo proceso de interpretación implica la proyección de las categorías interpretativas del intérprete sobre lo interpretado, así, siempre que nos acercamos a un tema de investigación lo hacemos desde un proyecto, desde un horizonte interpretativo, definido por el carácter de nuestros conocimientos. A medida que profundizamos en la investigación, este proyecto va variando y se va reformulando según aquella nos vaya confirmando o alterando nuestra precomprensión. Debido al carácter provisorio del conocimiento humano y de la incapacidad lógica y material de abarcar y agotar por completo la problemática implicada en un tema de investigación, nunca podemos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva.

Justamente son las orientaciones aportadas por las obras clásicas de la hermenéutica las que ofrecen el camino adecuado para abordar el problema. La hermenéutica filosófica de Gadamer ha demostrado que la subjetividad y la historicidad son componentes irreducibles del discurso y, por ello, del trabajo interpretativo de la hermenéutica. Para Gadamer, la interpretación es algo consustancial al ser humano, lo que caracteriza su peculiar modo de ser, por eso, la hermenéutica no puede ser una mera epistemología: es una ontología, en lo que sigue a Heidegger, pues la interpretación concierne a la totalidad de relaciones que los seres humanos establecen entre sí y con el mundo (Gadamer, 2000). El reconocimiento de la tensión básica entre tradición y presente histórico es el punto de partida de la hermenéutica, de la historicidad de la comprensión (Gadamer, 2000:331-377).

El intérprete “realiza siempre un proyectar”, proyecta un sentido pre-existente sobre lo que interpreta, sentido que está determinado por su horizonte cultural (Gadamer, 2000:333). Gadamer llama a ese horizonte: tradición, y muestra como la tradición “forma parte en verdad de la historia misma” (Gadamer, 2000:334). Es precisamente el interpretar las interpretaciones que los otros hacen de su propio mundo de vida, lo que define al trabajo de la etnografía, dirá Geertz (1997, 2000).

Paul Ricoeur, sostiene que la distinción de niveles significantes es el nudo semántico de toda hermenéutica. De la exégesis al psicoanálisis, el elemento común es una cierta arquitectura del sentido que propone un “doble significado” o un “múltiple significado” (Ricoeur, 2003:17). De tal suerte, Ricoeur definirá a la interpretación como el trabajo del pensamiento que consiste en “descifrar el significado oculto en el significado aparente”, desenvolviendo sus niveles, implicados en el plano literal (Ricoeur, 2003:17).

Ricoeur propone una solución al reformular el problema, entendiendo que el lenguaje no es un objeto, no es algo absoluto, es un fenómeno: una mediación entre el ser humano y el mundo, una mediación entre seres humanos y una mediación de cada ser humano consigo mismo. Idea que sintetiza en la frase: “la intención de decir algo sobre algo a alguien”; enunciado que, a la vez, supone la intención de alguien que se da significado a sí mismo (Ricoeur, 2007:31 y 1999:48-50). La reelaboración del texto por parte del lector es uno de los ejes de la teoría de Paul Ricoeur.

2. Métodos

2.1. La etnografía

El método principal que utiliza la antropología social y cultural es la etnografía porque permite al investigador participar de una manera abierta en la vida diaria de los pueblos por un periodo de tiempo prolongado, observando lo que acontece, catalogando, escuchando lo que se dice, haciendo preguntas y coleccionando todo lo que sea un dato útil, que de luz sobre las interrogantes de la investigación.

García Gavidia define la etnografía como “la observación directa, la descripción y el análisis de los grupos humanos que tiende a la reconstrucción, tan fiel como sea posible, de los diversos aspectos de la vida de cada uno de ellos” (2001:3). Esto implicó que, como investigadora debía entrar en contacto con los pobladores de Pueblo Viejo trasladados a Mene Grande para establecer contacto e interacción sobre el discurso y las prácticas de los procesos culturales experimentados por ellos. Y aunque se pretendió mantener la separación entre el sujeto y el objeto, para lograr la objetividad científica, al final el investigador nunca se va a encontrar aislado del fenómeno que

investiga. Entonces hablaremos de íntersubjetividad, producto del diálogo y del intercambio entre los actores y el observador.

Clifford Geertz (1997), en *La interpretación de las culturas*, plantea que para saber lo que es una ciencia, no hay que observar sus teorías o descubrimientos, sino lo que hacen sus practicantes; y en la antropología, lo que hacen sus practicantes es etnografía:

Y es al comprender lo que es la etnografía, más exactamente lo que está haciendo, cuando empezamos a comprender lo que significan los análisis antropológicos como una forma de conocimiento. Esto, se debe decir enseguida, no es un asunto de métodos. Desde el punto de vista de los libros de texto, hacer etnografía es establecer una relación, seleccionar a los informantes, transcribir los textos, recoger las genealogías, trazar mapas de los campos, escribir un diario, etc. Pero no son estas cosas, es decir, las técnicas y los procedimientos recibidos, lo que define esta empresa. Lo que define es la clase de esfuerzo intelectual, que es una aventura elaborada tomada de la noción de Gilbert Ryle sobre “descripción densa (Geertz en Bohannan; 2000:549).

Geertz, basado en la noción de Gilbert Ryle, habla de “descripción fina” y “descripción densa”. La primera, como la exposición de los hechos tal cual cómo sucedieron; y la segunda, como el análisis y la interpretación de los significados de esos hechos. De allí que Geertz considere que la etnografía es una descripción densa, ya que al recopilar datos se enfrenta con una cantidad de estructuras conceptuales complejas, a veces entrelazadas, a veces no explícitas, que el etnógrafo debe identificar e interpretar. Entonces, si la etnografía es una descripción densa, la recopilación de datos debe ir más allá, debe hacerse un análisis.

Éste puede presentar dificultades cuando la cultura ha sido tratada como un sistema de símbolos, aislando sus elementos, especificando las relaciones internas, esquematizando tanto que se pierdan los factores humanos, lo que Geertz denomina “la lógica informal de la vida real”; quiere decir con esto que todo sistema cultural debe tener un grado mínimo de coherencia, pero el análisis no debe convertirse en una construcción tan impecablemente formal que muestre a esa cultura como algo irreal. La cultura debe entenderse en sus propios términos, sin extraerla de su contexto.

El autor citado establece que la descripción etnográfica tiene cuatro características: 1) Es interpretativa. 2) Es interpretativa en cuanto al discurso

social. 3) Hace interpretación cuando transforma los discursos en términos examinables. 4) Es microscópica. Esta última característica la justifica criticando los estudios que han pretendido generalizar “verdades locales” como “planteamientos generales”.

La noción de la cultura como “laboratorio natural” también es objetada por Geertz ya que no se pueden aislar los elementos; éstos no pueden ser manipulados por el etnógrafo y los datos recopilados no son puros. Geertz admite que la interpretación cultural posee características que dificultan el desarrollo teórico en el estudio de la cultura. La primera se refiere a que la teoría no debe convertirse en puras abstracciones imaginativas porque necesita estar cerca de la realidad. El autor propone mantener el enfoque semiótico de la cultura para que a través del acceso del mundo conceptual podamos entendernos con los individuos de esa cultura.

La segunda característica se refiere a que la teoría cultural no puede ser profética. Es decir, se estudia el presente con relación a pasado, pero no para predecir el futuro. Sobre la base de lo anteriormente dicho, la doble tarea del etnógrafo consiste.

En descubrir las estructuras conceptuales que informan sobre los hechos de los individuos que estudiamos, lo dicho del discurso social, y construir un sistema de análisis en cuyos términos, lo que es genérico para estas estructuras, lo que le pertenece por lo que son, se mantendrá ante los otros determinantes del comportamiento humano. En la etnografía, el oficio de la teoría es conseguir un vocabulario, donde se pueda expresar lo que tiene que decir la acción simbólica sobre sí misma, es decir, acerca del papel de la cultura en la vida humana (Geertz, citado por Bohannan, 2000:565).

Podría pensarse que Geertz propone que la meta de la etnografía se reduce a la búsqueda de un vocabulario, pero va más allá de eso; la teoría proporciona un vocabulario que permite aproximarse a una traducción de la realidad.

2.1.1. El trabajo de campo

La interpretación es el resultado del trabajo de campo como interacción social del investigador con los sujetos de estudio, esto es lo que Geertz denomina flujo de la acción social, y este flujo da articulación a las formas culturales. Es así como se entiende que la descripción, como discurso, sea una

interpretación del flujo de la acción social, entendiéndose que el objeto de las descripciones deben ser los acontecimientos. Esto solo se puede lograr con el trabajo de campo.

Edgerton y Lagness (citados por Velasco y Díaz de Rada, 1997), han enunciado algunos de los principios, implícitos, en los que se basa el trabajo de campo:

1. Que los mejores instrumentos para conocer y comprender una cultura, como realización humana, son la mente y la emoción de otro ser humano; 2. Que una cultura debe ser vista a través de quién la vive, además de a través del observador científico; y 3. Que una cultura debe ser tomada como un todo (holismo), de forma que las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto en el que ocurren (Edgerton y Lagness, citados por Velasco y Díaz de Rada, 1997:23).

En resumen, el propósito del trabajo de campo sería aprehender la totalidad de la cultura a estudiar a partir de ella misma.

2.2. La Historia oral

La característica esencial de la historia oral es que constituye un punto de intersección, o bien la consciente mediación, entre la historia histórica y lo vivido en lo cotidiano. Entre narradores y escuchas la relación es directa, imprevisible y hasta problemática. Es, en otras palabras, una relación humana. No solo hablan las palabras, sino los gestos, las expresiones del rostro, los movimientos de las manos, la luz de los ojos. Relación directa, por lo tanto, *feed-back* inmediato, reacciones personales.

Se establece un diálogo polifónico, en el cual ninguno de los presentes está excluido: “este es el don de la oralidad: la presencia, el sudor, los rostros, el timbre de las voces, el significado, el sonido, del silencio. La paradoja de la historia oral es entonces intuible. Para ser conservada y comunicada, o al menos conocida... debe ser escrita” (Ferraroti, 1990:18).

La historia oral no es necesaria y exclusivamente retrospectiva; como instrumento de recolección de testimonios orales y de las historias de vida, puede proponerse también como un específico medio de autoescucha de la cotidianidad;

...modo privilegiado de crítica y desmitificación de la macro-historia... No es casual si la historia oral... se transforma en un instrumento precioso para construir una memoria histórica de la colectividad más allá y contra las censu-

ras, las mutilaciones y las discriminaciones de la oficialidad y la historiografía tradicional (Ferraroti, 1990:19).

La historia oral es la reconstrucción de la experiencia histórica a partir de los grupos o individuos sin autoridad oficial para contar su versión de los hechos, no para anular la historia académica, sino más bien para ampliar la perspectiva con respecto a la historia de los grandes hombres y los grandes eventos. De esto se trata este trabajo: reconstruir la historia de la gente de Pueblo Viejo, según la experiencia vivida y sentida. Y así descubrir, detrás del suceso de la historia oral, variables importantes, que hacen referencias junto con las raíces y el pasado, al proceso de individualización, de diferenciación y de identidad en la actualidad. Pero la historia oral tiene sus limitaciones, en cuanto al peligro que se corre cuando se acepta revivir el pasado sin explicarlo, renunciando al documento y devaluando la teoría y lo conceptual. Por ello, se requiere disponer de distintas técnicas para abordar la naturaleza heterogénea del tema a investigar.

3. Estrategias de investigación

Se aplicaron las siguientes estrategias:

1. La revisión documental: Lo valioso de su propuesta está en la invitación al investigador a estar enterado sobre el tema o grupo social a estudiar para, "...poder sacar a la superficie, con su trabajo, lo que todavía se ignora" (Mauss, 1974:13). Con ello, este autor, no hace sino reafirmar y limitar, por otra parte, el papel de la teoría. Es tanto como decir que el etnógrafo debe conocer el cúmulo de teorías ya verificadas, que deben estar al día sobre el grupo a estudiar. Es por ello que en una primera fase de la investigación se llevó a cabo una revisión documental y hemerográfica que incluye los antecedentes y la revisión de registros históricos y crónicas sobre los hechos históricos de la negociación y reasentamiento de los habitantes de Pueblo Viejo en Mene Grande, que luego se fue alternado con el trabajo de campo.

2. El trabajo de campo: La pretensión del trabajo de campo fue aprehender la totalidad del aspecto de la cultura en la que se sumergen las prácticas, durante las estadías en Mene Grande se prestó atención especialmente a las prácticas de la vida cotidiana y a las actividades extraordinarias tales como rituales, reuniones y demás actividades de los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo, incluyendo las festividades principales y sus preparativos.

3. El relato rememorativo: Para la recolección de la historia oral se usaron algunas técnicas del método de historia de vida, tales como el relato rememorativo, la entrevista, y la autobiografía de la gente de Pueblo Viejo, involucrada en la investigación. El testimonio o el relato autobiográfico fueron expuestos de manera voluntaria por el informante, por medio de entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales.

4. El retrato fotográfico: En este trabajo se tomaron tres fotografías que retratan los integrantes de la familia González Estrada una de los 26 grupos familiares que fueron desalojadas de sus palafitos. Estas fotografías reflejan los cambios producidos en su cuerpo a través del tiempo desde cuando habitaban en Pueblo Viejo, cuando recién llegaron a Mene Grande luego del traslado y años después ya siendo adolescentes.

5. Análisis, reconstrucción e interpretación de la información: En la última se establecieron las relaciones correspondientes con la teoría para llevar a cabo el análisis interpretativo y la redacción del texto final.

Las estrategias antes mencionadas se desarrollaron a través de las siguientes técnicas:

1. La observación del comportamiento individual y colectivo en las situaciones diversas concernientes a los objetivos de la investigación para su posterior registro.
2. La observación participante que permitió integrarse a las actividades relacionadas con el culto y la fiesta de San Benito, y participando de la vida local mientras duraron las visitas a Mene Grande.
3. Se realizaron entrevistas semiestructuradas con cuestionarios para asegurarse de disponer de informaciones completas y comparables de todos los aspectos de interés del estudio.
4. A través de conversaciones informales con la gente involucrada permitió distinguir los que posteriormente se convirtieron en informantes principales o privilegiados, como los llama Kottak (1994). Y, así, aproximarnos a la descripción densa como lo recomienda Clifford Geertz (1997), para interpretar los resultados y encontrar los significados que van más allá de lo meramente observado y no quedarse en lo descriptivo, ya que toca enfrentarse con cantidad de estructuras conceptuales que no son explícitas y que deben ser traducidas.

4. La práctica etnográfica

4.1. Revisión documental y hemerográfica

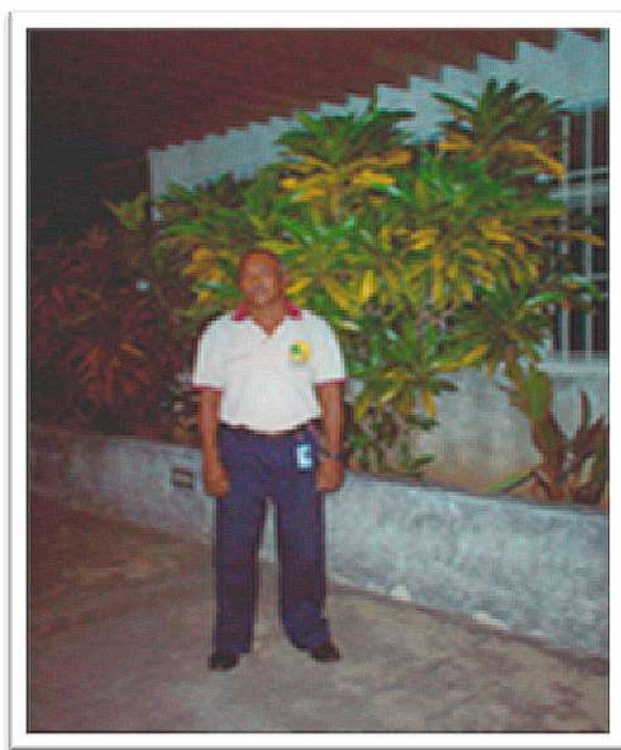
1. Se elaboró perfil general del espacio geográfico: Venezuela, estado Zulia, municipio Baralt, población Mene Grande, sector campo Los Andes.
2. Se realizaron visitas institucionales para la revisión de fuentes documentales.
 - El centro de evolución biblioteca “Luis Beltrán Prieto Figueroa”, Monte Claro, Maracaibo: Revisión teórica antropológica e histórica referente al tema.
 - Biblioteca del laboratorio del Centro de Investigaciones Sociales y Antropológicas de la maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. Maracaibo: Revisión teórica antropológica e histórica referente al tema.
 - Diario Panorama, avenida Padilla, Maracaibo: Revisión de reseñas periodísticas sobre Pueblo Viejo, la industria petrolera y la reubicación. Estos documentos datan desde 1963 hasta 1968.
 - Archivo histórico del estado Zulia. Centro. Maracaibo: Revisión de datos geográficos e históricos sobre los habitantes de la cuenca del lago de Maracaibo, ubicación exacta y datos físicos sobre el municipio Valmore Rodríguez (Pueblo Viejo) y municipio Baralt (Mene Grande) y la industria petrolera.
 - Facultad de arquitectura. Universidad del Zulia. Avenida Guajira. Maracaibo: Revisión de información sobre los campos petroleros en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, disposición urbanística, estructura, tipo de vivienda entre otros.
 - Alcaldía del municipio Baralt, San Timoteo, estado Zulia: Revisión de información sobre campo Los Andes.
 - Instituto nacional de geriatría y gerontología “Unidad Dr. Joaquín Esteban Parra”, avenida Milagro Norte. Maracaibo: Búsqueda de posibles informantes de habitantes originarios de Pueblo Viejo. No se encontraron.

4.2. Los informantes

Usualmente el investigador fija un grupo de criterios que le dan una imagen global del grupo que se quiere estudiar. La selección de la muestra en un estudio etnográfico requiere que el investigador especifique con precisión el fenómeno de investigación, usando criterios que pueden basarse en consideraciones teóricas o conceptuales, intereses personales, circunstancias situacionales u otras consideraciones.

Los fenómenos seleccionados incluyen personas, sus rasgos individuales o respuestas, eventos, documentos, artefactos, u otros objetos, segmentos de tiempo, de lugares y de situaciones y, en general, la acumulación de distintas fuentes de datos que se corroboran y complementan mutuamente (Martínez, 2007:53).

Fotografía 1: Rodulfo Estrada.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

El hecho a estudiar establece por sí mismo los criterios para seleccionar los informantes, sin embargo, como la decisión que se tome incide decisivamente en los resultados, es importante elegirla con mucho cuidado. Un buen informante clave puede desempeñar un papel primordial “introduce al investigador ante los demás, le sugiere ideas y formas de relacionarse, le previene de los peligros, responde por él ante el grupo, es decir, le sirve de puente con la comunidad.

Ese es el caso del informante clave principal, Rodulfo Estrada, capitán de los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo en Mene Grande, nacido en Pueblo Viejo, con 56 años en Mene Grande (fotografía 1).

Fotografía 2: Remigio González y María del Rosario Estrada



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Lo conocí porque laboraba como personal de mantenimiento en la casa de la cultura de Mene Grande y como es un ágil dibujante, más de una vez requerí de sus servicios para los actos que se organizaban allí. A través de él se hizo el contacto con sus padres Remigio González, natural de la sierra de Coro, que se fue a Lagunillas a los 14 años de edad, vivió en Pueblo Viejo y se vino a Mene Grande con la reubicación. Remigio vive con María del Rosario Estrada que nació en Pueblo Viejo, tuvo 7 hijos con su primer esposo y 7 hijos con Remigio. Se salvó del incendio de Lagunillas de Agua, y después de vivir alquilada en Tasajeras, volvió a su pueblo natal Pueblo Viejo de Agua, hasta la reubicación en Mene Grande (fotografía 2).

A través de Rodulfo tuve acceso a los integrantes de los vasallos de Pueblo Viejo entre ellos, Herli Morales, joven músico chimbanguelero, quien se integró a los vasallos siendo oriundo y descendiente del pueblo de Betijoque, vive en Mene Grande con su abuela en el campo Los Andes, y también llegué hasta la casa de Euclides Fuenmayor, hábil inventor y artesano, nacido en Pueblo Viejo, nieto de la comadrona del pueblo de agua, se vino dos años después de la reubicación” allá no estaba quedando nadie”, me contó (fotografía 3).

Fotografía 3: Luis Gallardo.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Caminando por las calles adyacentes a la iglesia de San Benito me encontré con Sandra Gallardo, egresada de la UNE Rafael María Baralt y que cursó algunas asignaturas bajo mi tutela; le comenté sobre el trabajo que estaba haciendo y enseguida me llevó donde su papá Luís Gallardo, jubilado de la Shell, quien vive desde siempre diagonal a la iglesia de San Benito.

Gallardo me presentó al cronista de Mene Grande, Manuel Pérez Gil. En iguales circunstancias, conversé con Durban y María durante el recorrido del Santo un 27 de diciembre. Pero más increíble aún, cruzarme con Félix Struve, el 16 de febrero, justo el día del aniversario del traslado. Y que por iniciativa propia logró que su hermano Arnoldo Struve, promotor de la reubicación, accediera en atenderme, cuando en días anteriores había estado buscando las maneras de entrevistarlo y así tener las dos versiones de los hechos. En este caso, ellos me buscaron (fotografía 4).

Fotografía 4: Arnoldo Struve, izquierda y Félix Struve, derecha.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Como puede observarse, los primeros contactos no fueron planificados, el mismo tema y su gente proporcionaron los informantes claves y a su vez éstos, a través de sus relaciones familiares y sociales, establecieron la conexión con los informantes secundarios. Sin embargo, se consideraron algunos estos criterios finales que privaron para la selección:

1. Residente de Pueblo Viejo.
2. Trasladado a Mene Grande por el proceso de negociación desde Pueblo Viejo.
3. Miembro de los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo.
4. Residente de Campo Los Andes con más de 40 años en el sector.
5. Relación cercana con los vasallos como colaborador, vecino, devoto o espectador.

En todas las visitas, se hizo observación participante, se llevaron a cabo conversaciones informales, y entrevistas semiestructuradas con el informante principal Rodulfo Estrada, en su lugar de trabajo, su casa y/o en la iglesia de San Benito. En las anotaciones del trabajo de campo se cuentan veinte encuentros solo con el Sr. Estrada; 7, con el Sr. Remigio González y la Sra. María Rosario Estrada; una con Rodulfo Estrada y tres de sus hermanos: Onésimo González, Rigoberto González y Mario González, miembros del Gobierno los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo.

Además, los siguientes encuentros: dos con Arnoldo Struve y con su hermano Félix Struve; uno con el cronista de Mene Grande Pérez Gil; uno con Herli Morales, uno con Euclides Fuenmayor; uno con Luís Gallardo, (Polito), una con el sacerdote Elker Ríos, uno con María González. Todos los informantes viven en Mene Grande y tiene relación directa con la gente de Pueblo Viejo.

Cada uno de estos encuentros se llevó a cabo en distintas visitas entre los años 2008 y 2014. Hasta el 2009 frecuenté Mene Grande por motivos de trabajo, como se explicó anteriormente; luego desde el 2011 hasta el 2014, las visitas se realizaron motivadas por la investigación.

Aunque los informantes principales ya fueron presentados, a continuación, se muestra a manera de cuadro los informantes principales y secundarios, su lugar de nacimiento, el número de encuentros planificados y el motivo por el cual fueron invitados a participar en la investigación.

Cuadro 1: Informantes claves

Nombres	Profesión	Relación con la investigación	Nº encuen- tros	Edad	Origen
Rodulfo Estrada	Personal de mantenimiento, vigilante, dibujante, arreglo de electrodomésticos.	Informante principal. Capitán de los vasallos. Vivió traslado.	20	62	Pueblo Viejo
María del Rosario Estrada	Ama de casa	Informante principal. Madre de Rodulfo Estrada. Vivió traslado.	7	87	Pueblo Viejo
Arnoldo Struve	Maestro /dirigente político.	Informante principal, líder promotor de la negociación. Intermediario con la compañía.	2	+	Pueblo Viejo
Remigio González	Vigilante Centro comercial petrolero.	Padre de Rodulfo Estrada. Vivió traslado.	7	80	Sierra de Coro
Onésimo González	Mecánico.	Hermano de Rodulfo Estrada. Vasallo de San Benito. Vivió traslado.	3	50	Pueblo Viejo
Rigoberto González	Comerciante informal.	Hermano de Rodulfo Estrada. Vasallo de San Benito. Vivió traslado.	3	54	Pueblo Viejo
Mario González	Comerciante informal.	Hermano de Rodulfo Estrada. Vasallo de San Benito. Vivió traslado.	3	55	Pueblo Viejo
Félix Struve	Administrador del club.	Hermano de Arnoldo Struve. Vivió traslado.	2	76	Pueblo Viejo
Manuel Pérez Gil	Cronista del municipio Baralt.	Presenció traslado.	1	50	Mene Grande

Nombres	Profesión	Relación con la investigación	Nº encuen- tros	Edad	Origen
Herli Morales	Estudiante.	Vasallo de San Benito.	3	16	Betijoque
Euclides Fuenmayor	Artesano.	Amigo de Rodulfo Estrada. Se quedó en Pueblo Viejo 2 años más.	1	53	Pueblo Viejo
Elker Ríos	Sacerdote iglesia católica de Mene Grande.	Guía auto designado de vasallos de San Benito.	3	60	Valera
Luis Gallardo	Jubilado petrolero.	Vecino de Rodulfo Estrada. Presenció traslado.	2	70	Dividive
María G	Maestra.	Vecina del sector.	1	27	Mene Grande

Fuente: Arrieta Ríos (2009).

4.3. Experiencia etnográfica

A continuación, se hará una presentación general, por año, de las visitas realizadas exclusivamente como parte del trabajo de campo, cuyas fechas dependieron de las celebraciones, el tipo de actividad a realizar y disponibilidad de los informantes. Para ello siempre se utilizaron libreta de notas, grabador de mano para audio, marca Sony (si el informante lo autorizaba), y cámara fotográfica digital Marca Olympus.

En 2008, específicamente el 26 de diciembre, en el transcurso de la tarde, llegué a Mene Grande procedente de Maracaibo. Me acerqué hasta la iglesia de San Benito para informarme con algún transeúnte sobre la hora del inicio de la festividad del 27. Al siguiente día estaba frente a la iglesia de San Benito, ubicada en el campo Los Andes, a las 8.00 a.m. para el inicio de la misa oficiada por el padre Elker Ríos, párroco de la iglesia católica de Mene Grande. Al culminar la eucaristía, comenzaron a sonar los tambores como señal de la salida de la imagen del santo negro y el comienzo de su recorrido por las calles de Mene Grande.

Durante todo el día seguí al santo, junto a los devotos, recogiendo impresiones, tomando fotografías y grabando los toques de los chimbángue-

les, observando y anotando detalles importantes para la investigación tales como expresiones corporales y verbales loando al santo, vestimenta para pago de promesas, mecanismo para los cambios de músicos por agotamiento sin que el repicar de los tambores cesara y los pasos del baile según el ritmo ejecutado. El recorrido, por las calles del campo Los Andes y campo Alegría, tanto del Santo como de los tambores finalizó a las 10 de la noche cuando llegaron de nuevo hasta la iglesia. Una vez allí, siguieron sonando y bailando hasta la medianoche, tiempo de llevar a San Benito al recinto que lo guarda, el resto del año.

Al anochecer me fui dormir y al día siguiente, 28 de diciembre, día de los santos inocentes, a las 8:00pm se dio inicio del rito lo que ellos denominan “fiesta de los locos”, donde los hombres vestidos de mujer y viceversa salen de la iglesia a asustar a los asistentes mientras los tambores tocan lo que ellos denominan “gaita de Santa Lucía”, santa cuya fiesta es el 13 de diciembre y a la cual también conmemoran. Esto se hace hasta bien entrada la noche. Al igual que el día anterior, estuve observando sin participar en las actividades y tomando nota sobre las actitudes de la gente con relación a lo que sucedía. Cabe destacar que, desde el punto de vista teórico, solo conocía lo referente a San Benito, producto de los trabajos previos asignados por la maestría.

En 2009, luego de la visita anterior comencé a realizar la investigación en el ámbito teórico y documental, que me permitiera contextualizar con mayor propiedad el suceso a estudiar. Cuando fui de nuevo a Mene Grande, en enero elaboré un bosquejo de cuestionario sencillo para guiar la conversación con el Sr. Rodolfo Estrada, seleccionado como informante principal, tal como fue explicado anteriormente, y así poder precisar algunas fechas y lugares que me permitieran buscar en textos, datos relacionados con Pueblo Viejo, la reubicación, sobre la industria petrolera en la Costa Oriental del Lago, entre otros. Durante los meses de marzo, abril y mayo visité el centro de evolución biblioteca “Luís Beltrán Prieto Figueroa”, ubicado en Monte Claro, Maracaibo; asimismo, la biblioteca del laboratorio de la maestría en antropología para hacer una revisión documental sobre la teoría antropológica referente al tema.

Ese año me acerqué de nuevo a Mene Grande para observar el novenario a San Benito a realizarse desde el 29 de marzo hasta el 4 de abril fecha de la muerte del santo, organizado por el sacerdote Elker Ríos como parte de

las actividades en su cruzada por “sanear” a los vasallos y sus devotos presentándoles al San Benito que los preceptos oficiales aceptan y no un San Benito borracho y mujeriego, cumplidor pero vengativo cuando no pagan la promesa. Por lo tanto, la devoción al Santo debe alejarse del consumo del alcohol. Durante esa semana se llevaron a cabo actividades recreativas y competencias deportivas en las que participaron todos los niños y jóvenes de la comunidad cercana a los vasallos. Cada día correspondió a una actividad diferente: Competencias de juegos tradicionales: trompo, perinola, metras. Elaboración de papagayos, carreras de sacos, y más. Intercambios deportivos: softbol, bolas criollas y voleibol. Presentación de bailes tradicionales por parte de los niños de la zona. Por supuesto, no podía faltar la misa para abrir la semana y clausurar la conmemoración. Cada noche, el ritmo de los chimbangeles retumbaron en la plaza de la iglesia de San Benito y los toques finalizaban a las 8:00p.m. Estas actividades estuvieron supervisadas por el sacerdote Ríos, por lo tanto, no podían ingerir alcohol mientras se llevaban a cabo los juegos y los toques.

En el mes de diciembre, fui de nuevo a Mene Grande y el 26 concerté entrevistas con la Sra. María del Rosario Estrada y con el Sr. Remigio González en su casa en el campo Los Andes. Escuché y anoté los relatos de su vida en Pueblo Viejo, dónde nacieron y su versión de los hechos en cuanto a la reubicación y demás aspectos concernientes a los objetivos específicos del estudio.

Al día siguiente, el 27 volví a presenciar la festividad principal del día de San Benito; en líneas generales, observé las mismas actividades que el año anterior: misa oficiada por el sacerdote Ríos, salida del santo al son de los tambores, recorrido por las calles de campo Los Andes y campo Alegría, paradas en las casas registradas para el pago de promesas, donde la familia anfitriona baila, baña al Santo y le ofrece bebida y comida a los Vasallos de Pueblo Viejo e invitados de la casa. Básicamente lo que cambia cada año es el recorrido de la procesión, que se planifica con anterioridad según las solicitudes de visita en pago de promesas de ese año.

El 16 febrero, a las 9:00a.m., cuando hacia las fotografías de la iglesia y su interior, pasó a mi lado un señor quien exclamó “-qué bello está el día, y pensar que hace exactamente 43 años llegué a este pueblo-” volteé, le pregunté de dónde había venido y él me respondió “—de un pueblo que ya no existe, de Pueblo Viejo—”; inmediatamente le pedí me concediera una entrevista y aceptó.

Nos sentamos en una banca y comencé a contarme como llegó aquí. Luego de una hora aproximadamente, me dijo que conocía a alguien que sabía más del traslado que él, su hermano Arnoldo Struve, promotor de la reubicación y personaje principal en la rencilla por la administración de las casas de la reubicación. Me llevó hasta el club Los Andes y fue a hablar con su hermano para ver si estaba dispuesto a conversar conmigo. Por suerte, no solo estuvo dispuesto, sino que me mostró el álbum con las fotos de Pueblo Viejo, los derrames, el desmantelamiento del pueblo, el cierre del trato, entre otras cosas. Me permitió escanear las fotos. Estuve con él casi todo el resto del día. Estos informantes, los hermanos Struve, me buscaron para contarme su versión de la historia.

En 2010, fui de nuevo a Mene Grande y contacté de nuevo a María del Rosario y Remigio, y así contrastar lo dicho por Struve y su hermano Félix Struve. Llegué a la casa de María y Remigio y escuché la versión de ellos sobre la reubicación, y las intenciones de Struve. También visité a la casa de Euclides Fuenmayor con Rodulfo Estrada, para escuchar sus relatos sobre su niñez y juventud en Pueblo Viejo, como nieto de la comadrona del pueblo. Fotografíé parte de los registros del ministerio de sanidad de esos años. No volví a Mene Grande durante el resto del año.

Durante el 2011 conversé con Rodulfo Estrada en dos encuentros planificados para obtener información sobre un aspecto puntual: “El cumpleaños de San Benito”. Luego de 10 años de estar en conflicto con los vasallos de Pueblo Viejo, desde hace otros 10 años más, el sacerdote de la parroquia de Mene Grande se ha involucrado de manera directa en las diferentes actividades, religiosas o no de la cofradía. Oficia misas dentro del templo a San Benito, propone y organiza otras actividades, que, hasta su incursión, no eran propias ni tradicionales del culto a San Benito en esa población. Entre esas propuestas está la celebración de un ritual para el avivamiento de la fe por el santo, una misa a San Benito que se celebra todos los 27 de cada mes de todo el año, a excepción de diciembre.

El 27 de febrero de 2011 llegué a la iglesia católica del pueblo para asistir a la misa en honor a San Benito de Palermo, que se llevaría a cabo a las 5:00pm. Entro a la Iglesia por una de las puertas laterales y observo la iglesia de reciente construcción, llama mi atención los vitrales de gran tamaño y cómo la luz del atardecer los atraviesa. Al instante comienza a llegar gente

de edades varias, todos trajeados con ropa de domingo y hablando en voz baja tal como lo exige la solemnidad del espacio.

Como norma de la iglesia católica el sacerdote comienza a officiar la misa a la hora señalada, aunque no haya mucha gente, diría que como 15 personas en total. La misa se desarrolla como regularmente se hace dentro del culto católico, sin alterar ninguno de los rituales, elementos, objetos y ceremoniales que le corresponden, a excepción de la predicación cuando el vasallo, previamente seleccionado, lee un capítulo de la vida y obra de San Benito de Palermo del libro escrito por el padre Antonio Vaquero (1985).

Luego dos jóvenes y tres mujeres de mayor edad pasan a realizar las ofrendas en pago de promesas oficiales: flores, dinero, velones, capas, potes de pintura para el templo a San Benito, que el padre recibe y que, según los comentarios, posteriormente son entregadas a los miembros de la junta directiva de los vasallos. Le pregunto a mi acompañante de banco que me explicara ¿por qué de esas ofrendas? Y mi informante, María del Rosario Estrada, amablemente y en voz baja me contestó: “Estas ofrendas se realizan con una oración personal y silenciosa, porque son producto de peticiones “menores” al santo, ya que las promesas importantes y de por vida se pagan los 27 de diciembre, día de San Benito.

Una vez culminada la sesión de ofrenda, el sacerdote comenzó a hablar sobre la importancia de recuperar la devoción al santo. Donde recalcó en tres oportunidades que el santo no es borracho, mujeriego, ni bailador, por lo tanto, sus fieles tampoco deben serlo. Critica a los vasallos y su actuación, e invita a avivar la fe por San Benito siguiendo las reglas de la moral cristiana.

Continuó hablando otros minutos más, repitiendo constantemente el tema de la pérdida de valores espirituales y su sustitución por la fiesta callejera y parrandera; donde los excesos amorales dominan la festividad. Expresa que parte de su deber como guía espiritual es encaminar de nuevo a los feligreses a la devoción santa.

Culminado el sermón del sacerdote, los asistentes se levantan y salen inmediatamente de la iglesia siguiendo el sonido de los tambores que retumban al lado de la puerta principal del templo. Los vasallos de Pueblo Viejo hacen un toque de chimbaguales frente a la iglesia de Mene Grande, ya que

el sacerdote no deja que se toque y se baile dentro, ni siquiera en el propio templo de San Benito, ubicado en el campo Los Andes. Antes lo hacían.

Como dijimos anteriormente, este rito fue propuesto por el sacerdote Elker Ríos, asignado a la parroquia de Mene Grande desde hace 20 años cuyo principal objetivo es dar a conocer la vida y obra de San Benito de Palermo para reorientar las prácticas profanas hacia las prácticas sagradas tal como lo plantea la iglesia católica.

En 2012, concretamente el 27 de enero, regresé para entrevistar al Sr. Estrada y sus hermanos. Y sin planificación alguna entrevisté al Sr. Luís Gallardo que no es de Pueblo Viejo pero que vive diagonal a la iglesia de San Benito desde antes que se llevara a cabo la reubicación. Lo conocí por medio de su hija Sandra, mi ex alumna egresada de la UNE Rafael María Baralt. Ella y yo nos encontramos por casualidad mientras caminaba frente a la casa de su papá y comenzamos a hablar sobre aspectos cotidianos de nuestras vidas. Le expliqué que, aunque ya no trabajo en la sede de Mene Grande, hago el trabajo en cuestión; me sugiere ir donde su papá, argumentando que sabe sobre la llegada de la gente de Pueblo Viejo a Mene Grande.

Conversamos, el sr. Luis y yo por espacio aproximado de tres horas sobre la gente de Pueblo Viejo, como los recibieron, como se sintieron con respecto a ellos, entre otros. Buscando la visión del morador del campo cuando esta gente llegó y como han sido las relaciones entre ellos y los otros. Como suele suceder en estas indagaciones antropológicas el sr. Luís me habló sobre el cronista del pueblo, que es su amigo, y concertamos una cita al día siguiente, 28, a las 10:00 a.m. y para ir hasta la casa del cronista del Mene Grande, Lcdo. Manuel Pérez Gil.

Luego de las presentaciones de rigor, el sr. Luís Gallardo se fue a hacer una diligencia y me quedé a solas con el historiador. Le hice una entrevista estructurada para obtener datos sobre la versión oficial que él maneja como cronista, sobre la reubicación y los problemas sobre los derechos de las casas de la cooperativa. El 29 contacté a Rodulfo Estrada y conversé con él y sus hermanos Rigoberto, Onésimo y Mario González, sobre los vasallos, la reubicación y los problemas con Arnoldo Struve. El día 30 de enero volví a Maracaibo.

Durante los meses de febrero, marzo, abril y mayo, continué con la revisión documental. Realicé tres visitas al diario Panorama, para buscar copias de las reseñas periodísticas sobre los problemas de Pueblo Viejo, la industria petrolera y la reubicación. Estos datos datan desde 1963 hasta 1968 según los documentos revisados. También hice dos visitas al Archivo Histórico del estado Zulia para buscar datos sobre los habitantes de la cuenca del lago de Maracaibo, ubicación exacta y datos físicos sobre el municipio Valmore Rodríguez (Pueblo Viejo) y municipio Baralt (Mene Grande) y verificar si el traslado estaba reseñado en algún documento oficial. Se realizó una visita la facultad de arquitectura de LUZ para buscar información sobre el campo Los Andes, estructura, tipo de vivienda, entre otros elementos.

Visité en varias oportunidades el centro de evolución biblioteca “Luís Beltrán Prieto Figueroa” y la biblioteca del laboratorio de investigaciones antropológicas de la Facultad Experimental de Ciencias de LUZ.

Durante el mes de septiembre llegué hasta las instalaciones del Instituto Nacional De Geriatria y Gerontología: Unidad Dr. Joaquín Esteban Parra para hablar con la Lcda. Nilda Hidalgo de Díaz, administradora de la institución, ya que supe que los ancianos de la unidad de Pueblo Viejo de Bachaquero fueron trasladados allí. Se trató de contactar a los ancianos lúcidos, pero no fue posible ya que son nacidos en otros lugares y no estuvieron en Pueblo Viejo cuando sucedieron los hechos. Ese mismo mes retomé el contacto con Rodulfo y conversamos de nuevo en Mene Grande. En esta oportunidad hice preguntas directas sobre aspectos puntuales y dudas surgidas en las entrevistas anteriores con él y con los otros informantes.

En diciembre de ese año, estuve de nuevo en el día de San Benito y de los Santos Inocentes. Durante el recorrido del santo hablé con María y Durban quienes aportaron datos como vecinos jóvenes del sector que no son descendientes los pobladores de Pueblo Viejo, pero participan de las actividades de los vasallos. Durante la tarde del día 28 conversé de nuevo con el Sr. Luis Gallardo para contrastar la información de otros entrevistados con su perspectiva.

En la noche del 28 entrevisté a Herli Morales, joven de 15 años, músico de los vasallos de Pueblo Viejo; él tampoco descende de la gente de Pueblo Viejo, pero vive con su abuela en el mismo sector, y desde niño ha estado interesado en aprender y tocar.

En 2013. Volví de nuevo en dos oportunidades a Mene Grandes a saludar a la familia de Remigio y María y tomar otras fotografías, entre las cuales están las fotos familiares exhibidas en la sala de su casa y conversamos sobre ellas.

Luego, examinando las fotos de Pueblo Viejo me llamó la atención el rostro de dos de los niños que el maestro Struve muestra como parte de la situación marginal en la que viven los pobladores y en especial, los niños la amenaza de los daños de la explotación petrolera. Estos niños, son algunos de los hijos de María del Rosario y Remigio, que allí se muestran de forma anónima, pero que algunas características físicas notables me hacen pensar que son ellos. Rodulfo, que aparece allí, confirma mi sospecha. De este hallazgo surgió el material para ser estudiado desde la semiótica de la imagen.

En 2014, me tocó sentarme a transcribir y procesar el producto de la investigación y de los análisis hechos hasta ahora. Asimismo, me tocó revisar de nuevo los datos, puntualizar aspectos importantes y establecer relaciones.

4.3.1. Limitaciones en la práctica etnográfica

Cuando se escoge un tema de estudio, muchas veces el investigador se deja llevar por el simple gusto hacia éste y no prevé los posibles obstáculos que pueden presentarse a la hora de operacionalizar la metodología de la investigación. Pensé que, por trabajar allí, el contacto constante estaría garantizado. Pero el vivir en la ciudad de Maracaibo hizo que prácticamente me trasladara a Mene Grande exclusivamente a trabajar; y el agotamiento del viaje por tantos años determinó la solicitud de cambio a otras sedes más cercanas a mi sitio de habitación.

Otro aspecto importante para el etnógrafo está constituido por los elementos que caracterizan su personalidad. El investigador debe desarrollar una gran capacidad de adaptación al medio donde realizará el trabajo de campo y al establecimiento fácil de relaciones sociales con los informantes. Debe ser abierto, conversador, debe dejar de ser como es para aproximarse al otro.

Debe inspirar y ganarse la confianza de los informantes, no para explotarlos, sino más bien para que el diálogo sea lo suficientemente fluido y así obtener la información casi de manera natural. Eso implica disposición emocional, física, psicológica y sobre todo de tiempo. Los primeros etnógrafos partían de su tierra a lugares distantes que los obligaban a permanecer un gran período de tiempo.

Con el modo de vida de los tiempos actuales, las responsabilidades profesionales y personales no me permitieron vivir meses ininterrumpidos con el grupo a estudiar. Aunado con las complicaciones de la cotidianidad siempre pensaba: voy a Mene Grande la próxima semana... o mejor aún, el próximo mes.

Esta intermitencia puede dificultar la confianza, sobre todo si el investigador es más bien reservado y un poco tímido, como en mi caso. Agravado por el hecho de conocerme como “la profesora”, con toda la ceremonialidad y el respeto que encierra; hasta parecía que se acomodaban cuando llegaba. ¡Miren que ahí está la profesora!, llegué a escuchar en alguna oportunidad.

Pero las circunstancias obligan y el tiempo se estaba acabando, ¡lo iba a perder todo! El miedo al fracaso hizo que olvidara timidez, pena, vergüenza. Ni yo misma me reconocía. Tan jovial, tan relajada, tomando café, aunque no lo consuma regularmente, preguntando por aquí y por allá. Dispuesta a tocar la puerta de la casa de Arnoldo Struve y pedirle una entrevista sin que nadie nos presentara. Y ahora me preguntan: “¿Cuándo vuelve por ahí?, para hacerle un sancocho”.

4.4. Procesamiento de la información

El análisis de contenido es un conjunto de técnicas de análisis de textos comunicacionales, a los cuales se busca interpretar por medio de la descripción analítica buscando el sentido oculto de lo que se dice. Por tanto, pertenecen al campo del análisis de contenido todo el conjunto de técnicas tendentes a explicar y sistematizar el contenido de los mensajes comunicativos de textos, sonidos e imágenes y la expresión de ese contenido con ayuda de indicios cuantitativos o cualitativos.

Para algunos autores, el análisis de contenido es una técnica de investigación, mientras que para otros es un método de investigación, o inclusive, un conjunto de procedimientos;

el análisis de contenido ha llegado a ser un método científico capaz de ofrecer inferencias a partir de datos esencialmente verbales, simbólicos o comunicativos. Más allá de su continuo compromiso con cuestiones psicológicas, sociológicas y políticas sustanciales, en los últimos ochenta años ha aumentado de forma exponencial el interés por el uso de esta técnica y se ha procurado establecer criterios adecuados de validez. Consideramos que esto indica una madurez cada vez mayor (Krippendorff: 1990, 27).

Krippendorff lo ve como método y Bardin como técnica. En todo caso, y siguiendo el pensamiento de estos autores, lo que interesa no es tanto la diferenciación estricta entre, técnicas, métodos y procedimientos, sino su utilización adecuada a los intereses y necesidades de cada investigación en particular. Ello por cuanto la diferenciación estricta entre los conceptos mencionados es frecuentemente borrosa, pues su relación tiene un carácter complejo, sin una correspondencia unívoca. Tan es así, que la condición de uno u otro es relativa: una técnica se identifica como tal al ser empleada en diferentes métodos y un método se convierte en tal en función de las técnicas utilizadas; por lo que en este momento y lugar no se va a pretender realizar tal diferenciación y se utilizará como referencia la última definición mencionada, por considerarla la más adecuada.

Laurence Bardin, en *El análisis de contenido* (1986), define la inferencia como el conocimiento relativo de las actividades de producción o recepción de los mensajes. Trabaja sobre los documentos, manifestación de datos o fenómenos para descubrir lo que hay detrás de ellos.

El analista de contenido debe partir del tratamiento de mensajes que el manipula para deducir de manera lógica conocimientos acerca del que emitió el mensaje o su medio. Trabaja sobre índices seleccionados y puestos en normas como si fuera un detective, es por ello que la inferencia es considerada el procedimiento intermediario que permite el paso controlado de la descripción a la interpretación. Busca responder a dos preguntas fundamentales: ¿Qué es lo que ha conducido a este enunciado? Es decir, causas o antecedentes del mensaje; y ¿Cuáles son el conjunto de situaciones que va a producir este enunciado? Refiriéndose a los posibles efectos que causa. Bardin (1986:30) aclara que se puede inferir sobre la fuente y la situación en que se encuentra quien emitió el mensaje, pero es más difícil saber cuál es el efecto en el destinatario de la comunicación.

Lo que funda al análisis de contenido, dice Bardin, es la articulación entre la superficie del texto y los factores que han determinado esas características deducidas lógicamente para buscar las correspondencias entre las estructuras lingüísticas y las sociológicas. No se trata de atravesar los significantes a través de significados como se usa en los desciframientos normales, sino que a través de los significados lograr otros significados.

Se siguieron tres pasos para este proceso:

1. La descripción: En esta etapa se llevó a cabo la construcción del documento escrito producto del registro y organización de la información recogida durante el trabajo de campo y la revisión teórica, para luego comenzar su procesamiento. Durante este momento la información se organizó de la siguiente manera:

- Cuadros de Análisis de contenido: Se elaboraron cuadros de análisis de contenido a partir de la clasificación de testimonios orales según los temas, determinados en la guía de descriptores que se detalló por objetivo. Incluye testimonio textual de los informantes identificados, cada uno con un breve comentario a manera de aclaratoria, más bien como contextualizando los testimonios y las primeras interpretaciones sin contraste teórico. El análisis a desarrollar será doble: el primero para comprender el sentido de la comunicación como receptor moral, pero sobre todo para llegar más allá del mensaje escrito, sino que a través de los significados se logren otros significados.
- Cruz semiótica: La técnica de la cruz semiótica se aplicó para facilitar metodológicamente el procedimiento de inferencia y que sirven como base para el análisis interpretativo de las significaciones. Cada grafico se acompaña con su interpretación.
- Reconstrucción histórica: Redacción del texto relacionado con los objetivos específicos 1 y 2 que versan sobre la reconstrucción histórica sobre los modos de vida en Pueblo Viejo y en Mene Grande y la reubicación, donde la narración de la autora se corrobora con el testimonio de los informantes y la imagen fotográfica correspondiente.
- Cuadro comparativo: Elaboración de un cuadro comparativo entre Pueblo Viejo y Mene Grande a partir de los testimonios orales de los informantes.
- Cuadros de objetivos específicos y sus descriptores: Estos cuadros permitieron la delimitación de las unidades de análisis, que en el caso de este trabajo inicialmente se plantean como temas: Origen y pobladores, alimentación, salud, vivienda, modo de vida, fiestas y celebraciones, diversión, educación, creencias, relación con el lago. Se presentan los objetivos específicos sus descriptores y la técnica de recolección de datos seleccionada.

2. La inferencia: Es el paso de la descripción a la interpretación y la comparación a través de los cuadros de contenidos y la técnica de la cruz semiótica realizada para facilitar metodológicamente el procedimiento de inferencia y que sirvieron como base para el análisis interpretativo de las significaciones

3. La interpretación hermenéutica: Para la investigación cualitativa del discurso existen muchos modelos. La evaluación temática: Inicialmente busca realizar una evaluación de los temas y observar la orientación positiva o negativa. Posteriormente se trata de construir unidades tensionales de sentido, que se construyen a partir de los temas y la estructura de las contradicciones, las oposiciones e implicaciones alrededor de estos temas” (Pochet, 1996:11).

El análisis estructural y la simbólica social: donde cualquiera que sea el texto analizado conviene caracterizar la situación de comunicación en la cual el locutor se encuentra. (...) El propósito es comprender las estructuras simbólicas que rigen las producciones discursivas de quien emite el discurso (Remy, 1996: 136).

Se tomó en cuenta las condiciones extra discursivas para comprender el mensaje en relación con las condiciones en que se enuncia y la situación particular de su destino. Las ideas fundamentales que obtendremos se emplearon para generar las explicaciones. El diálogo entre información y marco teórico está presente durante todo el proceso.

Segunda parte
De Pueblo Viejo a Mene Grande

Capítulo IV

Crónicas del pueblo

1. El Coquivacoa

La región geohistórica de la cuenca del lago de Maracaibo está integrada territorialmente por el estado Zulia y el piedemonte occidental andino de los estados Trujillo, Mérida y Táchira, vinculada con el sistema de valles subandinos del noreste de Venezuela. Cubre un área de 61.450 km² de los cuales la depresión del lago tiene una superficie de 12.870 km², separada del territorio continental por una formación montañosa abierta hacia el norte, hacia el golfo de Venezuela y el mar Caribe.

Sanoja y Vargas (2008), describen las regiones norte y sur de la cuenca con un gran contraste en términos de pluviosidad y la humedad ambiental. El sur y particularmente el suroeste de la cuenca, están marcados por la existencia de grandes ríos que descienden de las serranías andinas, formando las tierras selváticas bajas y planas que circundan el lago en un complicado mazo de caños y ciénagas. A ello se añade una elevada pluviosidad anual, determinante en la formación de la densa selva tropical lluviosa que recubre la región sur del lago de Maracaibo. Vías fluviales importantes, como el río Zulia, cuyas nacientes se encuentran en la divisoria de aguas con la cuenca del río Magdalena, deben haber servido para comunicar el sur del lago de Maracaibo con el noreste de Colombia durante el periodo precolombino.

Hacia el noroeste de la costa occidental del lago, la formación selvática tropical lluviosa da paso a la selva tropical decidua. Esta formación culmina una planicie litoral semidesértica, con vegetación xerofítica y de gramíneas, que se extiende hacia el suroeste a lo largo de la costa Caribe, alcanzando la sierra de Santa Marta y el Bajo Magdalena. Sobre la Costa Oriental del

Lago, la formación selvática tropical se continúa también hacia el norte con una planicie costera semidesértica con vegetación xerofítica, que se prolonga hacia la depresión de Carora y la costa oriental del estado Falcón. Ambas regiones tienen particular importancia para explicar las características del poblamiento humano de la cuenca del lago a partir del último milenio antes de Cristo (Sanoja y Vargas; 2008:23).

Por las características fisiográficas antes enunciadas, la cuenca del lago fue una región abierta al movimiento de grupos aborígenes e influencias culturales desde y hacia el noreste de Venezuela y el norte de Colombia (Vargas y Sanoja, 1993; Sanoja y Vargas, 2008). Sin embargo, fueron posiblemente los grupos indígenas provenientes del noreste de Venezuela y en particular los que habitaban la extensa cuenca geográfica del río Tocuyo, los que contribuyeron a modelar el poblamiento tribal agroalfarero de la cuenca del lago.

Las sociedades jerárquicas del noroeste y su desarrollo tuvieron gran influencia en el poblamiento precolombino de la costa oriental y noroccidental del lago de Maracaibo (Sanoja y Vargas, 2008:32). El asentamiento precolombino de Lagunillas, estado Zulia, parece haber sido un poblado palafítico, quizás una especie de avanzada o extensión de la gente de la Tradición Santa Ana, hacia la cuenca del lago de Maracaibo.

Lagunillas era una zona de manglares para 500 a. C. “...en Lagunillas, la presencia de instrumentos líticos de producción tales como morteros y manos rectangulares para molienda de granos” (Wagner, 1980:56), permite suponer que los granos, pudieron haber conformado el complejo de cereales cultivados y procesados por la gente de la tradición Santa Ana. Las fechas de carbono 14 para el sitio arqueológico de Lagunillas, Costa Oriental del Lago de Maracaibo (Tarble, 1982, citado por Sanoja y Vargas, 2008:36), indican que la ocupación del sitio se produjo entre 480 a. C. y 210 a. C.

Los grupos humanos que experimentan procesos de complejización y jerarquización social, tienden a convertirse en expansivos (Vargas y Sanoja, 1990, citado por Vargas y otros, 2008:37). Su sistema económico requiere, en general, de nuevos territorios de explotación, sobre todo cuando se alcanzan ciertos niveles de saturación demográfica. Cuando viven bajo condiciones de estrés ambiental, lo que parece haber sido el caso del valle de

Carora. En este caso, la solución es la segmentación del grupo y la búsqueda de nuevos ambientes donde sea posible reproducir de nuevo la vida social en las condiciones más próximas a las originales.

Mapa 2: principales poblaciones en la cuenca de Maracaibo.



Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/maracaibo/maracaibo.html>

Esta cuenca constituye un área cultural dentro del Centro occidente de nuestro territorio. Propuesto por Cruxent y Rouse (1961) para la Venezuela precolombina, fue escenario para importantes actividades humanas con una gran complejidad y diversidad cultural, datos etnohistóricos señalan que los grupos tribales que habitaban este espacio geográfico más o menos delimitado interactuaban intensamente entre sí.

Los datos, según Valera (2016) señalan que existió una compleja secuencia cultural que culminó con la diversidad étnica observada por los cronis-

tas y de la cual sobreviven los Wayuu, Paraujanos, Yucpas y Barí. Cada grupo tuvo su preferencia en cuanto a la ocupación geográfica, la cual estaba dada por las formas ecológicas, económicas y de tradición cultural, demostradas por las tradiciones arqueológicas, las comunidades para el momento del contacto con los conquistadores y los grupos que aún permanecen en áreas determinadas como en la península de la Guajira, laguna de Sinamaica y la sierra de Perijá.

1.1. Los señores de la laguna

Los pueblos de agua del lago de Maracaibo tienen su origen en antiguos poblamientos palafíticos prehispánicos conocidos por distintas denominaciones a lo largo de los últimos cinco siglos. Todas estas designaciones para los pueblos de agua del lago han estado vinculadas a una etnia indígena de filiación lingüística arawak, conocida actualmente como el pueblo añú.

Los palafitos son viviendas apoyadas en pilares o simples estacas o casas en el agua construidas sobre cuerpos de aguas tranquilas como lagos, lagunas y caños.

Según Iván Salazar (1996), algunos de los pueblos palafíticos de las riberas de la costa oriental del lago de Maracaibo, conservan el nombre original con el cual también era identificados sus primeros pobladores indígenas, como los Bobures, Tomoporos y Parautes. Existieron otros, que al contacto con los europeos sufrieron cambios en sus nombres, como en los casos de Misoa que pasó a denominarse San Timoteo y Lagunillas.

Los Parautes; mencionados por Fray Pedro Simón, llamados también Paraguates, habitaban en la costa oriental del lago, en el área de las actuales ciudades de Cabimas, Lagunillas, Bachaquero y Ciudad Ojeda. A una ranchería o pueblo de estas naturales llegó Ambrosio Alfínger en 1529 (Moreno, 1980:4).

Estos asentamientos lacustres a orillas del lago de Maracaibo estaban contruidos sobre estacas de madera de vera. La parte de la madera que quedaba sumergida en el agua se petrificaba con los años. Las paredes eran contruidas de madera y los techos de palma.

Fray Pedro Simón, citado por Parra Grazzina, Altez y Urdaneta Quintero (2008), argumenta que la razón de que estos indígenas viviesen sobre las aguas era por salud y para librarse de los mosquitos que en tierra los había en gran cantidad por la humedad existente en la zona, muy arcillosa

y propensa a inundaciones. Los palafitos ofrecían seguridad adicional para protegerse de los animales de tierra firme, aminorar los rigores del clima y de los ataques de otras comunidades. En los documentos relativos a su visita de la diócesis de Caracas 1771-1784, el obispo Mariano Martí relata:

La industria de estos hombres se basaba en la construcción de canoas, petates, esteras y vasijas de barro. Siendo su medio de transporte la canoa, donde se trasladaban a tierra y de un palafito a otro. También entre asentamientos vecinos. Las armas que utilizaban eran el arco y la flecha y emponzoñaban sus puntas con un veneno preparado a base de sustancias obtenidas de algunas plantas (Salazar, 1996:44).

La cuenca lacustre de Maracaibo constituye el indicador para justificar la presencia de grupos humanos para su subsistencia, por su riqueza en fuentes energéticas dispuestas a contribuir en la dieta diaria. El medio les permitió cazar las más variadas especies como carne de venado y báquiros. Igualmente consumían pescado que atrapaban en los ríos y el lago, utilizando para ello arpones y anzuelos. En cuanto a la obtención de otros comestibles como la yuca y el maíz, para grupos que no cultivaban, lo obtenían probablemente por intercambios. El sistema de vida de estos indígenas sufre un cambio radical con la llegada de los europeos.

1.2. La pequeña Venecia

Negras prosas rasgan la feliz virginidad. La linfa gris se escinde, himen roto de América en su latitud himinal. Hace cuatrocientos años dolió por primera vez este desgarramiento... Aquellas proas antiguas avanzaban la sonrisa de sus mascarones con gesto de dominio y enamoramiento. Aquellas popas levantaban sus castillos altos como para que la voz latina llegara, lirica, al oído de la sirena indiana... (Díaz, 2009:34).

Así inicia el escritor venezolano Ramón Díaz Sánchez la segunda parte de su novela *Mene*, publicada en 1972. Que muestra desde la literatura la explotación del petróleo en el occidente de Venezuela y las grandes transformaciones en Cabimas y Lagunillas, escenarios de la historia. Este extracto relata la primera impresión de los españoles a su llegada a la cuenca del lago de Maracaibo.

Cristóbal Colón desembarca en Venezuela en su tercer viaje en 1498; en 1499 prosiguió la exploración con Alonso de Ojeda, Américo Vespucio y Juan

Mapa 1: Ríos que drenan a la cuenca del lago de Maracaibo, Venezuela



Leyenda: 1: Guasare, 2: Sinamaica-La Boquita, 3: Palmar, 4: Apón, 5: Santa Ana, 6: Catatumbo, 7: Zulia, 8: Táchira, 9: Escalante, 10: Chama, 11: San Pedro, 12: Torondoy, 13: Motatán, 14: Misoa, 15: Machango, 16: Pueblo Viejo.

Fuente: Rivas y otros (2009).

de la Cosa, quienes recorrieron las costas y en agosto de ese año. “Una de las impresiones detectadas en los primeros europeos fue la diversidad de aldeas indígenas organizadas en pueblos de agua y pueblos de tierra, con una numerosa población” (Parra Grazzina, Altez y Urdaneta Quintero, 2008:299).

Las diferencias entre unos y otros parecía estar determinada por las singularidades entre los habitantes de los pueblos de tierra que no usaban canoas, y los de pueblos de agua, que si se sirven de canoas y que además vivían en palafitos cuyos indios e indias se destacaban por ser “grandes nadadores, porque a andar y a nadar se enseñaban conjuntamente” (Fray Pedro Simón, citado por Parra Grazzina, Altez y Urdaneta Quintero, 2008:89).

Los nombres de Venezuela y América nacieron en el lago de Maracaibo; en los primeros mapas y documentos realizados por los conquistadores españoles aparecen otros nombres dados por los nativos: Coquivacoa, Coquibacoa, Caquevacoa, Cochivacoa, Quiquevacoa y Chichivacoa, predominando “Coquivacoa” (Besson, 1973:20).

El encuentro y enfrentamiento entre las dos culturas generaron una serie de cambios en el modo de vida de los pobladores de las orillas del lago de Maracaibo y otras regiones del país. (Salazar, 1996:46).

Con asombro vieron los pobladores de Paraute. Misoa, Tomoporo y Moporo, las blancas velas de las extrañas naves, con sus cruces gigantes, la cordeleería de sus palos y sus altas cubiertas de popa, como seres mitológicos, que se acercaban a sus bohíos. Entre 1529 y 1523, el temerario Ambrosio Alfínger, lanzó sus fuerzas contra las rudimentarias armas de los indígenas. Las orillas del lago sintieron el tropel bárbaro de los caballos, arrebatando a los indígenas las riquezas materiales que poseían, pasando por las armas rancherías enteras y dejando las riberas del lago sembradas de indígenas colgados o empalados por haberse resistido a sus pretensiones (Besson; 1943:38).

Ramón Díaz Sánchez también hace referencia en su novela Mene a la violencia con la que se acercaron a los pobladores originarios: “El espíritu de Ojeda resbaló por sus riberas con sabiduría de tenorio y le halló esbeltos y sonoridades de guitarra... pero vino Alfínger, alma bárbara, puño bárbaro, y tiño de púrpura las raíces de los cocoteros” (Díaz Sánchez; 2009:34).

Parra Grazzina, Altez y Urdaneta Quintero (2008) plantean que probablemente la destreza al navegar el lago en canoas, permitió organizar contraataques a los navíos europeos, y los conocimientos de las rutas más

apropiadas los ayudó a escabullirse aprovechando las corrientes del lago. Esto les otorgo por un tiempo ciertas ventajas a los diestros navegantes. Sin embargo, los palafitos, protegidos por pequeños puentes y fortificaciones, fueron desbastados entre 1529 y 1605, cuando alemanes y españoles organizaron numerosos asaltos para someterlos definitivamente.

Ya, desde 1511, habían llegado a tierra firme 1502 esclavos procedentes de la isla La Española, dedicados a la recolección de perlas en el mar del Cabo de La Vela. Posteriormente llegaron otros grupos, para la iniciación y desarrollo de las primeras haciendas en las tierras aledañas al lago tales como las áreas del sureste del occidente y del sur del lago, para el cultivo de la caña de azúcar, el cacao y el algodón; igualmente la mano de obra esclava impulsó las primeras estancias ganaderas.

Lewis Pereira (2008) nos comenta que, sobre las aldeas palafíticas del lago de Maracaibo, los españoles fundaron nuevos pueblos:

Paralelamente a los enfrentamientos por el control del espacio, se fue gestando una nueva representación y utilización de los espacios lacustres, haciéndolos cada vez más propicios para el comercio y el funcionamiento del sistema económico agroexportador, especialmente durante los siglos XVII, XVIII y XIX. De esta manera los poblados palafíticos se constituyeron en referencia natural para la construcción de nuevos puertos de embarque, cabotaje, compra y venta de muy diversas mercancías (Pereira; 2008).

En el lago el intercambio y el tráfico entre las comunidades siempre fue intenso y eso no cambió con la colonia. Esta masa de agua ofrecía una oportunidad única para comunicar vastas zonas, sobre todo, algo que con el tiempo sería importante, podía comunicar a los Andes venezolanos con el puerto de Maracaibo que se encontraba al norte, y de esa manera ofrecer salida hacia el exterior, situación que ocasionó que durante la colonia estos poblados se convirtieron en importantes puertos.

Pereira (2008) afirma que la tecnología para vivir sobre el agua ya existía en el período prehispánico y luego fue readaptada por los afrodescendientes y la población criolla que llegó después. Es por ello que observamos que las comunidades de las rancherías en la Costa Oriental del Lago, con un origen indígena, y posterior presencia española y africana, que les da su carácter mestizo, en la actualidad están habitadas principalmente por afrodescendientes, tales como los pobladores de Pueblo Viejo. Probablemente

provenientes de esclavos libertos escapados de las grandes haciendas o que llegaron al lugar movilizados por el proceso de la independencia de Venezuela. Estos hechos transformaron estas poblaciones en comunidades pluriétnicas y pluriculturales, redefiniendo así la red de relaciones económicas, sociales y culturales preexistentes.

El auge de aquella red de intercambios comerciales inicia su decadencia durante las primeras décadas del siglo XX, con la entrada en vigencia del modelo minero-exportador, que cambia la dinámica económica y cultural de la cuenca y provoca, entre otras cosas, la desaparición de muchos de estos pueblos, el surgimiento de otros y la decadencia de aquellos que resistieron los cambios y que hoy se mantienen a pesar de las amenazas que enfrentan (Pereira; 2008), como testimonio vivientes de nuestro pasado.

2. El Mene

En Venezuela los antiguos habitantes conocían la existencia del petróleo al que llamaban mene. Lo utilizaban como medicamento para curar ciertas heridas y se lo untaban en el cuerpo y la cabeza.

Reparaban con él sus canoas, untaban con brea las cestas para hacerlas impermeables, cubrían con asfalto las fibras secas vegetales para la confección de “hachones” y se aprovechaban del mene que existía en gran cantidad en la superficie terrestre para cazar animales salvajes... (Salazar, 1996:45).

2.1. La Petrólía

La primera experiencia petrolera venezolana la realizaron hombres del estado Táchira: Manuel Antonio Pulido, José Antonio Baldó, Ramón María Maldonado, Carlos González Bona, José Gregorio Villafañe y Pedro Rafael Rincones, quienes crearon privadamente y con un capital de 100.000 bolívares, el 12 de octubre de 1878, la empresa La Petrólía del Táchira, casi cuarenta años después de las apreciaciones del doctor Vargas sobre los recursos petrolíferos del país.

Según Aníbal Martínez, autor de cronología del petróleo venezolano (1976), el 3 de septiembre de 1878 el gran estado de los Andes (Táchira) otorgó a la señora Dolores de Pulido, los derechos exclusivos para la explotación por 50 años, de 100 hectáreas en Cerro Negro y La Alquitrana, cerca de Rubio. El interés por esta iniciativa nació como consecuencia del terre-

moto del 18 de mayo de 1875 que sacudió la región tachirense y provocó la aparición de menes en La Alquitrana.

Fotografía 5: Retratos de Manuel Antonio Pulido, José Antonio Baldó, Ramón María Maldonado, Carlos González Bona, José Gregorio Villafañe y Pedro Rafael Rincones, fundadores de la primera empresa petrolera venezolana en 1878, La Petrólía del Táchira.



Fuente: Colección archivo el nacional.

Para conocer y familiarizarse con las operaciones petroleras estadounidenses, Pedro Rafael Rincones visitó los estados de Nueva York, Pensilvania y Ohio. Además de los conocimientos adquiridos, Rincones trajo a Venezuela equipos, materiales y herramienta para perforación y producción de pozos y refinación de crudos. Adiestró al personal venezolano requerido por La Petrólía, y por todo lo que hizo por iniciar el desarrollo de la industria de los hidrocarburos en Venezuela bien merecido tiene el calificativo de pionero en la transferencia de tecnologías petroleras.

El primer pozo del campo La Alquitrana recibió el nombre de “Eureka” (que en griego quiere decir “lo encontré”) con una profundidad de 60 metros, y fue completado en marzo de 1883, con una producción de 230 litros diarios de crudo. El segundo recibió el nombre de “Salvador” y fue completado un año más tarde, pero abandonado (por haberse inundado por aguas subterráneas) a una profundidad de 53 metros.

Para 1884, la producción de La Petrólía había alcanzado 6 barriles diarios. La Petrólía permaneció en el registro de comercio durante los años 1878-1934. Su actuación fue muy modesta. A su primer pozo, el Eureka-1, le siguieron otros que dieron pequeños volúmenes de producción que escasamente alimentaban una pequeña refinería que procesaba 15 barriles diarios de petróleo (bpced), cuyo principal producto de exportación hacia pueblos de Colombia era el kerosén. Esta experiencia tiene mucho mérito empresarial porque prepa-

ró a los primeros trabajadores petroleros del país. Rincones, además de realizar las actividades gerenciales y operacionales a su cargo, fue un gran relacionista y comunicador. Para mantener al personal, allegados y visitantes informados sobre las gestiones de la empresa, él mismo hacía la publicación institucional *The Petrolia Star*, primera en su género en Venezuela.

Fotografía 6: Pozo petrolero en La Petrólía, Rubio Táchira



Fuente: Anónima S/A

Ovidio Abreu, en su tratado de geología práctica de minas y petróleo de Venezuela, cuenta que durante su breve existencia La Petrólía llegó a tener 14 pozos productores y una refinería con capacidad para 13 barriles diarios, pero su status legal no llegó más allá del 8 de abril de 1934 cuando finalizó la concesión. Sin embargo, cabe mencionar que La Petrólía siguió vendiendo kerosén, y con el devenir de la segunda guerra mundial continuó refinando gasolina de bajo octanaje hasta el año 1945.

La heredera, Dolores Pulido Rubio, efectuó numerosas gestiones ante el ministro Gumersindo Torres para la renovación de la concesión original y la asignación de nuevas áreas. En 1938, el ministro de fomento, Dr. Manuel R. Egaña, por telegrama del 28 de diciembre, le ratificó la extinción de la

concesión por Resolución del 9 de mayo del 1938. Pero para ese momento su inexorable descenso ya se había iniciado años atrás, cuando lenta pero segura, comenzó a ser desplazada principalmente por los grandes descubrimientos en el estado Zulia, y por la poderosa competencia de las compañías transnacionales que se habían establecido en el país.

La Petrólía comenzó a desaparecer con la llegada a Venezuela de los grandes capitales norteamericanos e ingleses, quienes a su vez se apoderaron de grandes extensiones de tierras, apoyados en la política de concesiones puesta en ejecución por el Benemérito Juan Vicente Gómez. Infortunadamente, este intento de venezolanos emprendedores con esperanza en su país, se arrastró lánguidamente y hubo de cerrar el 8 de abril de 1934, después de más de 50 años de labor.

2.2. El reventón

La primera gran compañía que operó en Venezuela fue el consorcio anglo-holandés Royal Dutch Shell, el que bajo el nombre de Caribbean Petroleum Company obtuvo una concesión de exploración y explotación sobre doce de los veinte estados de la república y un territorio. El otorgamiento tuvo lugar en enero de 1912, a través del Dr. Max Valladares, según el autor De La Plaza (1980) o Dr. Rafael Valladares según Salazar (1996), y que, de acuerdo con el título, al término de diez años la Shell debía escoger las áreas en las cuales explotaría el petróleo.

En febrero de 1914, en Mene Grande, localidad que formaba parte de esa concesión, fue perforado el primer pozo productor comercial que fue dado como efectivo el 18 de abril de 1914 con el nombre de Zumaque N° 1 (en adelante Zumaque I), no siendo exportado el petróleo extraído sino hasta 1917, por inconvenientes técnicos originados por la primera guerra mundial.

El Zumaque I, con una profundidad total de 135 metros (443 pies) inició exitosamente la producción del campo Mene Grande con 264 barriles diarios de producción de un crudo de 18 API, en flujo natural. Entre los equipos de perforación se utilizaron una cabria de madera construida en el sitio y un taladro de percusión; por ello se presentaron graves problemas para dominar la presión del yacimiento, lo que ocasionó el reventón del pozo.

explotado comercialmente, convirtiendo a Venezuela en el primer exportador de petróleo del mundo hasta 1960.

Pero fue en diciembre de 1922, cuando el potencial petrolero del país resultó plenamente confirmado con el reventón del pozo Barroso 2, también en el Zulia, pues durante nueve días arrojó de manera incontrolada unos 100.000 bpced. Para valorar la importancia de ese nuevo descubrimiento, basta señalar que para ese momento en el país se producían poco más de 6.000 bpced.

Entre 1919 y 1922 comenzaron a afluir a Venezuela los agentes de los consorcios norteamericanos. En mayo de 1920 el departamento de estado de los Estados Unidos dio la orden a su gente en Caracas, de ayudar a la Sinclair Oil Company a obtener una concesión de petróleo y al efecto, el ministro norteamericano concertó una entrevista personal del representante de esa compañía con el general Juan Vicente Gómez. Luego de una encarnizada lucha con la Shell, entre ésta y los consorcios norteamericanos se repartieron el país en zonas de influencia.

2.1. Las concesiones

Para estos primeros años de actividad industrial la figura de la concesión petrolera fue el instrumento mediante el cual las compañías transnacionales concertaron con los estados propietarios para explorar y explotar la riqueza de los yacimientos descubiertos en sus territorios ya que las riquezas del subsuelo venezolano son propiedad del estado.

Las primeras concesiones otorgadas en Venezuela estuvieron regidas por las legislaciones mineras vigentes en la época. A finales del siglo XIX y durante las dos primeras décadas del XX no había en el país leyes propiamente petroleras. En 1917, durante la primera guerra mundial, iniciada ya la exportación de hidrocarburos venezolanos y recién nombrado Gumersindo Torres como ministro de fomento –responsable en ese momento de todo el sector minero–, se decide suspender el otorgamiento de nuevas concesiones y someter a revisión las condiciones en que venían siendo concedidas.

Hasta esa época, en Venezuela las empresas solo cancelaban los impuestos regulares correspondientes a cualquier actividad económica, pero nada pagaban por el derecho mismo a la explotación del recurso. Tomando entonces como ejemplo los regímenes concesionarios de los principales pro-

ductores de esos años, Estados Unidos y México, se llegó a la conclusión de que, en Venezuela, por estar esta actividad dirigida casi exclusivamente a la exportación y ser los yacimientos venezolanos de mejor calidad, la regalía debía ser superior al promedio de la de las tierras públicas en EE.UU.

Fotografía 8: Reventón de Los Barrosos 2, Cabimas.



Fuente: Panorama.com.ve. 9-2-2015.

Es así como en octubre de 1918, se promulgó el primer decreto reglamentario del carbón, petróleo y sustancias similares, que fijó la regalía entre 8 % y 15 % y se estableció, también por vez primera que, una vez finalizada la concesión, debían las minas revertir a la nación –con todos sus edificios, maquinarias y obras anexas– sin pago alguno por parte del gobierno.

En julio de 1920, se aprobó la primera ley de hidrocarburos, fijándose el mínimo para la regalía en 15 %. En esta ley se estableció también la figura de las reservas nacionales, concepto según el cual, una vez finalizado el período inicial de exploración, la mitad de la superficie explorada revertía a la nación y el gobierno debía negociar esas reservas, obligado por ley, en condiciones más ventajosas para la nación, superando los mínimos en impuestos y regalías. Se redujo además el área de las concesiones y se reafirmó la propiedad estatal de los yacimientos.

Disgustados por estas medidas, las compañías extranjeras y sus aliados, los comerciantes de concesiones, lograron derrotar al ministro Torres en sus incipientes intentos nacionalistas. Se promulgaron así nuevas leyes de hidrocarburos en 1921 y 1922 y Torres fue removido del ministerio de fomento. Las compañías llegaron incluso a participar directamente en la redacción de estas nuevas leyes. Además de reducir los tributos y regalías, permitieron que todas las concesiones otorgadas desde 1918 se ajustaran a la nueva ley, disminuyendo así sus aportes fiscales.

La ley de 1922 se mantuvo vigente, salvo reformas menores en 1925, 1928, 1935 y 1936, hasta la ley de 1938. Con esta última, ya ocurrida la muerte del dictador Gómez, se introdujeron algunos cambios respecto a la legislación precedente. Se autorizó por vez primera al estado a desarrollar directamente actividades petroleras mediante la creación de empresas o institutos autónomos, se incrementaron nuevamente las regalías para nuevas concesiones otorgadas sobre reservas nacionales, se elevaron los impuestos de exploración y el inicial de explotación y se limitaron las exoneraciones de impuestos de importación solamente a los artículos realmente necesarios para las actividades específicas de la concesión.

La más trascendente de las leyes de hidrocarburos anteriores a la nacionalización, fue la promulgada por el congreso nacional en marzo de 1943, luego de una gran consulta nacional. Se fraguó con el antecedente de la nacionalización mexicana de 1938, en medio de la segunda guerra mundial y dentro del clima de la política de buena vecindad del presidente Franklin Delano Roosevelt, y sufrió desde su promulgación hasta 1975 solo dos reformas parciales y puntuales en 1965 y 1967.

Esta ley de 1943 logró por primera vez establecer en el país un régimen único y uniforme para todas las concesiones de hidrocarburos, tanto para las otorgadas con anterioridad, como las que se concederían posteriormente, mediante el mecanismo de la conversión. Estableció la posibilidad legal de que los antiguos títulos o contratos fuesen convertidos en nuevos títulos, libres de todo defecto y quedando los anteriores sin vigencia.

Según datos de la Corporación Venezolana del Petróleo, Salvador de la Plaza (1980) expone que, para el 31 de diciembre de 1943, de las 5.473.379 hectáreas otorgadas en concesiones, correspondían a la Shell, por llevar el

25 % en las de Mene Grande, 1.400.160 –el 25,5 %– y 4.073.213 al grupo norteamericano. En diciembre de 1955, de las 5.871.168 hectáreas de concesiones, 1.363.149 correspondían a la Shell – el 23,2 %– y 4.508.019 al grupo yanqui. En 1957, otorgadas ya por Pérez Jiménez las nuevas concesiones, de las 6.691.246 hectáreas, 1.459.124 correspondían a la Shell – el 21,9 %– y 5.232.122 al grupo yanqui. Para diciembre de 1964, de las 3.243.730 hectáreas, a la Shell le correspondían 685.872 –el 21,1 %– y al grupo norteamericano 2.557.858. Entre 1957 y 1964 la Shell renunció a 773.252 hectáreas y el grupo yanqui a 2.674.264, lo que hace un total de 3.447.516 hectáreas, esas en las que habían llegado a la convicción de que no encontrarían petróleo y su renuncia les permitía dejar de pagar los impuestos de superficie. Pero esas renunciaciones no indican que entregarán todas las concesiones, ya que precisamente las 3.243.730 hectáreas que han conservado se encuentran los yacimientos más productivos.

La distribución de las áreas de concesiones entre los grupos norteamericanos y anglo-holandés, permite observar que en los primeros años el anglo-holandés controlaba las mejores concesiones, con el tiempo pasó a un lugar secundario. Sin embargo, entre 1954 y 1962 los anglo-holandeses invirtieron de 4.200 a 6.319 millones de bolívares, junto a los Estados Unidos con 7.956 millones hasta 14.572 millones.

Todo cambió desde entonces en esta ruta terrorífica y aterrorizada, por donde avanzan proas de hierro presurosa.... Todo el lago, en cuanto domina la mirada, es como un palmar de palmas negras. Son los penachos de los monitores, la gran guitarra alza un alarido (Díaz Sánchez; 2008:35).

Era un hecho la presencia y dominio de las petroleras y estas cifras dejan ver como las licitaciones a compañías extranjeras ocupaban la mayor parte del territorio nacional, trayendo como consecuencia la influencia en la vida económica, social y política de prácticamente casi todo el territorio venezolano. Y con ello, transformaciones que modificaron el modo de ser y hacer de todos los habitantes del país, en especial de las poblaciones asentadas en las tierras petroleras, tal como se observa con el caso de Lagunillas de Agua.

2.4. La tragedia

Según Erika Wagner, Lagunillas de agua es uno de los asentamientos más antiguos de viviendas palafíticas calculando su poblamiento entre los

años 1000 a. C. y 300 d. C. Por comunidades itinerantes o semipermanentes que se movían constantemente por el lago, ríos, caminos y nichos ecológicos, quienes vivían de la pesca y el comercio en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, entre otros pueblos de agua y con las tribus de tierra firme como los Caquetíos (Costa Oriental), los Bobures (Sur del Lago), los Onotos y los Wayuu.

En el siglo XVI se fundó la primera misión de frailes, la cual tuvo una acción intermitente sobre los indígenas, más por los malos tratos de los conquistadores que por la acción de los frailes. Lagunillas es el diminutivo castellano para “lagunas”, fue llamada así debido a los pantanos vecinos que existían desde tiempos ancestrales.

La morenez de la piel y el brillo de los ojos, velados por el largo sigilo de las pestañas, colocan al lagunillero más cerca del indio viejo de alma triste, casi desaparecido ya de la orilla oriental del lago... “Pueblos como este, rancherías más bien, impregnados del olor del pescado fresco, inspiraron el poético contraste: Venezuela. Aquí nació este nombre” ... “-Eran muchos-rememora el doctorcito indígena con suficiencia histórica-, pero apenas queda éste: Lagunillas. Todos los otros han desaparecido. Los agentes de los Welsares, y especialmente Ambrosio Alfinger, hicieron gran devastación entre los indios” (Díaz; 2009:37).

Con el descubrimiento del campo Lagunillas en 1926 con el pozo Lago-1, el pueblo experimentó un rápido crecimiento dada la afluencia de obreros desde otras partes del país y desde las Antillas. La riqueza fácil lo convirtió en sitio de bares y riñas.

En los primeros 30 años, la Royal Dutch Shell construyó un muro de contención, el cual secó las lagunas naturales en la costa oriental, allí construyeron pozos, instalaciones y residencias creando Lagunillas de Tierra.

El 13 de noviembre de 1939 un pavoroso incendio destruyó Lagunillas de Agua con un saldo de más de 2000 muertos. Existen varias hipótesis sobre las causas del incendio que impulsó el definitivo y determinante traslado de la población a tierra firme. Lo cierto es que la actividad petrolera produjo una capa aceitosa sobre el lago, la cual tenía el potencial de incendiar las casas de madera construidas sobre palafitos en el lago.

Una de las hipótesis afirma que caída accidental de una lámpara de kerosene al lago desde el bar Caracas fue la que originó el incendio. Otras

manifiestan que fue provocado por una compañía petrolera cuando se iba a vencer su concesión, pero dicha compañía ayudó a la reconstrucción y conservó la concesión después de todo; no hay pruebas de este hecho.

Fotografía 9: Lagunillas de Agua



Fuente: <https://www.monografias.com/trabajos69/historia-municipio-lagunillas/historia-municipio-lagunillas2.shtml>

Los diarios de la época enfatizaban el bien que se había producido con la destrucción del antro del vicio, sin contar en las pérdidas humanas, lo que sugiere intereses en la destrucción de Lagunillas de Agua para favorecer la construcción de Lagunillas de Tierra y ciudad Ojeda.

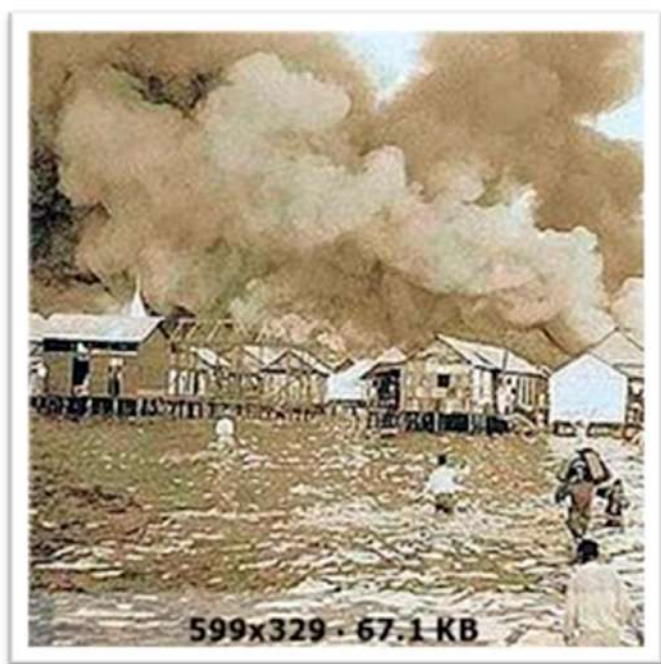
Ya el general Eleazar López Contreras, había decretado el 19 de enero de 1937 la construcción de ciudad Ojeda (Gaceta Oficial no. 19.166); las razones esgrimidas fueron:

La población de Lagunillas, municipio del mismo nombre del Distrito Bolívar del estado Zulia, constituye un peligro inminente para la salud y la vida de sus pobladores, debido a que el hundimiento gradual del terreno donde ella está localizada impide la construcción de obras de carácter permanente y obliga, además a la reconstrucción periódica de gran parte de las viviendas. Las casas de los habitantes de dicha población, por el material de sus construcciones, están expuestas a frecuentes incendios y no reúnen en

su mayor parte, las condiciones de higiene necesarias para evitar enfermedades y flagelos sociales. Procédase inmediatamente a ejecutar en el sitio ya elegido, las obras necesarias para reemplazar a la actual Lagunillas.

No se procedió de inmediato como reza en el decreto y ocurrió la terrible tragedia. La dolorosa referencia del incendio de Lagunillas permaneció por siempre en el pensamiento de los sobrevivientes y de las poblaciones aledañas, tal como el caso de Pueblo Viejo; y con el paso de los años y el crecimiento de la industria petrolera, se convirtió en una de las razones por la cual la gente de Pueblo Viejo debía dejar su amado pueblo.

Fotografía 10: Incendio de Lagunillas de Agua en 1939



Fuente: <https://steemit.com/spanish/@barbieprzcd0/lagunillas-de-agua-y-la-historia-de-su-pavoroso-incendio>

2.5. “Los de adentro y los de afuera”

Para la época en que comenzó la exportación del petróleo, 1917, Venezuela era un país esencialmente agrícola. Sus exportaciones –café, ganado, entre otros, – llegaron a 108 millones de bolívars y sus importaciones a 90

millones. Predominaba el sistema de las grandes plantaciones y de los grandes hatos de ganado, propiedad unas y otras de latifundistas que mantenían en ellos relaciones de producción semif feudales. En las ciudades, existía una industria artesanal que luchaba con la invasión de artículos manufacturados importados (Plaza; 1980:19-20). La explotación del petróleo traza un nuevo camino para la historia del mundo, Venezuela y el Zulia, cambiando el sistema de vida de los pueblos.

Cabimas, Lagunillas, Bachaquero y Mene Grande, percibieron de manera radical los embates de una nueva estructura económica que afectó lo social. Con la llegada de gente de todas partes de Venezuela, y del mundo, estas poblaciones conformaron una mezcla social cuyos resultados pueden verse en la actualidad.

La quietud de sus habitantes y la belleza natural que los rodeaba, conformada por las tranquilas aguas del lago de Maracaibo que bañan las costas vestidas de cocoteros y manglares; donde la cotidianidad de sus pobladores se encontraba íntimamente ligada con el medio ambiente natural que los rodeaba, desarrollando actividades pesqueras, agropecuarias y artesanales, sorpresivamente se ve interrumpida por la llegada de personas extrañas que con ambición buscaban afanosamente el oro negro que brotaba de las profundidades de la tierra” (Salazar; 1996:73).

Grupos humanos se fueron estableciendo en un principio en las poblaciones de San Lorenzo, San Timoteo y Mene Grande. Luego con el descubrimiento de otros pozos petroleros, este éxodo se extiende hasta las poblaciones de Bachaquero, Lagunillas, Cabimas, entre otras. Según Pérez Gil, antes de todo este revuelo, Mene Grande no existía como una población consolidada, aunque investigaciones arqueológicas recientes indican que en el municipio Baralt habitaron pueblos precolombinos.

Pronto comenzaron aquellas ruedas dentadas y aquellas cuchillas relucientes una tarea feroz. El monte fue cayendo como la barba bajo el filo de la navaja. El indígena miraba absorto la avalancha. Hallaba en ello algo mágico que su simplismo no acertaba a explicarse... Los tractores, las aplanadoras, las hoces no solo servían para arrasar el monte; también para nivelar la tierra y hacerla más llana y firme... Detrás de los derribadores vinieron las edificaciones... donde hubo charcas y montes surgían casas robustas, amplias calzadas, torres agudas, tanques ventrudos. Las cuadrillas engrosaban sin cesar, organizándose bajo una disciplina férrea como las máquinas. Ya no eran solo rubios e indios sobre la tierra mordida. Cada mañana arribaban nuevos

buques repletos de hombres extraños, de lenguas extrañas, de colores extraños. Babel hizo carne su mito sobre este trozo de tierra calenturienta. Todos traían la misma fiebre, las mismas ansias... Pueblos oscuros -Cabimas, Lagunillas, Mene- se incorporaron al frenesí del mundo (Díaz; 2009:37-38).

A Mene Grande llegaron de Nueva Esparta, de Falcón y de Trujillo, cuenta el cronista Pérez Gil (2005).

Trabajaba todo el mundo. Toda persona que se paraba en las puertas de la compañía era contratado el mismo día, no le decían ni “vení mañana”, ni “andá a buscar papeles del sindicato”. “La gente nunca había visto plata... a eso lo llamaban el chorro. Vinieron compañías desde Cabimas hasta Mene Grande (Remigio González)”.

Esta migración heterogénea también trae consigo una serie de transformaciones culturales que van a influir en la música, en las tradiciones y hasta en el tipo de vivienda al ir desapareciendo en cierto grado los elementos que identificaban su zulianidad (Fuenmayor, 2005).

El aumento de la población trae consigo cambios que se ven reflejados en el establecimiento de empresas comerciales: almacenes, bodegas, molindas, cine, bares, prostíbulos. Se trazan carreteras y nuevas vías de penetración directa para las instalaciones de la industria.

Claro que trajeron carreteras y luz, pero la luz llegó para ellos. Después, a los años, fue que pusieron plantas por ahí. Aquí nos alumbrábamos muchísimo tiempo con velas hasta que llegó la Cadafe. ¡Y eso de las carreteras!, si antes uno no andaba por carreteras! Era mejor porque uno andaba en burro pa' Cabimas. No había carros, pero estaba uno mejor (María Rosario Estrada).

En un comienzo la procedencia de los trabajadores provocaba fricciones entre ellos: margariteños, andinos, corianos y zulianos, en el trabajo y en la vida cotidiana, tratando de demostrar que los mejores eran de la región de dónde venían:

Los margariteños son los preferidos para las labores que se adelantan en el Lago de Maracaibo; los isleños constituyen de hecho, un personal especializado en trabajos dentro del agua. Para los que se realizan en tierra resultan más efectivos y rendidores, los maracaiberos, los corianos y los andinos. En ese sentido puede hablarse de una división del trabajo establecida por los empresarios, que se proyecta y da lugar a fricciones en la vida cotidiana de los grupos de trabajadores (Quintero; 1978:38-39).

Las condiciones de trabajo eran deplorables y el sueldo no alcanzaba. Con el tiempo, se unieron y realizaron la primera huelga petrolera de toda Venezuela en 1925, logrando las peticiones solicitadas, no sin que despidieran a algunos y el encarcelamiento de otros. Posteriormente en diciembre de 1936 estalló otra huelga que se terminó por decreto del presidente Eleazar López Contreras el 22 de enero de 1937 (Diccionario de historia de Venezuela; 1997:618).

2.5.1. Los campamentos petroleros

Los campamentos petroleros fueron espacios construidos cercanos a los campos de explotación de mayor importancia, con la finalidad de proveer viviendas, lugares de recreación, educación y salud exclusivamente a los trabajadores de las compañías petroleras, debido a que, por las características poblacionales del país en ese momento, esos campos se asentaban en zonas des pobladas mayoritariamente.

Pedro Romero, que ha sido un estudioso de esa arquitectura, explica en una entrevista realizada por Manuel Bermúdez Romero en su blog contextos, el 2 de diciembre de 2012, la importancia de la arquitectura petrolera en sus aspectos históricos y de adecuación a las condiciones ambientales locales. Tiene relevancia histórica porque es la expresión físico-espacial del hecho más importante de la Venezuela del siglo veinte y del destino de la Venezuela del presente, como lo ha sido el acontecimiento petrolero. Es un reflejo en forma y espacio de ese trascendente suceso.

El segundo aspecto o la segunda valoración positiva por el hecho de que se trata de una tipología arquitectónica que se adecuó perfectamente a las realidades locales y dio una respuesta muy adaptada a las condiciones del trópico, del clima, del suelo, del ambiente natural y que sus rasgos y elementos fueron trasladados de las colonias inglesas del África y de las viviendas norteamericanas establecidas en el canal de Panamá.

Exactamente, comenta, “no se trata de que sea una arquitectura pensada exclusivamente para el caso venezolano, sino para las zonas tropicales. Al venir a Venezuela esa tipología se importa y se consiguen acá ejemplos donde simplemente se armaban los componentes y se levantaban las edificaciones” (Romero, 2012).

Debido a las condiciones climáticas, era necesario protegerse de las altas temperaturas y del asolamiento directo, entonces se produce una arquitectu-

ra de aleros muy prolongados que tratan de proteger el edificio con el consecuente mejoramiento de la temperatura para comodidad del inquilino. El mismo hecho hace que se rodee de vegetación a la edificación. Y es una solución distinta a la tradicional que le precedía, la del casco central de Maracaibo, donde es, al contrario: el patio se desarrolla en el interior de la vivienda.

Por otro lado, la necesidad de uso de materiales de características aislantes, provoca que en su primera etapa la industria petrolera recurra mucho al uso de la madera por su alta capacidad de aislamiento térmico, así como también a elementos de diseño como la incorporación de un cielo raso que crea una cámara de aire en la zona superior y mitiga el ingreso de calor. Era además una construcción muy transparente en el sentido de que por sus espacios interiores puede correr la brisa porque no tenía muchas divisiones internas que impidan la ventilación cruzada de modo que, al soplar, circule el viento y refresque todo el espacio interno.

Fotografía 11: Vivienda tipo palafito.



Fuente: Colección PDVSA en catalogo “Petróleo, Cultura y Sociedad” (MACZUL/PDVSA).

También como adaptación ambiental, ya que en las zonas costeras sufren de problemas de drenaje con riesgo de inundación por cuanto son áreas fácilmente anegadizas; tal como Lagunillas. Es por ello que se repite, en algunos tipos de vivienda, el esquema palafítico que usaron los aborígenes. Es decir, se suspende del suelo la vivienda mediante la construcción de una tarima soportada por pequeños pilotes que suministran protección ante este tipo de riesgos. Al mismo tiempo es más fácil protegerse de elementos agresivos del entorno, como lo fue el riesgo que, para la época, constituían las serpientes, los alacranes y la plaga.

Hay en este tipo de arquitectura conceptos globales y también detalles, observa Romero, como por ejemplo la inexistencia del peldaño más bajo de las escaleras el cual, muy a propósito y por diseño, se deja de construir con la intención de que la escalinata no tenga continuidad y dificulte el ingreso de arañas, alacranes y otros animales. Del mismo modo, en cada uno de los pilares se dispone de trampas de protección para que no asciendan los insectos. La tela metálica en ventanas y puertas, el estambre, como se dice en el Zulía, es otro elemento de adaptación al ambiente. Su uso y ventaja son obvios: dejar pasar la brisa, pero sin permitir la penetración de los zancudos a la vivienda.

Se consideraban recintos autosuficientes, discriminatorios y alejados de la vida propia de la ciudad. Desde esta perspectiva, Pedro Romero (1997:31) haciendo referencia a lo expresado por Rodolfo Quintero (1978:120) los definen como:

(...) comunidades física y conceptualmente cerradas. Aisladas funcional y espacialmente de las poblaciones nativas, con una organización interna que refleja fielmente la diferenciación social propia de las relaciones establecidas en las industrias. Surgen así dentro del campamento áreas diferenciadas según el nivel de salario o del rol del trabajador en la empresa.

En Mene Grande, estado Zulía, se identifican algunos de estos campamentos: campo La Estrella (1917), residencia de la llamada “nómina mayor” o de la gerencia; Siberia (1918) y San Lorenzo (1918), enclave de la “nómina mensual” (empleados medios, supervisores, oficinistas); y sectores conocidos como “Isla de Burro” destinados a “nómina diaria” (obreros, perforadores, entre otros).

Las compañías construyeron viviendas para los trabajadores y solo podían vivir allí los familiares directos: cónyuge, e hijos legalmente reconocidos, cualquier otra persona que no estuviera señalado en los papeles de la compañía no podía vivir en esas casas. Esta política fue un duro golpe para los empleados y obreros que podían hasta ser despedidos si incumplían las normas, ya que la noción de familia el venezolano tradicionalmente iba más allá del concepto de “familia nuclear” que promulgaba la compañía trasnacional.

Fotografía 12: Familia en interior de vivienda de nómina mayor de campamento petrolero.



Fuente: Colección PDVSA en catalogo “Petróleo, Cultura y Sociedad” (MACZUL/PDVSA).

La migración de los hombres de la familia implicó el traslado de esposas, concubinas, madres, tíos y demás parientes con la esperanza de adquirir una mejor calidad de vida. Quintero (2014) afirma que los familiares que no podían vivir en los campos fueron asentándose en los alrededores de éstos, desamparados de los beneficios que ofrecían las petroleras, ya que fuera de

los campos no existía ni escuela, ni servicios médicos. Esto es lo que Quintero llama “los de adentro” y “los de afuera”, creando una desigualdad social, económica y cultural de relevancia.

Los americanos vivían aparte; tal como lo ilustra la novela escrita por Miguel Otero Silva, *Oficina N° 1* (2009), que junto a otras obras trata de reproducir episodios de la realidad nacional, en este caso el nacimiento de una población producto de la instalación de la industria petrolera en el oriente del país. El autor investiga el medio social del cual escribe, estudiando y visitando los lugares que desea recrear. Con afán documental, desde la narrativa literaria se presenta como voz reconstructora del entorno:

Ya no existía el transitorio campamento de lona de los exploradores pioneros, ni las movibles casas prefabricadas de los perforadores nómadas, sino sólidas quintas levantadas con ánimo de permanecer por tiempo indefinido en una zona que comenzaba a figurar señalada por asteriscos rojos en los mapas petrolíferos que se editaban en New York y Londres. Eran pequeñas casas bastante confortables, con baño de regadera y cocina eléctrica, ventanas de tela metálica...jardincitos delanteros y perro guardián. A ras de tierra, al borde del camino asfaltado, podían leerse los nombres de los inquilinos trazados en blanco sobre rectangulares tablillas negras: G.W. Thompson, J. White, S. H. Corbet... El médico de la compañía y Guillermito Rada eran los únicos nativos que tenían acceso a aquella región privilegiada.

Al fondo del grupo de casas, con cuatro palmeras de moriche en sus ángulos como cuatro vigías, estaba plantado un edificio chato y alargado que todos llamaban el club. En el interior resplandecía un bar pulcro y bien surtido, amueblado por mesitas y un gramófono... El salón de juego que era el más importante, se utilizaba los domingos para proyectar películas de vaqueros y en ocasiones excepcionales se celebraban en su recinto veladas artísticas durante las cuales mister J. White tocaba al piano vals de Strauss... (Quintero; 2014:72-73).

Los portadores de la cultura del petróleo, como los llama Rodolfo Quintero, provocaron cambios en la indumentaria. Habituaron a los venezolanos a la ropa producida industrialmente y vendidas en poderosas tiendas. “El vestirse de forma descuidada se convierte en signo de elegancia. La corbata es abolida y eso facilita la introducción de “chaquetas” y “blusones” importados” (1978:22).

Junto con las transformaciones de la vivienda y la indumentaria, cambian las formas de alimentarse:

El acto de comer se libera del rígido ceremonial impuesto por los europeos. Se inicia la época de los alimentos que pueden ingerirse a prisa, en cualquier parte... “comidas americanas”, frías, livianas de rápida preparación. Se imponen los emparedados, las salchichas, los refrescos embotellados, que se comen y se beben de pie. Los enlatados y otros productos de los trust internacionales de conservas (Quintero; 1978:23).

El surgimiento de los poblados petroleros en zonas, inicialmente, deshabitadas encarecía los costos de la vida por el recargo que hacían los comerciantes al estar alejados de las ciudades más pobladas, junto a la situación inflacionaria agravada por la segunda guerra mundial.

Fotografía 13: Piscina de Club para empleados Nómina Mayor



Fuente: Colección PDVSA en catalogo “Petróleo, Cultura y Sociedad” (MACZUL/ PDVSA).

Fue en 1943 cuando la Creole Petroleum Corporation se percató de esta grave situación y decidió poner en práctica, transitoriamente, un plan de contingencia. A tal efecto, abrió expendios locales en los cuales proporcionaban y garantizaba, al personal y a sus familiares, los productos básicos a precio de costo y muchas veces a una tasa mucho más baja que este. Esta medida sin precedentes en la industria petrolera fue seguida, poco tiempo después, por las demás compañías petroleras establecidas en el país.

Estas casas de abasto o “comisariatos”, llamadas así por la castellanización de la palabra inglesa *commisary*, fueron desde el principio muy bien acogidas por el personal de las empresas, pues significaban un notable ahorro en su economía, además de una importante mejoría en la calidad de los alimentos que consumían. Comenzaron ofreciendo solo ocho artículos de primera necesidad: leche en polvo, queso, papas, manteca, maíz, arroz, caraotas y azúcar. Posteriormente, en 1945, aumentó el número de artículos a quince, con los siguientes víveres: arvejas, café, panela, pasta, pescado salado, mantequilla y plátanos.

Como puede observarse, los supermercados que actualmente conocemos, salvo algunas diferencias, son un reflejo fiel de lo que en los años cuarenta fue una idea innovadora y sin precedentes, como fue la creación de los comisariatos. Esto permite entrar en el tópico de los cambios ocurridos en la gastronomía del venezolano a raíz de nuevos modelos de consumo. El espagueti es uno de los alimentos de gran popularidad en la mesa venezolana, que se masifica a partir de la llegada de las transnacionales. El señor Moisés Severeyn, ex empleado de la industria petrolera, afirma que este succulento plato se conoce en San Lorenzo y en sus alrededores a partir de la década de los años cuarenta. El producto se popularizó especialmente en los obreros y empleados, quienes mezclaban los “fideos” con atún y sardinas, que se conseguían con mucha facilidad en el comisariato.

El venezolano comienza a sustituir en su dieta platos y alimentos propios de la tradición heredada del sincretismo cultural de casi cuatrocientos cincuenta años por unos nuevos, cuya base se encuentra en el trigo y en las grasas saturadas. La arepa o las cachapas han tenido que luchar duramente con una hamburguesa (...) Progresivamente los anaqueles de las tiendas y supermercados se van abarrotando de enlatados, alimentos empacados, detergentes y golosinas importadas. En los estantes y gabinetes de las casas se encontraban sopas Campbell's, (icono de la cultura pop y consumista representado por Andy Warhol), leche en polvo Klim, carne de buey marca Spam, leche evaporada Carnation, jamón enlatado Underwood, mezclas Pillsbury, Pudín Royal, Panquecas Mix, Mayonesa Kraft, Frescavena Quaker, vegetales Heinz, queso holandés o amarillo, entre otros.

Lo mismo ocurrió con las bebidas tradicionales como el “guarapo de panela o papelón” y los jugos de frutas tropicales, los cuales han sido, de alguna forma, sustituidos por la efervescente Coca-Cola, Pepsi o Seven-Up. Ese cambio que se venía gestando desde 1914 se aceleró en los años sesenta y setenta y logró consolidarse en la década de los años ochenta y noventa del pasado siglo. (Chacón y Rodríguez; 2001:39-40).

También comienzan a intervenir en las actividades fuera del trabajo. Las compañías petroleras vieron como una necesidad instituir la práctica deportiva en sus campos. La escasez de sitios recreacionales en el área obligaba al trabajador criollo a buscar entretenimiento en los expendios de licores y sitios nocturnos que proliferaban en forma desordenada a las afueras del campo. Ello incidía en la disminución de la capacidad física del obrero y en su rendimiento laboral lo cual se convertía en un gran inconveniente para las empresas.

Ante estos problemas, expertos en seguridad industrial y especialistas de la oficina de labor de las compañías del grupo Shell establecieron el deporte como un método de disminuir accidentes y mantener al trabajador alejado de los excesos. El programa deportivo de las empresas era muy extenso e incluía la formación de ligas entre los obreros de un solo campo, torneos contra otros campos adyacentes, y campeonatos u “olimpiadas” a escala regional y nacional. Los deportes no solo concentraban a los hombres, también contemplaban todo un programa para las mujeres, con sus propias ligas e incluso participación en las llamadas olimpiadas nacionales que introdujeron disciplinas no practicadas por la mayoría del pueblo venezolano: Tenis, bowling, beisbol, basquetbol, atletismo y otros.

Tanto el “hombre Creole” como el “hombre Shell” (Sic) asimilan los elementos propios de la cultura del petróleo y tienden a sustituir lo venezolano por lo norteamericano principalmente. Su estilo de vida copiado, impuesto, lo consideran expresión de progreso. Qué, en su opinión, los hace superiores en un mundo de nativos, con estilos primitivos. (Sic) (Quintero; 1978:51).

La “ciudad petróleo” tal como la denomina Rodolfo Quintero (1978:61) surge y se desarrolla en las proximidades y en dependencia del campo petrolero. A este debe su existencia y auge.

Envolvíanlos el tráfico de la intensa vida minera. Automóviles atronadores que tejían la ancha calle asfaltada, bordeada por casitas de tablas y zinc; flamantes comercios de canastillas y botiquines en su mayoría. Al cencerro de las bocinas mezclábanse las notas sincopadas de la música en discos, broncos mugidos de vapores que cruzaban el lago, pegados a la costa como sombras chinescas; gritos humanos en idiomas heterogéneos. Y el incesante pregón de los choferes: ¡Voy a La Rosa! ¡Voy a Ambrosio! ¡Lagunillas voy!”. “Frente a ellos, la Plaza, la aldeana plaza de otros días convertida ahora en parque urbano, con aceras de cemento y focos eléctricos y estatua de

mármol. Más allá una calle nueva donde antes fue bebedero de bestias. Y, al final, el muelle (Díaz; 2009:56).

A ese respecto, Pérez (1988:121) recoge algunos testimonios de la época de transición que se inicia justamente a partir de la explotación petrolera “la industria petrolera fue poco a poco cambiando las costumbres, la forma de vida, creando las necesidades de artículos importados. Los campamentos petroleros parecían lugares del país de origen de las empresas concesionarias, con grama, flores, piscinas, y por supuesto, esa nueva forma de vida, con nuevos sueldos casas y comodidades se convirtió en la ambición de los criollos. “-Todo va a cambiar- le había dicho Joseíto a Marta. Y estas palabras proféticas se habían prendido en su cerebro. Todo estaba cambiando, en efecto, vertiginosamente” (Díaz; 2009:38).

Pero el “oro negro” que expulsa la tierra no siempre trae consigo progreso. Luego de los años florecientes del llamado “chorro”, el impulso con el cual aumentaba la contratación de obreros cesó; la progresiva sustitución de la mano de obra por nueva tecnología para la extracción y almacenamiento del petróleo, provocó el despido de cientos de empleados que vieron cómo eran truncados su sueño cumplido de ser “trabajador petrolero”. Con el descenso en las actividades de esas ciudades languidece el predominio de la cultura del petróleo, la prensa del país informa sobre la muerte de aquellas.

(...) Por aquí el petróleo nos pasó por encima (...) Para nosotros, si no hubieran venido estas máquinas, hubiera sido mejor (...) Queremos que nos digan la verdad, con la finalidad de ir pensando desde ahora para dónde mudarnos (...). Son opiniones de pobladores de Lagunillas recogidas por Absalón José Bracho y Arturo Bottaro, publicadas en El Nacional, el 17 de junio de 1966.

(...) No queremos que vaya a suceder aquí lo mismo que ha pasado en otras partes, donde la compañía despoja a las casas de las puertas y demás instalaciones (...) En los patios de las de “La Estrella” que fueron durante más de cuarenta años escenarios de alegres fiestas o veladas familiares, crece la maleza en forma desordenada (...) (“Cerraré también Mene Grande”. Edición del 6 de junio de 1966).

(...) Y ahora está allí el campamento abandonado (...) El campo está solo, ya no hay obreros, pero trabajan las máquinas. La automatización rebaja los costos y en comercio no vale la geografía del estómago (...), lo que valen son

los dólares (...) Tuvo y sigue teniendo vigencia la frase de Don Juan Love-ra: “por donde pasa la petrolera pasa la candela” (Ildemaro Alguindigue en “Santa Rita, el más floreciente campo petrolero de Falcón, es hoy un potrero olvidado”. Edición de El Nacional del 6 de junio de 1966).

(...) Si llega a desaparecer, como han desaparecido tantos campos, el hasta ayer floreciente centro de San Tomé (...) ¿Cuál será la situación de los lugares circunvecinos y muy especialmente de El Tigre y El Tigrito, cercanas y propicias víctimas de la tragedia petrolera? (“San Tomé, otro de los campos expuestos a morir”. Tomado de un reportaje de Calazán Guzmán, publicado en el diario citado, el día 20 de junio de 1966).

(...) ¿Cuál será el futuro de los campamentos petroleros que aún hay en Venezuela? (Es la pregunta, final de un largo reportaje de José Luis Mendoza, titulado “Una escuela, una capilla, un dispensario, mueren cada vez que se cierra un campamento petrolero”. Publicado el 5 de mayo de 1966).

(...) Aquí las esperanzas de recuperación están perdidas, según parece (...) Mucha gente conversó con nosotros. Por lo tanto, no nos resultó difícil hacer el diagnóstico general de la situación. Hacer el balance de la crisis. Meditar sobre la situación de angustia (...) que parece prender sobre las pocas cabezas que aquí quedan, a la espera del colapso final (...) (“El Tejero petrolero espera el colapso final”. Publicado en su edición del 18 de julio de 1966).

Reproducimos frases de extensos y elocuentes reportajes y artículos publicados en El Nacional principalmente, cuya objetividad es conocida dentro y fuera del país. No son, por cierto de las más reveladoras del fenómeno que hace de centros poblados de crecimiento impresionante y bienestar deslumbrante, pueblos abandonados, “como si hubiera pasado la candela” (Quintero; 1978:74-75).

Pero las ciudades que nacieron y crecieron alrededor de las compañías petroleras continuaron.

2.6. “Ahora que el petróleo es nuestro” (Alí Primera) ¹

Para 1928, Venezuela está produciendo más de 290.000 b/d, exportando unos 275.000 bpced, con lo que el país se ubica como el segundo productor mundial de petróleo y el primer exportador. Sus niveles de producción fueron fuertemente incrementados con el paso del tiempo, hasta 1970, cuando

¹ Letra de la canción homónima escrita por Alí Primera, químico, cantante, músico, compositor, poeta, activista político y militante comunista venezolano.

alcanza su techo máximo de 3.780.000 bpced. Venezuela fue desde 1928 hasta 1970, el primer país exportador de petróleo en el mundo.

A partir de 1958, después del derrocamiento del régimen de Marcos Pérez Jiménez, al restablecerse el rumbo democrático, los gobiernos que surgieron: Rómulo Betancourt (1958), Raúl Leoni (1963), Rafael Caldera (1968), Carlos Andrés Pérez (1973), en cumplimiento a postulados nacionalistas de propiedad, soberanía y desarrollo, procuraron buscar una mayor participación fiscal en el negocio petrolero.

Se deseaba encontrar mejores beneficios para el país y ejercer un control más efectivo sobre esta industria vital para la economía nacional. Ésta fue una de las causas que llevó a buscar la nacionalización del petróleo. En el momento en que asciende al poder Carlos Andrés Pérez (1973) existía todo un conjunto de condiciones favorables para tomar las medidas de nacionalización de la industria petrolera. Pero no es sino hasta el año 1975, cuando el ejecutivo presentó al Congreso Nacional el proyecto de ley de nacionalización para el retorno integral del negocio petrolero a las manos del sector público.

Después de un largo debate, los congresistas aprobaron el proyecto y el 29 de agosto de 1975 se convirtió en ley orgánica, cuando el presidente Carlos Andrés Pérez puso el “ejecútese” a esta ley conocida como ley de nacionalización del petróleo. Esta ley reserva al estado venezolano la exploración, explotación, manufactura, refinación, transporte y comercio del petróleo, asfalto y todo tipo de hidrocarburos. De esta manera el 31 de diciembre de 1975 quedaron extinguidas las concesiones petroleras, anulado el derecho de realizar actividades de la industria petrolera a quienes se les había otorgado, las compañías trasnacionales.

El 1 de enero de 1976 en el pozo Zumaque N° 1 en el campo Mene Grande, estado Zulia, donde comenzó la explotación petrolera, el presidente Pérez proclamó ante el país la nacionalización de los hidrocarburos y entró en vigencia la ley. A partir de esta fecha, las propiedades, plantas y equipos entre otros aspectos de las compañías concesionarias extranjeras pasaron a ser pertenencias del estado.

Fue la república de Venezuela la que desde ese momento y mediante un grupo de empresas de su propiedad, planifica, resuelve, financia, ejecuta y

controla todas y cada una de las actividades de la industria petrolera. Es importante señalar que desde su inicio se organizó bajo una estructura casi idéntica a la preexistente.

Amén de la empresa pública nacional CVP fundada en 1960, cada concesionaria privada fue convertida en una filial, con sus respectivos contratos de asistencia técnica y comercialización. Así la Creole pasó a llamarse Lagoven; la Shell, Maraven; la Mobil, Llanoven y otras diez filiales, todas ellas con nombres terminados en “ven”. Esta estructura fue defendida argumentando que la nacionalización debería producir la menor alteración en la actividad operativa diaria.

La alta gerencia de esas compañías transnacionales, personal venezolano capacitado, pasó a constituir los equipos gerenciales de estas nuevas filiales al igual que los equipos técnicos y profesionales se mantuvieron prácticamente inalterados, todo ello bajo el pretexto de que el estado venezolano desconocía los procesos de comercialización internacional del petróleo y no contaba con la tecnología apropiada para garantizar que la industria siguiera operando con la misma eficiencia.

Así, la actividad petrolera en el país quedó bajo la responsabilidad de Petróleos de Venezuela S.A. (PDVSA), como casa matriz, y sus 14 filiales, pero en realidad quedó en manos de los mismos que habían dominado el negocio petrolero antes de esta “nacionalización”.

En 1977, se produjo la primera reorganización, reduciendo las filiales operativas de 14 a 7 al absorber las más grandes a las pequeñas. Más tarde ese mismo año se redujeron las filiales a cinco (5). En 1978, a cuatro (4) y en 1986, a tres (3): Lagoven, Maraven y Corpoven. En julio de 1997 se aprobó una nueva reestructuración que eliminó esas filiales y creó tres grandes empresas funcionales de negocios que integraran la corporación: PDVSA Petróleo y Gas; PDVSA Exploración y Producción; PDVSA Manufactura y Mercadeo y PDVSA Servicios, responsables de ejecutar la actividad operativa. Éstas entran en acción desde el 1 de enero de 1998.

Sin embargo, resulta paradójico que a pesar del volumen de ganancias que deja la renta de petróleo, producto del incremento del costo del barril, el proceso de endeudamiento se acelera. Ya se escucha hablar de crisis en los círculos académicos. Esa bonanza que mantuvo ocupada al resto de la

población comienza a disiparse en 1983, cuando se produce una grave crisis financiera y bancaria. Las principales entidades son intervenidas y después de muchos años de equilibrio y control en el sistema de cambio, el bolívar comienza a perder fuerza frente al dólar. El incremento de la deuda pública externa e interna mantiene en jaque a los gobiernos en este periodo. La inversión social descende y se crea un gran descontento en la clase media, la más vapuleada por esta crisis política y económica.

Desde que superó el problema con la guerrilla, imperaba una gran tranquilidad en la nación. El sistema político descansaba en los pilares de los partidos políticos; pero a raíz de la grave situación económica de los años ochenta, su credibilidad y popularidad disminuyó a niveles alarmantes. Dos acontecimientos que marcaron este período, fueron, sin duda, los hechos ocurridos en Caracas en febrero de 1989 y las asonadas militares de febrero y noviembre de 1992. Esto originó que el liderazgo político sufriera importantes transformaciones y que se diera paso a nuevos actores sociales que se habían mantenido detrás de escena.

2.6.1. La ciudad petróleo

Con el retiro de las compañías trasnacionales y sus empleados extranjeros, en muchos de los campamentos, principalmente los de los obreros y empleados, las casas fueron cedidas a sus ocupantes, trabajadores y ex trabajadores de la compañía. A partir de ese momento las filiales venezolanas y extranjeras se desentienden de su mantenimiento y esos espacios se incorporan al urbanismo de la población en cuanto ahora es posible transitarlos sin restricciones y sin alcabalas que solicitaran autorización para acceder a ellos.

Solo algunos, donde funcionan las oficinas principales, tales como Tía Juana y Cabimas, los campamentos de la nómina mayor son conservados y mantenidos por la nueva industria nacional para alojar a los gerentes y personal seleccionado que constantemente son asignados a diferentes regiones de explotación, garantizándole una vivienda cada vez que eran trasladados según las necesidades de la empresa.

Según Rodolfo Quintero (1978), la “ciudad petróleo” surgió y se desarrolló en las proximidades y en dependencia del campo petrolero. A este debe su existencia y auge. Pero son unidades de población diferenciadas de

estructuras distintas. Aparecen como núcleos que se vitalizan y crecen estimulados por la actividad industrial petrolera. Habitados principalmente por comerciantes, artesanos, semiempleados y buen número de expleados de las compañías. La dimensión y la importancia de las operaciones que realizan las compañías definen la categoría de una “ciudad petróleo”.

En ellas la vivienda de barro y palmas fue sustituida por la casa y el apartamento de buena construcción. El comercio interno mejoró en la medida que la clientela de hombres solos fue convirtiéndose en clientela familiar y, en consecuencia, aumentó la demanda.

En la “ciudad petróleo” lo extranjero representaba el progreso. La ciudad evolucionó siguiendo direcciones que obedecen a sus orígenes. En las surgidas por cambios habidos en aldeas tradicionales, provocados por choques económicos, sicológicos o demográficos con grupos extraños portadores de técnicas superiores, brotaron nuevos barrios; los pobladores trataron de vivir a la manera extranjera y se concentraron en urbanizaciones. La población de cada sector tiene rasgos propios.

La “ciudad petróleo” que aparece alrededor del campo petrolero por iniciativa de los extranjeros, sufre un desdoblamiento urbano inicial que se proyecta en su evolución.

Son centros satélites de los campos petroleros: algunas dependen totalmente de ellos, otras viven influidas por ellos. Lagunillas, por ejemplo, es una ciudad de existencia y actividades determinadas por los campos petroleros que la rodean. Algunas “ciudades petróleo” se extendieron hasta los límites mismos del campo petrolero, pero este les cerró el paso, desvaneció sus aspiraciones de crecimiento sin limitaciones. El campo petrolero es un organismo definido, estructurado de función económico-social dominante. No es totalmente urbano ni tampoco rural. Ya lo dijo Rodolfo Quintero:

Un estudioso de la antropología cultural encuentra y puede definir en la Venezuela de nuestros días elementos de culturas diferenciadas: a) propios de civilizaciones americanas primitivas; b) comunes a las civilizaciones del área geográfica latinoamericana; c) propiamente nacionales; d) propios de la cultura del petróleo. Todos expresados en: 1) elementos materiales (instrumentos de trabajo, viviendas, indumentaria); 2) técnicas para escribir, danzar, tocar música, tomar alimentos, divertirse; 3) elementos simbólicos (lengua, música, pintura); 4) creencias, conocimientos, teoría y métodos para explicar

las cosas; 5) estructuras, instituciones, costumbres; 6) valores sociales, moralidad, lealtad, patriotismo, solidaridad.

La cultura del petróleo ha dividido en épocas la historia nacional moderna: A) la época prepetrolera; B) la época de la cultura del petróleo. Entre los rasgos de la primera puede señalarse un pausado progreso tecnológico; ausencia de progreso social; falta de cambios económicos, sociales y culturales de importancia. A la segunda época corresponde un progreso técnico acelerado; pausado progreso social; desintegración de las culturas criollas; frecuentes tensiones y conflictos. La cultura del petróleo, creadora y destructora de los campamentos y las “ciudades petróleo”, surge y domina en países subdesarrollados como el nuestro (Quintero; 1978:77-78).

2.6.2. El petróleo hoy

El acelerado incremento de los precios del petróleo que se produjo partir del 2000 y que los llevó a superar, a mediados de 2008, el máximo precio real histórico de 1980, se fundamentó inicialmente en el estrecho balance entre oferta y demanda y las expectativas negativas de la evolución de ese equilibrio, que fueron, a su vez, las consecuencias de dos décadas de bajísimos precios reales, desinversión neta y estancamiento de la incorporación de nuevas reservas probadas de petróleo a nivel global.

El poder que le dio la ley habilitante al presidente Hugo Chávez (1999-2013) cambió las políticas fiscales y el proceso de recolección de los ingresos del petróleo. Estos grandes cambios se hicieron para ejercer un mayor control sobre la industria petrolera y aumentar las contribuciones de los ingresos de PDVSA para el gobierno, ya que el diez por ciento del presupuesto anual de inversiones de PDVSA iba a ser invertido en programas sociales. Sin embargo, adherirse estrictamente a estas políticas no fue bien recibido por la mayoría de los empleados gerenciales, ya que para las últimas décadas se habían centrado en producir tanto petróleo como sea posible.

Por ello, en diciembre de 2002, los empleados de PDVSA se declararon en huelga oficialmente creando un alto casi total en la producción de petróleo en Venezuela. El objetivo de la huelga general de 2002-2003 fue presionar la renuncia de Chávez y llamar a elecciones anticipadas. La huelga duró aproximadamente dos meses, y Chávez terminó despidiendo a 15.000 empleados petroleros, reemplazándolos con trabajadores leales a su gobierno. Esto generó la pérdida de especialistas con conocimiento técnico nacional

en materia de hidrocarburos y una notoria fuga de talentos hacia regiones petroleras tan lejanas como Canadá y el Medio Oriente. Hoy hay cientos de venezolanos altamente preparados trabajando en Colombia, Ecuador, Argentina y México, entre otros países.

Durante los trece años de mandato de Chávez sobrevino la mayor bonanza petrolera de nuestra historia. La economía recibió alrededor de unos 606 mil millones de petrodólares, sin contar todo lo recibido por las emisiones de deuda; y a pesar de ello, durante ese período, solo creció en promedio anual a la tasa de 2,35 %, mientras la economía mundial crecía 2,70 %, Latinoamérica 2,97 %, y el promedio simple de los restantes miembros de la OPEP 4,25 %.

Según Diego González Cruz, en su ensayo: *Para crear una verdadera industria petrolera venezolana*, la industria petrolera venezolana ha enfrentado cambios importantes en los últimos años. En primer lugar, está la deficiente actividad exploratoria, indispensable para frenar la disminución acelerada que experimentan las reservas de petróleo mediano, liviano y condensado, las más comerciales.

En materia legal, el caso de la faja del Orinoco se ajustó repentinamente el monto de las regalías acordadas, y la reforma de la Ley Orgánica de los Hidrocarburos (LOH) eliminó las figuras de los convenios operativos, las AERGC y las asociaciones de la faja del Orinoco, para enfatizar la participación de PDVSA en por lo menos 51% en todas las nuevas empresas mixtas. Ello trajo como consecuencia situaciones de demandas judiciales a nivel internacional contra la estatal.

La capacidad de producción de petróleo y gas se ha visto disminuida, ya que el personal más especializado de las compañías de servicio no pasó a trabajar en las empresas mixtas, por razones salariales, entre otras.

La incorporación de nuevos vehículos al parque automotor, sin que exista una política de desincorporación de las unidades de más de 20 años; aunado al incremento del contrabando de extracción, hacen que disminuyan las exportaciones de los derivados del petróleo.

Las exportaciones a América del Norte se han reducido de 1.907.000 bpced en 1998 a 1.250.700 bpced en 2005, es decir una disminución de 34%.

Los precios internacionales del crudo comenzaron a caer de una forma pronunciada a fines de septiembre pasado y el desplome se agudizó después

de una reunión que celebró el pasado 27 de noviembre la organización de países exportadores de petróleo (OPEP). En esa reunión la OPEP decidió mantener su producción en los actuales niveles, unos 30 millones de barriles diarios, a pesar de que algunos miembros, como Venezuela, estaban pidiendo una reducción para equilibrar los precios internacionales del crudo. Pero, además, los operadores del mercado se estaban haciendo eco hoy de unas declaraciones de un importante inversor saudí, el príncipe Alwalid bin Talal, en las que, entre otras cosas, sostiene que ya no se volverá a ver el barril con un precio de 100 dólares.

Programas sociales asistencialistas, producción a bajos costos comprometida con otros países, aumento del gasto público, entre otros, se instauraron y consiguieron mantenerse con los recursos de la renta petrolera. Si bien han beneficiado algunos sectores del pueblo venezolano, la economía venezolana se ha visto fuertemente afectada al continuar con un modelo económico redistributivo (o de reparto de la renta petrolera), más no de crecimiento transformador basado en la inversión y el empleo productivo.

Carlos Mendoza Potella (2010) plantea que el fin de era ha sido predicho muchas veces, fallidamente, desde hace más de 40 años. Sin embargo, no podemos confiar en que siempre será así, aunque ello no sea visible a corto plazo. Los largos plazos comienzan hoy y no podemos esperar estar colocados al borde del precipicio para actuar, vale decir, para comenzar el camino de la eternamente pospuesta “siembra petrolera”, aquella que nos permita independizarnos de su renta y de sus condicionamientos externos y así sus ciudadanos podamos disfrutar de una excelente calidad de vida, en términos de libertad económica, ingresos, educación, salud, justicia y seguridad.

Fotografía 14: Vista aérea de Pueblo Viejo.



S.f. Colección Arnoldo Struve.

Capítulo V

Etnohistoria de Pueblo Viejo

1. Acerca de Pueblo Viejo de Agua

1.1. Dónde estaba

Pueblo Viejo de Agua estaba ubicado en el actual municipio Valmore Rodríguez, en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, estado Zulia. Este municipio se ubica entre los ríos Machango y Pueblo Viejo, son sus linderos por el norte el municipio Lagunillas; por el este el estado Lara; por el sur el municipio Baralt y por el oeste con el lago de Maracaibo. Tiene una superficie de 1.127 km², lo que constituye el 2,24% de la superficie del estado Zulia. Está dividido en tres parroquias; La Victoria, capital Bachaquero (también capital del municipio); Raúl Cuenca, capital El Corozo y Rafael Urdaneta.

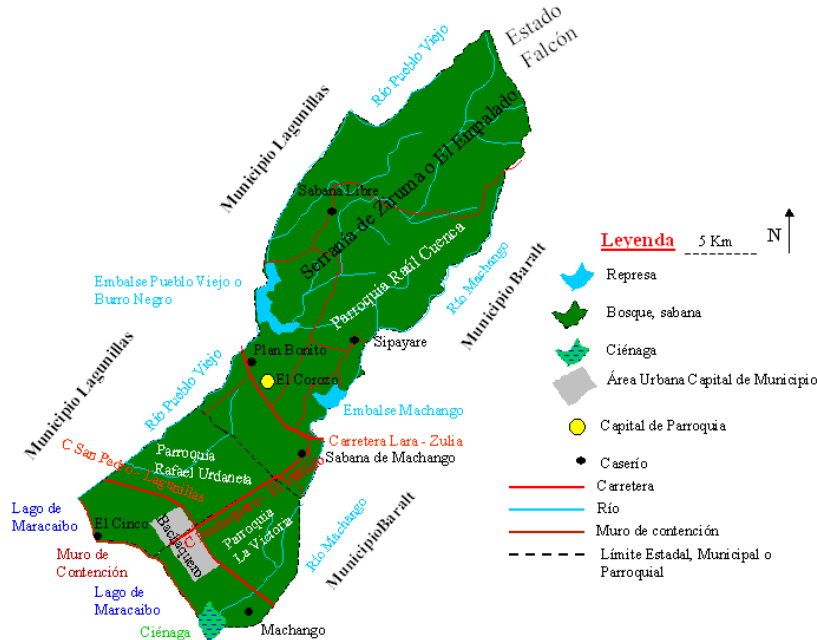
El pueblo se llamaba Pueblo Viejo desde su fundación, el nombre no es por lo abandonado, sino por un pequeño río llamado Pueblo Viejo que pasa cerca del lugar. El río Pueblo Viejo tiene su origen en la sierra de Ciruma; con una distancia de diez leguas y desemboca en el lago de Maracaibo en la punta que lleva su mismo nombre. Corre por el territorio del municipio Lagunillas.

1.2. Cuando nosotros éramos nosotros mismos

Pueblo Viejo era un pueblo de agua con más de 300 años de edad, según los informantes. Tenía una plaza Bolívar, una capilla a San Benito y como cien casas aproximadamente hasta 1966.

—Allá no se compraba terreno, si querías una casa, te buscabas los troncos pa' los estantillos y los tablones de madera, y se llevaban rodando por el agua; unos sostenían y otro lo pisaban hasta que no entraba más... nosotros jugábamos en las planchadas” (Rodulfo Estrada).

13



Fuente: González (2015) - Trabajo propio, Dominio público.

Además, había una escuela, un salón donde estaban todos juntos y que solo llegaba hasta tercer grado:

—Había una escolita y se pagaba un real todos los sábados, Yo iba y yo misma tenía que ganarme el real con lo que me ponían a hacer, porque yo quería ir a la escuela. Me acuerdo de la primera maestra... era de Maracaibo". "A uno le enseñaban las letras que estaban en el librito ese, que se llamaba mantilla... después salió ese que dice "papá y mamá", y uno escribía en una pizarra, porque cuaderno... ¡de a dónde cuaderno! Iban muchos niños, unos aprendían, otros no. Lo ponían a deletrear (María del Rosario Estrada).

La gente obtenía su sustento de la pesca, en un inicio y luego también del trabajo realizado para las contratistas de la industria petrolera en el sector; entre ellas La planta eléctrica de Pueblo Viejo, tal es el caso de Remigio González, que laboró allí durante 27 años. Y lo que no obtenían del lago: carne, maíz, plátanos y demás enseres, se compraban en la bodega de Adolfo Struve, donde trabajaba Félix Struve ayudando a su tío. La ropa se la fiaban a un “turco” que iba hasta allá, había que pagarle semanal. La lavaban con

la espuma amarga de la parapara² y esa ropa quedaba blanquita ya que la mayoría de la ropa era blanca.

Fotografía 15: Iglesia de San Benito en Pueblo Viejo de Agua.



S.f. Colección de Arnoldo Struve

Además de las labores del hogar, las mujeres tejían petates, porque no tenían cama; dormían sobre los petates:

—Yo vivía tejiendo petate y ese petate lo vendía a real y medio. Todo el día haciendo ese petate, y con ese real y medio compraba uno de todo: pescado, plátanos... (Maria del Rosario Estrada).

En Pueblo Viejo de Agua vivía gente de todas partes: indios naturales (Paraujanos, Wayuu), tal como lo informó Estrada, descendientes de africanos nacidos allí, naturales de Falcón, gente de Lagunillas de Agua, que después del incendio se instaló allí, personas de tierra como Santa Rita, Maracaibo y hasta descendientes de extranjeros que visitaron Pueblo Viejo, se enamoraron y se quedaron.

2 Parapara: *Sapindus saponaria* (Sapindáceas), esta planta tiene un fruto redondo, pequeño, cuya semilla, a la cual también se le dice parapara, está envuelta con una gran cantidad de sustancias gelatinosas compuestas por mucilagos y saponinas, razón por la cual antiguamente se utilizaba para lavar la ropa, por sus propiedades jabonosas. La semilla de la parapara es muy dura y los niños la utilizan para jugar metras.

—Mi abuelo era descendiente de alemanes que vivían en Maracaibo, llamados Struve; el vino para acá y se enamoró de mi abuela. Yo tengo familia catira de ojos claros. Los Struve de Maracaibo nos aceptan... usted sabe que el negro pinta mucho, y mamá era negra (Arnoldo Struve).

Fotografía 16: Vista de Pueblo Viejo de Agua, obsérvese la planta eléctrica.



S.f. Colección Arnoldo Struve

Es por eso que se celebraban fiestas a tanta gente santa:

—Celebramos a Santa Lucía, porque en el pueblo había gente de la Santa Lucía de Maracaibo (Rodulfo Estrada).

—Celebrábamos la fiesta de San Benito todos los 27, porque la Virgen del Rosario la celebraban en Las Morochas. Desde que hubo el incendio (de Lagunillas) dejaron allí la Virgen y nos quedó entonces San Benito. También celebramos la fiesta del Carmen. Se recogía entre todos los muchachitos para comprar los papeles para adornar (María del Rosario Estrada).

En un principio no había cura ni doctor, pero sí una comadrona

—Ahí no se veía cura ni quién curara. Ahí se veía cura cada cinco años. Después empezó a venir el cura Olivares, inclusive le hizo una fiesta a la virgen del Paraute en el mismo río donde apareció. Después, a los tiempos, hicieron una plaza y una Capilla y llegaba el cura de Bachaquero. Pero cuando la compañía compró la desbarató (María del Rosario Estrada).

—Después hicieron un dispensario y el primer doctor que llegó se llamaba Renato Penzo, que iba una vez a la semana, cada miércoles. Si el enfermo estaba muy grave había que llevarlo hasta Cabimas (Euclides Fuenmayor).

Y la Semana Santa era muy bonita porque organizaban competencias de juegos tradicionales, papagayos y metras con coquillos de parapara. Jueves y viernes santos eran los únicos días del año que no se bañaban en el lago”-nos podíamos convertir en pescados...”. Solo esos días, porque su relación con el lago fue desde siempre:

—Porque eso era llanito y se veía una monedita de a medio, una aguja que cayera, el agua era clarita... (María de Rosario Estrada).

El lago les daba la comida:

—El pescado lo agarrábamos ahí mismo. Lo más que tenías que hacer era coger uno un pedazo de chinchorro y ponerlo ahí y sacábamos el pescado y nos lo comíamos. Luego en la tarde, pilábamos el maíz para hacer las arepas del otro día. También comíamos curma¹, pero eso no era sembrado, eso se producía solo. Era igual que la papa y hasta mejor que la papa. Nosotros no lo sembrábamos, crecía en las ciénagas. Nosotros somos criados con pura curma y pescadito de ahí... Allí no se pasaba hambre (María Rosario Estrada).

—Se sacaba un pescado llamado pámpano, que se pescaba con plátano cocido. Si uno tenía hambre buscaba dos botellas vacías y las cambiabas por un anzuelo y un cordel, lo tirabas al agua y sacabas el pescado. A veces, agarrábamos los chinchorros que dejaban por ahí los pescadores porque estaban rotos (Rodulfo Estrada).

Era el sitio para jugar:

—Jugábamos béisbol y voleibol en el agua, en los bajitos. La planchada³ servía de red (Arnoldo Struve).

—Cuando era niña me la pasaba en la calle, me bañaba en el lago, a veces tiraba algo a propósito para que me dejaran buscarlo en el agua, hacia maldades con las otras amiguitas, jugando, dando que hacer (María del Rosario Estrada).

Y para salvarse de una paliza:

—Cuando mamá se ponía brava, nos tirábamos al lago y nos subíamos en

3 Puentes de madera que conectan los palafitos con tierra firme y entre sí.

un estantillo⁴ grande a esperar que llegara papá. Si se tardaba mucho y nos daba hambre, nos tirábamos al agua, otra vez y subíamos por el hueco donde sacábamos el agua para bañarnos, para buscar una arepa o lo que sea, y volvíamos nadando con un solo brazo al estantillo, sin que se mojara la arepa, a esperar que se le pasara la rabia a mamá (Rodulfo Estrada).

El lago era vida:

—El agua que uno agarraba era del lago. Esa era la que uno tomaba, y teníamos problemas de enfermedades, porque esa agua era saladita. Nosotros no nos enfermábamos, no conocíamos pastillas ni nada de eso... Cuando uno tenía fiebre no le daban nada. Me ponían en un toldo y los pies los metía con un palito en una olla, para que le diera fuego y uno sudara y ahí se le quitaba la fiebre. Ahí pasaba uno su tifus y lo que le diera. ¡Ay! Y le daban a uno unos purgantes, yo no me atrevía a decir que estaba enferma para que no me purgaran. Eran de aceite y lo ponían a uno loco. -No había quién curara (María del Rosario Estrada).

No solo celebraban durante las fiestas patronales:

—En el tiempo libre la gente tomaba aguardiente, era cuando venían de la pesca. Vendían su pescado y ya quedaban libres y ya no hacían nada, y se ponían a tomar.

—La gente jugaba dominó, baraja y billar en “El Caney”, los viernes, cuando cobraban los de la compañía (Rodulfo Estrada).

Los habitantes de Pueblo Viejo recibieron y acogieron con buenos ojos y buena voluntad a todo el que quiso quedarse allí... hasta que llegaron las compañías petroleras:

—La verdad es que no sé para que se vinieron. Cuando nosotros éramos nosotros mismos, antes que llegaran los extranjeros, primero vinieron los ingleses, y más tarde los americanos, nos las arreglábamos bien, pero después... todo eso lo acabó la compañía. Ojalá no se hubiera terminado. (María de Rosario Estrada).

—Cuando las petroleras llegaron, esto se empezó a poner distinto, porque ya había petróleo y el lago se fue ahondando... después se ensució de petróleo, con la revuelta de los pozos, ya no se pudo más. (Félix Struve).

4 Tronco de madera que soporta el palafito sobre el agua

Fotografía 17: Habitantes de Pueblo Viejo de Agua.



S.f Colección Arnoldo Struve

Fotografía 18: Detalle sobre el deterioro ambiental.



S.f Colección Arnoldo Struve

La vida sencilla y sin mayores complicaciones, los vientos fuertes y las subidas de las mareas, en comunión con el lago y las orillas que lo rodean, se fue transformando. Esa ropa, tan blanca, tendida al sol se manchaba cada vez que alguno de los pozos cercanos salpicaba petróleo; y con cada derrame, había que esperar para cocinar o prender una lámpara, no fuese a pasar lo mismo que pasó en el incendio de Lagunillas de Agua. Sin embargo, los habitantes de Pueblo Viejo siguieron tratando de seguir siendo como habían sido, aunque la llegada de las compañías petroleras cambió su vida para siempre.

—De Pueblo Viejo no queda nada, el puro estaquero, porque esas casas las vendieron, la compró la compañía y la que iba comprando la iba desbaratando. Queda solo el nombre... (Rodulfo Estrada).

2. Yo no quiero ser pescador

En 1938 se termina la perforación del primer pozo. A partir de ese momento, se pusieron las bases para terminar de desarrollar el campo petrolero llamado “Bachaquero” Pueblo Viejo de Agua. (Moreno J. S/A: 204). Arnoldo Struve, hijo de Enrique Struve, el mayor de siete hermanos varones, contaba con dos años de edad. Como todos los niños del lugar comenzó a asistir a la escuela de Pueblo Viejo, que solo llegaba hasta el tercer grado; pero Arnoldo quería más y pidió permiso a sus padres para continuar sus estudios en Bachaquero:

—Todos los días me iba en cola, con el señor que vendía las panelas de hielo para conservar el pescado. Ponía mi portafolio encima de la panela y cuando llegaba a Bachaquero, me disculpa la expresión, no sentía las nalgas y el portafolio estaba mojado, así hice hasta llegar a sexto. El señor era muy bueno, cuando llovía me decía que me pasara para adelante, para que no me mojara. Sus hijos iban también, pero adelante. Ellos no terminaron de estudiar, después me los encontré y me dijeron. Arnoldo tu si hiciste algo en la vida, nosotros que teníamos comodidad y facilidad no terminamos de estudiar; es que yo siempre le decía a mamá no quiero ser pescador (Arnoldo Struve).

Antes de los veinte años de edad se hizo maestro de Pueblo Viejo, el ministerio de educación, le otorgó una beca para estudiar en Maracaibo, en la escuela normal “Alejandro Fuenmayor”. Se tituló, como “maestro graduado”, volvió a su pueblo y continuó su labor como maestro. La escuela todavía seguía hasta tercer grado.

Fotografía 19: Arnoldo Struve en su juventud. S/A.



Fuente: Colección de Struve (S/F).

Fotografía 20: Vista del lago de Maracaibo en la zona de Pueblo Viejo de Agua.



S.f. Colección de Arnoldo Struve

Cada vez que la gente del pueblo sufría algún daño, a causa de la explotación petrolera de la zona, el maestro Struve, presentaba el reclamo a la compañía para que indemnizaran a los habitantes afectados. Desde pagar por la ropa tendida que se manchaba por las salpicaduras de petróleo hasta llevarles desayuno, almuerzo y cena por el lapso de un mes a todos los habitantes de Pueblo Viejo. El derrame había sido de tal magnitud que no se podía encender ni un fósforo para cocinar.

La gráfica es elocuente. La capa de petróleo calculada por los habitantes de Pueblo Viejo de Agua en una pulgada, se refleja notablemente sobre las aguas del Lago de Maracaibo en donde están enclavadas las viviendas. La situación se produjo a consecuencia del reventón de un pozo petrolero en el Lago. Entre las personas que residen en la humilde población lacustre, se ha producido el comprensible temor de que llegue a ocurrir una tragedia similar a la de Lagunillas de Agua en 1939. Sin embargo, la empresa propietaria del pozo accidentado, la Creole, está tomando todas las providencias necesarias para que nada suceda (Panorama. 23-4-1965, p. 6).

Así se desarrolló una lucha que duró alrededor de diez años por mejorar las condiciones de vida de la gente de su pueblo, exigiendo a la compañía soluciones a los problemas producto de la explotación petrolera en esa zona. Estuvo peleando solo contra la compañía y como esta no siempre atendía sus solicitudes, llegó hasta el gobierno regional y nacional. Se presentó ante la comisión de bienes e hidrocarburos y estos aprobaron hacer una investigación sobre el asunto, asignando a un ingeniero y un abogado para que estudiaran el caso. En los inicios de la lucha, el propio Arnoldo Struve costeaba los gastos de sus viajes a Maracaibo y a Caracas, luego la gobernación del estado Zulia, comenzó a apoyarlo:

Desde hace aproximadamente tres años se inició en Pueblo Viejo de Agua una campaña tendiente a lograr que las compañías petroleras y el gobierno nacional llegaran a un entendimiento justo para la reubicación de las familias. La lucha fue cerrada, fundándose una Junta que trabajó con entusiasmo y logró la atención de las empresas y los organismos oficiales (Panorama 18-11-1966).

El entonces presidente de la república, Rómulo Betancourt, se enteró de la situación y al parecer, según palabras de Struve, asomó la idea de decretar a Pueblo Viejo como patrimonio cultural venezolano. Struve se negó enfáticamente, estaba determinado a lograr la reubicación. La comisión de minas e

hidrocarburo terminó emitiendo un decreto que obligó a las compañías involucradas a costear el traslado e indemnizar a las familias de Pueblo Viejo.

Fotografía 21: Reuniones previas a la reubicación



S.f. Colección de Arnoldo Struve

Fotografía 22: Reuniones previas a la reubicación



S.f. Colección de Arnoldo Struve

—La venta de las casas de Pueblo Viejo comenzó cuando un señor llamado Arnoldo Struve, que estaba de acuerdo con las compañías, que lo pusieron como perito para que anduviera comprando casa por casa para las compañías. Tiene que ser que a él le quedaba de eso, porque estaba muy interesado e hizo salir a todo el mundo. Ellos hacían reuniones por su cuenta y unos quedaron de acuerdo y otros no. Entonces los que quedaron de acuerdo, que se fueron a la banda de él, se quedaron en Mene Grande... (Rodulfo Estrada).

La compañía ofreció tres opciones a la junta que se conformó para establecer los acuerdos, liderizada por Struve, La Concepción, Mene Grande y Mara. La gente no quería irse tan lejos, y no se ponían de acuerdo, hasta que el maestro les dio un ultimátum: si no se ponían de acuerdo, abandonaría la junta.

El gringo me aconsejó que nos fuéramos a Mene Grande, porque él sabía que algún día se iban a ir de Venezuela, usted sabe, por lo de la nacionalización, y que allá íbamos a estar mejor, más tranquilos. Además, me dijo, que la mejor agua era la de Mene Grande, de manantial; sabían que era el agua más pura porque la habían estudiado (Arnoldo Struve).

Estas disputas causaron una división entre los pobladores de Pueblo Viejo:

El pueblo se vio complacido con aquella acción emprendida por un grupo de habitantes del sector, integrantes de la junta; pero cuando se llegó al punto clave de la firma de un convenio surgieron divergencias y el pueblo que se había mantenido unido en la defensa de sus intereses se dividió. Un porcentaje muy alto aceptó el arreglo a los que llegaron los de la Junta con la empresa petrolera, ...pero otro grupo, considerado la minoría, se abstuvo de darle su aprobación y se quedaron en el pueblo mientras que la otra parte de la población pasó a ocupar las nuevas viviendas en Mene Grande... incluso han tenido que las autoridades policiales, ya que las familias que habitan a Pueblo Viejo de Agua se niegan a salir de allí, mientras que intereses privados han estado forzando la barrera para lograr que esas familias evacuen el lugar y se reubiquen en Mene Grande, a donde no quieren ir los que actualmente ocupan la ranchería (Panorama, 18-11-1966).

La Caribbeann Petroleum Company (Shell), Mene Grande Oil Company y la Creole Petroleum Corporation financiaron los costos. El 16 de febrero de 1966 comenzó el proceso de reubicación, que duró tres días. Setenta y cinco familias de Pueblo Viejo, población palafítica de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo ubicada entre las actuales poblaciones de Bachaquero y Lagunillas, fueron trasladadas por la compañía trasnacional Caribbean Petroleum Corpo-

ration hasta la población de Mene Grande, municipio Baralt. La Caribbeann Petroleum Company (Shell), Mene Grande Oil Company y la Creole Petroleum Corporation financiaron los costos de la reubicación.

—Estaban dispuestos a cumplir con todas las peticiones, la única condición que pusieron era que el trato fuera cambio de casa por casa (Arnoldo Struve).

—Entonces nos ofrecieron una plata ahí de las casas, bueno, por las casas no sería, sería por el despojo, porque esas casas no valían nada, esos palos en el agua no valían nada y valían mucho, porque ahí era que vivíamos todos.. (María del Rosario Estrada).

La razón oficial de este hecho está fundamentada en los daños causados por la instalación de pozos y derrames continuos que afectaron las condiciones de vida de los habitantes de este pueblo, eminentemente pesquero. Y que al parecer era una zona propensa a las inundaciones: “en la margen del Lago predominan los suelos arcillosos, con problemas fuertes de drenajes e inundaciones...” (Fuenmayor: 126).

Fotografía 23: Arnoldo Struve junto a Keneth Wether.



S.f. Colección Arnoldo Struve.

Fotografía 24: Entrega de camiones para la Asociación Civil durante el cierre de la negociación.



S.f. Colección Arnoldo Struve

Fotografía 25: Desmantelamiento de Pueblo Viejo de Agua.



S.f Colección Arnoldo Struve.

—El gobierno no se metió en nada en lo de las ventas de las casas. Era la compañía. El gobierno no se impuso nada, ni uno mismo, porque habían muchos que no querían salir del Pueblo, por lo menos yo salí obligada (María del Rosario Estrada).

Un porcentaje muy alto aceptó el arreglo a los que llegaron los de la Junta con la empresa petrolera, con la ausencia de las autoridades gubernamentales... (Panorama, 18-11-1966).

Los Habitantes de Pueblo Viejo fueron reubicados en los campos Los Andes y Alegría de Mene Grande, pero un reducido grupo de familias que han visto pasar toda su vida en ese poblado se negaban a salir.

—Nosotros no queríamos dejar a Pueblo Viejo, a éste lo cambiaron por Mene Grande. Entonces unos se quedaron en Mene Grande y los otros se fueron para Ojeda para un barriecito que se llama Los Samanes” (María del Rosario Estrada).

Fotografía 26: Desmantelamiento de Pueblo Viejo de Agua.



S.f Colección Arnoldo Struve.

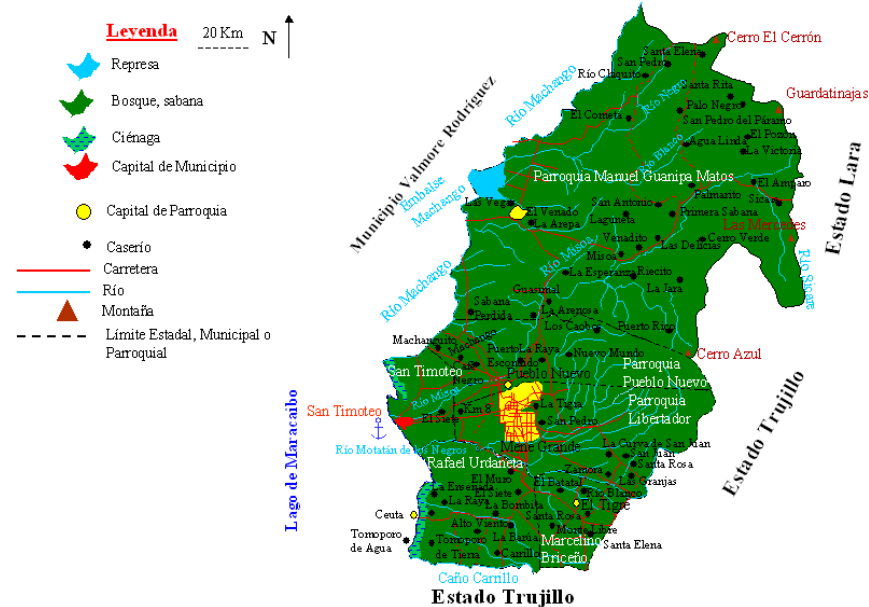
Carmen Teresa Estrada de 75 años de edad... Aunque nos quitaron la escuela, el dispensario y se demolieron varias viviendas, de aquí no nos saca nadie.

Para eso tienen que cumplir con las promesas que nos hicieron una vez, de darnos casas cerca de la playa, para así poder contar con el sustento diario. La anciana de canosa cabellera, agrega que muchas de las gentes que se fueron a Mene Grande han vuelto. Allí no se acostumbraron y regresaron al pueblo. –Eso demuestra claramente- dijo Carmen Teresa- que el hombre que se dé a la pesca, siempre tiene que vivir de ella. (Panorama, 18-11-1966).

Un año más tarde, en octubre de 1967 otras 25 familias fueron reubicadas en las av.41, entre la “N” y la “O” en Ciudad Ojeda, dejando definitivamente al pueblo que resistían abandonar.

3. Nueva vida en Mene Grande

Mapa 4: Municipio Baralt, estado Zulia.



Fuente: González (2015) - Trabajo propio, Dominio público.

3.1. Dónde queda

Mene Grande es una población que está ubicada en el municipio Baralt. Este municipio está en la parte este del estado Zulia, en el extremo sur de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo. Limita con: municipio Valmore Rodríguez por el norte, con el estado Lara por el este, con el estado Trujillo

por el sur y con el lago de Maracaibo por el oeste. Con un área de 2.816 km.2 cubre el 5.59 % de la superficie del estado Zulia., Tiene cinco parroquias: Manuel Guanipa Matos, capital El Venado; Libertador, Capital Mene Grande; Marcelino Briceño, capital El Tigre; general Urdaneta, capital Ceuta y San Timoteo, Capital San Timoteo y capital del municipio Baralt.

3.2. Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento

La compañía ubicó las familias de Pueblo Viejo en las viviendas en el campo Los Andes y en Campo Alegría Mene Grande, Baralt. El trato se cerró en la sede de corpozulia en Mene Grande. Entregaron setenta y cinco casas unifamiliares, dos camionetas, un carro a nombre de la cooperativa de pescadores de Pueblo Viejo, asistieron Arnoldo Struve, el gobernador del estado Zulia Andrade Delgado, el gerente de relaciones públicas de la Shell y el entonces prefecto de Mene Grande. Firmaron los miembros de la junta promotora de la reubicación, incluyendo a Struve y Kenneth Wether, inglés, presidente de la Shell, el mismo que posteriormente firmaría en la nacionalización del petróleo.

El 16 de febrero de 1966 se realizó el primero de los tres viajes que organizaría la Shell para trasladar a las familias de Pueblo Viejo hasta Mene Grande. Con anterioridad la junta y las familias más curiosas habían ido a visitar lo que sería su nuevo hogar. Según Struve, en esas visitas preliminares las personas escogían su posible casa:

—Habían casas de dos cuartos y un baño, y otras de tres cuarto y dos baños, yo las asignaba de acuerdo al número de personas (Arnoldo Struve).

Según Remigio González cuando llegaron el 18 de febrero de 1966, él les dijo”; esta es su casa, y nos dio la llave, nosotros no escogimos”.

—Mi hermana quedó al lado (izquierdo) (Maria del Rosario Estrada).

—Struve escogió su casa detrás del Club, al lado puso a su mamá, sus vecinos... se rodeó de puros compadres (Rodulfo Estrada).

—Le di a mi mamá la casa de al lado porque ella siempre dijo que quería vivir conmigo (Arnoldo Struve).

Además de la propiedad de las casas, también les dieron cinco mil bolívares por familia para que dotaran de enseres las viviendas:

Me daba miedo darles todo el dinero, nunca habían tenido tanta plata. A unos les di primero mil bolívares para que compraran la nevera y camas. Aunque todo eso salía como por tres mil. Otros me dijeron: -Struve, cómpreme las cosas usted que no sabemos de eso. Un turco quiso venir hacer negocio conmigo, quería que fuera intermediario, pero yo no quise, después podían pensar que me iba a quedar plata por eso... Los que yo veía que no sabían nada de plata les dije que trajeran un familiar que supiera firmar, como testigo, y así les pague (Arnoldo Struve).

Los empleados que habitaban las casas de la reubicación fueron mudados al campo Rancho Grande. Luís Rafael Gallardo vive diagonal a la iglesia de San Benito de los vasallos de Pueblo Viejo en Mene Grande, y cuenta que cuando los de Pueblo Viejo llegaron, los vecinos del campo y la comunidad en general los recibió bien y les brindaron apoyo.

—Lo que pasa es que todos los de aquí vinimos de otras partes (Luis Gallardo).

Confirmado por Pérez Gil, cronista del municipio Baralt, desde hace 24 años:

—Antes de la explotación petrolera en Mene Grande no había pueblo, solo unos aserraderos por Pueblo Nuevo y Los Barrosos, que explotaban la madera. Mene Grande se conformó con gente que vino principalmente de Trujillo, Lara, Falcón y Nueva Esparta (Pérez Gil).

Este fenómeno migratorio sucedió en toda la Costa Oriental, el padre de Luís Gallardo era del Dividive, la familia de Herli Morales es de Betijoque, el padre de Maria Estrada era coreano, al igual que Remigio González que se vino de la Sierra de Coro hasta Lagunillas a los 14 años, cuando sus padres murieron, buscando a conocidos que ya se habían venido:

—Me bajé del carro enfrente de Lagunillas y de lejos vi un señor que me fue familiar, cuando me acerqué me di de cuenta que era un señor de mi pueblo San Luís. Y me dijo —¡epa muchacho! ¿Qué hace por aquí?, y le dije que había venido a trabajar y él me llevó pa' su casa y me ayudó. Primero trabajé en Cabimas, en Lagunillas, y después empecé en la planta eléctrica de Pueblo Viejo y estuve 27 años, después me liquidaron, engaño y que después me iban a llamar otra vez. Hablé en todas partes y no me engancharon otra vez, y que por la edad (Remigio González).

—No sé porque no le dan importancia a la historia de Mene Grande; aquí llegó la primera compañía, la Caribbean o como le dicen la Shell, el primer

pozo fue el zumaque, la primera huelga petrolera se hizo aquí en 1925 y después otra en 1936 donde murieron cinco personas, tres obreros y dos jóvenes, que no tenían que ver pero estaban allí, en una asamblea en el cine San Felipe. Los libros solo nombran a Cabimas y El Barroso, el Zumaque fue primero. Además la primera fiesta de la Chinita se hizo aquí hace 70 años, porque un señor llamado Agustín Fuenmayor la trajo desde Maracaibo (Pérez Gil).

Pero la adaptación no fue fácil. Era otro espacio, otro paisaje, otro lugar de juegos, no sentían la brisa a la orilla del lago, ni podían darse un chapuzón cuando hacía calor, rodeados de personas que tenían otras costumbres, otra manera de ser y hacer y parece ser que el recibimiento no fue tan amigable como dijo Luís Gallardo:

—Eso fue un no y un sí. Fue un no y un sí porque había gente que la sacaron de ahí que no estaban de acuerdo en salir que para que traer gente pescadera, me acuerdo que nos gritaban ahí vienen los pescaos nos decían a nosotros; yo me acuerdo que tenía unos pantalones con un nudito aquí y me gritaban ¡Ey!, Toribio! Por eso es que a nosotros nos tiraron mucho cuando el asunto de los indios: “Los indios ya abrieron los ojos, ya saben leer”. A nosotros nos criticaron mucho esa parte, porque coño, era que el hombre hablaba entonces uno se quedaba callado porque si uno le contestaba, entonces se iban allá a casa de papá y le decían: “Mire que el negrito me contestó” (Rodulfo Estrada).

—Nos decían “¡ahí vienen los hediondo a pescao! (Rodulfo Estrada).

—Les costó mucho adaptarse, querían estar como en Pueblo Viejo: descalzos, sin camisa, con shorts, y yo les decía que tenían que aprender a comportarse, que aquí no era Pueblo Viejo (Arnoldo Struve).

—Los de Pueblo Viejo se hicieron gente aquí... no sabían usar ni los baños (Luis Gallardo).

—Papá, como trabajaba pa’lla nos traía pescaditos, y nosotros lo echábamos en la poceta, creíamos que era como las peceras, pero cuando se iban, nos poníamos a llorar (Rodulfo Estrada).

—Es que nosotros eramos indios (Rodulfo Estrada).

El campo Los Andes y campo Alegría fueron campamentos de viviendas para empleados de la Caribbean Petroleum Company (Shell), antes de la integración de los campos (cuando fueron vendidos y/o cedidos a los trabaja-

dores de la industria). Ahora el instituto de patrimonio cultural en su preinventario de Bienes inmuebles de 1996 los define como un centro urbano en sector residencial de viviendas unifamiliares. Este campo está conformado por cinco manzanas, de planta regular donde se localizan dos tipologías de edificación, de las cuales ocho son apareadas y veintisiete son aisladas. Son construcciones de una sola planta, ubicadas al centro de la parcela, y donde el empleo de los corredores a ambos lados de la edificación. En la actualidad, el porcentaje de intervención de las edificaciones es bajo y solo a nivel de fachadas y cercas; muy distinto a sus viviendas en Pueblo Viejo.

—Cuando nos vinimos acabábamos de arreglar nuestra casita, tan bella que había quedao! ¡Tan grande! apenas tenía dos meses de arreglada, nos dio una lástima! (María Rosario Estrada).

—Allá no se usaba ventilador, pero aquí que lo primero que compramos, el calor no se aguantaba (María del Rosario Estrada).

—Nos salía sarpullido del calor. Mamá en las noches nos echaba una crema por todo el cuerpo, cala algo, no me acuerdo (Rodulfo Estrada).

—Aquí no se podía dormir en petates, como eranos muchos, catorce hijos, unos dormían en camas y otros en hamacas (Rodulfo Estrada).

Al igual que en todos los campos contruidos por ellos, proporcionó una escuela y un club. La compañía derrumbó la pared que dividía dos casas dúplex y la acondicionó para que los niños de Pueblo Viejo asistieran a clases, estaba frente al club Los Andes, también para los de Pueblo Viejo, que administra hasta hoy, el Sr. Félix Struve, hermano de Arnolde Struve:

—Yo le dije a Arnolde; si quieres que me vaya pa' Mene Grande tengo que tener un trabajo, de negocio, porque yo estoy acostumbrado a trabajar en la bodega de Pueblo Viejo, la de mi tío (Félix Struve).

La maestra era pagada [por] el concejo municipal.

Tenía que hablar con las maestras porque a veces no le querían dar clases a los niños de Pueblo Viejo, venían sin franela, sin bañarse y eso... tuvieron muchos problemas (Arnolde Struve).

No tenían acceso a la escuela, a los clubes de la compañía, ni a los servicios médicos, en caso de necesitar atención médica, estaba el hospital. Pero esto sucedió no por ser de Pueblo Viejo, sino que no eran trabajadores de la

Shell, ni de las contratistas que trabajaban para ella. Ésta solo seguía actuando según las políticas instauradas por las empresas en las zonas petroleras, los obreros y empleados separados de los profesionales y gerentes, política que se ha mantenido hasta los momentos. El sustento, según el acuerdo con la junta promotora de la reubicación, lo proporcionaría la asociación civil de la comunidad de Pueblo Viejo en Mene Grande, integrada por la gente de Pueblo Viejo para la actividad pesquera y su comercialización. Las camionetas llevaban a los pescadores hasta Bachaquero al atardecer y luego los traía de nuevo en la mañana, para la venta de la pesca.

—Es que no daba ganancia, la gente de Mene Grande no comía mucho pescado. No alcanzaba para arreglar las camionetas y se terminaron echando a perder. Mi hermano sacaba plata del alquiler de las casas para eso (Félix Struve).

Los pobladores de Pueblo Viejo dejaron de ser principalmente pescadores, y buscaron otras fuentes de ingresos, en las compañías, en las contratistas, en los negocios de Mene Grande. Remigio a sus 86 años, todavía trabaja en el supermercado petrolero y Rodulfo Estrada, primero era bedel, y ahora es vigilante nocturno de la casa de cultura “José Luis Duarte”, en el día arregla lavadoras y hace letras y dibujos en anime, por encargo. Euclides Fuenmayor arregla aires acondicionados y en su tiempo libre elabora artesanías y esculturas con materiales reciclables.

—Bueno, había gente que trabajaba con la compañía porque eran buzos, eran buenos nadadores; de transporte, y fueron estudiando. Por ejemplo, el hermano mío que tenía sexto grado, el mayor, consiguió trabajo aquí en una Ferretería, y ya la gente comenzó a civilizarse pues (Rodulfo Estrada).

Y el fracaso de la asociación civil en cuanto a la pesca, no fue el único problema que se presentó. Según el informante Rodulfo Estrada, de las 75 casas cedidas para la reubicación, quedaron vacías 26, cuyos títulos de propiedad quedaron bajo la custodia de Struve, al igual que los documentos del club, de la escuela y de unos terrenos. Cuando se llevó a cabo la nacionalización del petróleo y con ello la integración de los campos las empresas trasnacionales se transformaron y las instancias gubernamentales se desentendieron.

La gente de Pueblo Viejo estaba enterada de la disposición y administración privada de las propiedades por parte de Struve, cobraba alquiler por

ellas, él y su hermano Félix recibían las ganancias del club; vendió la escuela convertida de nuevo en dos casas de habitación y le asignó casa a cada uno de sus hijos. Aun así no lo denunciaban, le tenían miedo. En su afán de superación, tal como él lo dice, llegó a ser supervisor de educación III y subdirector de educación en el estado Zulia. Era miembro y dirigente de acción democrática, estaba bien apoyado por el gobierno. Dicen que hasta los agredía.

Arnoldo Struve según su versión de los hechos, se justifica ante las acusaciones, alegando que el objetivo de toda su lucha fue darle una vida mejor a su pueblo:

¿De qué se quejan? ¿No ven cómo viven aquí? Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento, tenemos calles asfaltadas; mira hacia allá; la escuela, el hospital, el centro comercial petrolero, hasta la universidad. Aquí tienen todos los servicios. Allá lo que había era miseria y pobreza. Era difícil estudiar, todo quedaba lejos (Arnoldo Struve).

—A lo mejor si me quedo allá, ya me hubiera muerto... (Félix Struve).

—Cuando Betancourt me mandó a decir para decretar Pueblo Viejo patrimonio nacional, yo dije que no, que nos reubicaran. ¿Para qué íbamos a querer seguir viviendo así?... Yo no quería ser pescador por eso hice sacrificios y estudié y también quise que los demás se superaran (Arnoldo Struve).

Struve hasta ahora se siente responsable por el destino de toda la gente que se vino con él a Mene Grande:

—Por toda la lucha que llevé a cabo, prácticamente solo, los gringos me ofrecieron una beca para los Estados Unidos. Decían que un cerebro como el mío lo necesitaban allá... pero yo no quise irme, después, los de Pueblo Viejo iban a decir que los iba abandonar. Que era un interesado. Además, tenía que estar pendiente... ¡si fracasaba la reubicación, fracasaba yo también! (Arnoldo Struve).

Es así como justifica la retención de los documentos de la Asociación, las camionetas, el dinero y las casas excedentes de las familias que se negaron a reubicarse en Mene Grande:

—Hay gente que se volvió loca, al poco tiempo de llegar aquí vendieron las casas por 1.000 Bs. ¡Las estaban regalando! tanto luchar y regalaron las casas por nada. Además, a gente foránea. No podía darles los papeles a todos. La mayoría no sabía leer ni escribir, firmaban con la huella digital (Arnoldo Struve).

—La casa de ahí, diagonal la vendieron por 1.000 Bs. Y no me di de cuenta. Si lo sé, la compro (Remigio González).

—Con el alquiler de las casas se reparaban las camionetas y las cosas de la asociación, ya que, como dije antes, eso no daba ganancias; a veces tenían que regalar el pescado, porque nadie lo compraba. Yo les organizaba viajes a la playa, donde vivíamos antes, en semana santa y les hacía una fiesta cada 16 de febrero para celebrar la llegada a Mene Grande. Todos los gastos los hacía yo, hasta mandar a matar un novillo para la parrilla.

Pero la gente de Pueblo Viejo decía:

—Si sus mismos hermanos lo hacían, vendían las casas y Struve les daba otra. Hasta entre ellos se pelearon. ¿Y nosotros? también teníamos derecho. Yo tuve que comprar mi casa en La Chamarreta (Rodolfo Estrada).

Según Manuel Pérez Gil, cronista de Mene Grande, alrededor de inicios de la década de los 80, durante el gobierno de Luís Herrera, sucedió lo que llaman el despertar de la comunidad y que el pueblo denominó “el despertar de los indios”, y todo empezó por San Benito:

—Le dijimos: Struve danos el terreno para hacerle la capilla a San Benito, acordate que allá en Pueblo Viejo teníamos iglesia y plaza (Rodolfo Estrada).

—Struve nos dio el terreno que estaba detrás de la que era la escuela frente al club Los Andes, pero le dijimos que nos diera unos metros más, para poder hacer un parque, pa' que quedara mejor, y se negó. Dijo así: Ni un metro más, ni que baje el mismito Jesucristo, ni un metro más (Rodolfo Estrada).

—Ahí si nos pusimos bravo y le invadimos el terreno completo, que es el que tiene toda la iglesia y la plaza (Rodolfo Estrada).

—El pleito empezó por San Benito, porque a mí no me gustaba que estuvieran sacando al santo cualquier día, allá en Pueblo Viejo solo se sacaba cuando eran sus días, en diciembre, será que lo hacían para beber (Arnoldo Struve).

En su afán de superación Arnoldo Struve fue designado subdirector de educación en el estado Zulia. Se mudó a Maracaibo sin su esposa e hijos, para que no dijeran que se había ido huyendo.

Tuve que desprenderme de ellos para superarme, y se aprovecharon las mentes diabólicas para envenenarlos contra mí. Ese Nerio Villalobos, que ni siquiera era de aquí, sino de Machiques por ahí, les lavó el cerebro para hacer otra asociación paralela y adueñarse de todo para venderlo.

Hasta disparos y carteles a la entrada de Mene Grande:

—Así le pasó a Jesucristo. Después de todo lo que hice por ellos, toda mi vida dedicada a ellos, para que vivieran mejor. Hasta tuve tratamiento de los nervios, ya sabes del cansancio de tanta lucha. Sus hijos estudiaron por mí, por lograr la reubicación. Yo no siento que fracasé, mira cómo vivimos ahora... (Arnoldo Struve).

—No han superado los 40 y pico de años” (Arnoldo Struve).

Este hecho permitió que la comunidad pusiera de manifiesto el apoyo a la gente de Pueblo Viejo y terminaron buscar integrarse con los otros, aunque los espacios no siempre lo propiciaron.

—Nos casamos con gente de afuera, del pueblo, con la misma gente.

—No, no, no, no... por decirle algo... ¿el pueblo estaba cercado no? pero no era una cosa de que aquí no se podía... No sé si usted conoce Bachaquero, me acuerdo que había el portoncito ése que daba vueltas, y lo que se respetaba es que era un campo privado y cualquiera no iba a hacer cualquier cosa allá. No. Y, como estaba el club y era privado, nada más que estaban lo gringos, los asociados, los miembros. El tonto que vivía por aquí, el pobre que vivía por aquí, no podía ir hasta allá porque tenía que saltar y si saltaba la policía lo ponía preso.

Entonces se abrió aquí el club de Niquitao, y entonces eso se ponía ¡así! Viernes, sábado y domingo... ¡Los carnavales! Eso se ponía full! Toda la gente iba allá, entonces se presentaban enfrentamientos, ya por las mujeres, porque ¡ey! qué les quitamos aquella. No nos querían porque éramos los hediondos, olíamos a pescado.

Pero en ese entonces no tenían conciencia del desprecio.

¡No, no, no! Nosotros nos venimos a sentir mal es ahorita. Pero todavía lo dicen... pero para echar broma: ¿Te acordáis...? (Rodulfo Estrada).

Pero luego toda la comunidad contribuyó en la construcción de la Iglesia:

—En esa capilla hay parte de Pueblo Viejo y hay parte de toda la comunidad. Qué sé yo; que usted vive en Maracaibo y nosotros fuimos a pagar una promesa allá y usted nos dio 1000 bolívares, eso todito venía para acá (Rodulfo Estrada).

Y aprendieron a comer cosas distintas y a utilizar artefactos electrodomésticos:

—Allá se comía el pescado, el sancochito, el plátano cocido, la arepita. Allá se utilizaba más era el jojoto, el maíz, allá se pilaba y se molía y la leña se vendía por bultos a locha, a medio y aquí la carne y el queso (María del Rosario Estrada).

—Bueno, no. La pura cocina nada más que me acuerdo. Después con el tiempo papá fue comprando TV, (blanco y negro) nevera, cuando entró a la compañía hasta le dieron tarjeta del comisariato y poco a poco fiao, pagando cada semana sacó un televisor zenit, una nevera Westinghouse y una cocina negra, no recuerdo la marca, era de cuatro hornillas, cuadrada, y dormíamos era en hamacas, me acuerdo que dormía era en la sala y el hermano mío se orinaba y al otro día me castigaban y yo decía: si no fui yo, y la hamaca mía no estaba manchada pero mamá me pegaba a mí. (Rodulfo Estrada).

En la actualidad, más de 40 años han pasado desde su llegada.

—Aquí vivimos tranquilos, pero en Pueblo Viejo eranos felices...! (María del Rosario Estrada).

3.3.3 *San Benito, la alegría de Mene Grande*

En Pueblo Viejo tenían una capilla para San Benito donde celebraban las festividades en su honor:

—Cuando llegamos no había capilla ni nada, entonces agarramos uno de los cuartos y se le dimos al santo, allí lo guardábamos junto a los tambores. Aunque son catorce hijos, nos acomodábamos en hamacas y camas donde sea, pero el cuarto ese, era de San Benito (María Rosario Estrada).

Cuando se mudaron a Mene Grande San Benito también se vino. Dicen, los pobladores de Mene Grande que allí no había San Benito hasta que llegaron los de Pueblo Viejo. En la actualidad conviven tres grupos de vasallos en la zona: Los de Pueblo Viejo y Los de La Planta, en Mene Grande y los vasallos de Los Barrosos en Pueblo Nuevo.

3.3.1 *Los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo*

Nelly García Gavidia, en un artículo del primer seminario nacional de religión y etnomedicina, argumenta que la desestructuración y el desarraigo, producto del pase de una sociedad agrícola a petrolera, han provocado respuestas sociales que van desde lo político hasta lo religioso:

La situación de desestructuración y crisis que ha vivido la sociedad venezolana, desde los inicios de la exploración y explotación petrolera hasta hoy,

Fotografía 27: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Fotografía 28: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Fotografía 29: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Fotografía 30: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Fotografía 31: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

Fotografía 32: casas asignadas en la reubicación en Mene Grande, campo Los Andes.



Fuente: Arrieta Ríos (2009).

ha generado frustraciones, pérdida de la confianza y resquebrajamiento de la sociedad: los individuos se han convertidos en meros receptores de un complejo socio-cultural. Pero también ha generado situaciones nuevas donde los individuos participan en la búsqueda de respuestas diferentes o en la redefinición de algunos elementos de su viejo sistema simbólico. Sea por ejemplo la manifestación artística, la actividad política y-o algunas manifestaciones religiosas (Entrevista de Oliva, G. a García Gavidia; 87:6).

El culto a San Benito ha sido la actividad religiosa principal de este grupo y los vasallos existen como cofradía desde los tiempos de Pueblo Viejo hasta hoy. Prácticamente todos los oriundos de Pueblo Viejo y su descendencia pertenecen a los vasallos ya sea como músicos, bailarinas o fieles devotos.

Se hace necesario conocer algunos de los elementos estructurales, artísticos que definen a los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo.

Fotografía 33: Salida del santo y los vasallos de Pueblo Viejo de la iglesia de San Benito, Mene Grande. 27 de diciembre de 2010.



Fuente: Arrieta Ríos (2010).

1.3.3.2 Así fuimos, así somos

Los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo existen como cofradía desde cuando existía Pueblo Viejo. Su gobierno está conformado, desde los tiempos de Pueblo Viejo por:

- Primer capitán y director de los músicos.

- Segundo capitán y director de los bandereros.
- Tercer capitán.
- Vasallos: nombre que se les da a los músicos ejecutantes de los Chimbángueles.
- Bandereros: niños que llevan y ondean las Banderas que anteceden al Santo en el recorrido por las calles del pueblo.
- Capitana de Indias.
- Indias: nombre que le dan a las bailadoras o bailarinas que cargan al santo.

3.3.2.1. Indumentaria, accesorios y promesas

Les dicen “indias” porque su traje corresponde al vestuario femenino de los wayuu. Este traje se denomina manta “como el traje de las mujeres (...) es actualmente de algodón. Consiste en una bata suelta y sencilla con una abertura para introducir la cabeza, y otras dos para los brazos. Inflada por el viento toma la apariencia de globo” (Aretz, S/A: 31). Según esta autora la manta es similar al “gran bubú “de los africanos en Senegal, Mali, Nigeria y Galoma Nini. Un anciano de Pueblo Viejo le contó a Rodulfo Estrada que los wayuu que vivían en Pueblo Viejo procedían de Colombia y de Venezuela. Las mujeres usaban manta para las fiestas, entre ellas las de San Benito. Los otros zulianos no.

—Cuando llegamos a Mene Grande las mujeres de Pueblo Viejo empezaron a usarla en San Benito, aunque no fueran wayuu, y se convirtió en una tradición” (Rodulfo Estrada).

Los capitanes se visten de trajes rojos y amarillos, y el primer capitán lleva un sombrero adornado con flores, cintas y espejitos. Usan esos colores porque llaman la atención, “son incandescentes”, dice Estrada. Los vasallos de antes se ponían su ropa con las faldas encima, casi toda era blanca y beige, ahora llevan jeans y las franelas identifica a los vasallos y quién las obsequió como pago de promesa.

Los bandereros van igual que los vasallos.

—En Pueblo Viejo se usaban las faldas como las de Bobures y un sombrero, grandes, adornados (Onésimo González).

En cuanto a los accesorios usan grandes banderas que ondean abriéndole camino al santo.

—Tenemos dos tipos de bandera, la oficial que es blanca con una cruz azul. Esa se sube el 27 de diciembre y se baja el 6 de enero en la capilla, las que llevan los bandereros, son rojas y amarillas, como los trajes de los capitanes, porque se ven llamativas” (Rodolfo Estrada).

Obsérvese en la siguiente fotografía las bailarinas con trajes femeninos wayuu, los capitanes con los trajes rojo y amarillo y los niños bandereros antes de entrar a la vivienda para que la familia pague su promesa.

Aunque el color de San Benito es azul, los puebloviejenses quieren llamar la atención y usa los colores rojos y amarillo, hasta para la capa de la imagen del santo, con el único propósito de ser diferentes a otros vasallos.

Fotografía 36: Imagen de San Benito. Iglesia de San Benito, Mene Grande. 28 de diciembre de 2010.



Fuente: Arrieta Ríos (2010).

—Tenemos varias, las que tienen los palos esas son las que salen a la calle, esa la trajeron de isla de Toas. La gente las trae como ofrenda. La imagen grande la trajo un señor de Italia, pero no sale de la capilla porque se puede dañar (Rodulfo Estrada).

Le ponemos una capa roja igual que nuestros trajes (Onésimo Estrada).

En cuanto a las promesas:

—En pueblo Viejo las promesas solo se cumplían los días de San Benito y en la iglesia. La persona se vestía con una bata blanca y se acostaba boca abajo con los brazos abiertos, alrededor se ponían velas y los tambores tocaban alrededor de la persona hasta que las velas se acabaran” (Rodulfo Estrada).

—En Mene Grande empezamos a salir a la calle, ibanos a las casas de la gente cuando querían ofrecerle a San Benito y pagar las promesas. Cuando llegamos no lo sacamos hasta diciembre, como se hacía allá, pero poco a poco la gente lo pedía y nosotros ibanos, En diciembre los ritos se hacían en la casa del capitán. Se adornaba con palmas. Ahora vamos a donde sea, Maracaibo, Valera, donde nos lleven. La gente paga las promesas con lo que quiera...Viste allí, ese montón de tierra, eso es el pago de una promesa; así construimos la iglesia. Traen velones, imágenes de santos, flores, potes de pintura, plata, lo que hayan ofrecido, franelas y gorras para los vasallos, comidas, ron, lo que quieran. Lo importante es cumplir porque San Benito es vengativo sino le cumplen. Uno no se puede coger ni un bolívar del Santo (Onésimo González).

Arnoldo Struve expuso que esa nueva práctica fue el inicio de las desavenencias entre él y el resto de la comunidad de Pueblo Viejo:

—Ellos empezaron a sacar el Santo y los Chimbángueles en cualquier momento. Eso es una falta de respeto, lo hacen para tener una excusa para beber y parrandear, por eso empezaron los problemas (Arnoldo Struve).

Además de la celebración principal al santo también los vasallos salen en otras ocasiones: Celebran el 13 de diciembre, día de Santa Lucía; 27 de diciembre, día de San Benito; 28 de diciembre, día de los santos inocentes con una fiesta de locos y lectura del testamento de judas; El 29 de diciembre y 6 de enero, día de reyes y desde el 2002, hacen un novenario a San Benito en la conmemoración de su muerte el 4 de abril, por sugerencia del párroco de Mene Grande Elker Ríos.

3.3.2.2. *La fiesta de San Benito en Mene Grande*

A continuación, se describe una de las celebraciones que llevan a cabo los vasallos de Pueblo Viejo en Mene Grande: Fiesta del 27 de diciembre: Día de San Benito.

A las 8:00 a.m. comenzó la misa en la iglesia de San Benito, oficiada por el sacerdote Elker Ríos, párroco de la iglesia San Pablo de Mene Grande que se retira inmediatamente después de celebrar la misa y no vuelve a intervenir en la celebración. Luego a las 9:00 a.m., después de culminado el ritual anterior, los vasallos toman los tambores y comienzan a tocar preparando la salida del Santo, no sin antes escuchar las recomendaciones del capitán de los vasallos respecto al orden, la moral y el consumo prudente de alcohol. Primero salen los bandereros, luego las indias proceden a cargarlo y los chimbángüeles retumban animosamente detrás del Santo, a su alrededor niñas vestidas de manta y devotos lo acompañaran durante todo el día.

Salen por el frente de la plaza y comienzan el recorrido que los lleva a visitar cada una de las casas que se anotaron con anterioridad, para cumplir con las promesas ofrecidas por los favores recibidos. El capitán, que también es el director musical, va indicando el orden de las calles y casas a visitar. Al llegar al frente de la vivienda los bandereros hacen una especie de arco con las banderas rojas y amarillas para enmarcar la entrada del Santo y los músicos, ya dentro de la casa ejecutan más fuerte aún los ritmos musicales mientras los habitantes de la casa bailan la imagen, la bañan con ron, sirven la comida, según lo que hayan ofrecido como promesa. El resto de la gente espera en la calle.

Culminado el tiempo previsto, el ritmo cambia y los bandereros de nuevo toman su posición que indica que San Benito sale para continuar con la ruta planificada. Así se desarrolla la actividad durante el tiempo que se lleve cumplir con la planificación. Visitan el Campo Los Andes, Alegría, Carorita, Rancho Grande y Niquitao, es decir los campos de viviendas que rodean la iglesia. Y así continúan hasta las 10:00 p.m. hora en la que vuelven a la iglesia.

Antes de entrar a la plaza, otros vasallos rápidamente comienzan a encender fuegos artificiales y pirotécnicos que anuncia el retorno del santo a su morada y mientras entra por donde salió, los presentes observan como una estructura de metal recubierta con fuegos artificiales hacen un despliegue de luces que iluminan el cielo de Mene Grande. Los tambores y los can-

tos han sonado durante todo el día sin parar, los vasallos se turnan cuando las fuerzas les fallan, producto del calor y el cansancio. Suenan cada vez más fuerte y el santo es bailado en medio de la plaza por todo el que lo pida. Sigue la fiesta hasta la medianoche, cuando el Santo es guardado en su morada esperando otra oportunidad para compartir con sus fieles.

Fotografía 37: Salida del santo y los chimbángueles de la iglesia de San Benito 27 de diciembre de 2008.



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 38: Salida del santo y los chimbángueles de la iglesia de San Benito 27 de diciembre de 2008.



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 39: Recorrido del santo por Mene grande. Campo Los Andes. 27 de diciembre de 2008.



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 40: Vasallos de Pueblo Viejo tocando los Chimbángueles. Llegada del santo a la iglesia de San Benito. Campo los Andes. 27 de diciembre de 2008.



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 41: Músicos y devotos a la llegada del santo en la iglesia de San Benito



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 42: Kiosco de venta de cerveza sobre una plataforma de vehículo grúa que sigue al santo en su recorrido por las calles de Mene Grande.



Fuente: Arrieta Ríos (2008).

Fotografía 34: Batería de Chimbangueles de lo Vasallos de Pueblo Viejo.



Fuente: Arrieta Ríos (2010).

Fotografía 35: Vasallos de Pueblo Viejo. Campo Rancho Grande. Mene Grande. 27 de diciembre del 2010.



Fuente: Arrieta Ríos (2010).

Tercera parte
Análisis antropológico

Capítulo VI

Perspectiva final del antropólogo

El paso de la descripción a la interpretación y la comparación a través de los cuadros de contenidos, la técnica de la cruz semiótica, análisis fotográfico y otras reflexiones, que serán presentados a continuación, fueron realizados para facilitar metodológicamente el procedimiento de inferencia como base para el análisis interpretativo de las significaciones.

1. Resultados

1.1. Cuadros de análisis de contenido

Se elaboraron cuadros de análisis de contenido a partir de la clasificación de testimonios orales según los temas, determinados en la guía de descriptores que se detalló por objetivo.

Los cuadros constan de cuatro apartados en los cuales se señalan los aspectos seleccionados: primero, el tema; en el segundo, el testimonio textual de los informantes; luego un comentario explicativo para ampliar lo dicho por el informante cuando se consideró necesario y por último las inferencias preliminares sobre cada tema.

Cuadro 2: La vida en Pueblo Viejo.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Origen y pobladores	-En Pueblo Viejo de Agua vivía gente de todas partes: indios guajiros, negritos nacidos allí, gente de Falcón, gente de Lagunillas de Agua, que después del incendio se mudó, personas de tierra como Santa Rita, Maracaibo y hasta extranjeros que visitaron Pueblo Viejo, se enamoraron y se quedaron.” (Rodulfo Estrada). “-Mi abuelo era descendiente de alemanes que vivían en Maracaibo, llamados Struve; el vino para acá y se enamoró de mi abuelo. Yo tengo familia catira de ojos claros. Los Struve de Maracaibo nos aceptan... usted sabe que el negro pinta mucho, y mamá era negra.” (Arnoldo Struve).	Pueblo Viejo era un pueblo de agua con más de 300 años de antigüedad, según los informantes. Tenía una plaza Bolívar, una capilla a San Benito y como cien casas aproximadamente hasta 1966.	Pueblo Viejo se auto denomina pluriétnica desde antes de la llegada de la compañía y la explotación petrolera con la presencia de diferentes grupos sociales que propiciaron el mestizaje racial y cultural.
Vivienda y su construcción	“-Allá no se compraba terreno, si querías una casa, te buscabas los troncos pa’ los estantillos y los tablones de madera, y se llevaban rodando por el agua; unos sostenían y otro lo pisaban hasta que no entraba más...nosotros jugábamos en las planchadas” (Rodulfo Estrada).	Palafitos de enea y madera. Se interconectaban con especies de puentes de madera llamados planchadas.	Modo de vida ancestral lacustre de los Pueblos de Agua en el lago de Maracaibo. No manejaban la noción de propiedad de la tierra.
Educación	“-Había una escuelita y se pagaba un real todos los sábados, Yo iba y yo misma tenía que ganarme el real con lo que me ponían a hacer, porque yo quería ir a la escuela. Me acuerdo de la primera maestra... era de Maracaibo”. “A uno le enseñaban las letras que estaban en el librito ese, que se llamaba mantilla... después salió ese que dice “papá y mamá”, y uno escribía en una pizarra, porque cuaderno... ¡de a dónde cuaderno! Iban muchos niños, unos aprendían, otros no. Lo ponían a deletrear.” (María del Rosario Estrada).	La escuela estaba constituida por una sola aula donde los niños cursaban de primero a tercer grado.	¿La escuela era privada? se pagaba semanal. ¿Quién lo cobraba? La maestra venía de un modo de vida urbano.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Sustento	“–Yo vivía tejiendo petate y ese petate lo vendía a real y medio. Todo el día haciendo ese petate, y con ese real y medio compraba uno de todo: pescado, plátanos...” (María del Rosario Estrada).	Trabajaba como pescadores y como obreros en las contratistas petroleras y en la planta eléctrica de Pueblo Viejo	Prácticas ancestrales de Tejido y pesca artesanal.
Alimentación	“– El pescado lo agarrábamos ahí mismito. Lo más que tenías que hacer era coger uno un pedazo de chinchorro y ponerlo ahí y sacábamos el pescado y nos lo comíamos. Luego en la tarde, pilábamos el maíz para hacer las arepas del otro día. También comíamos turma, pero eso no era sembrado, eso se producía solo. Era igual que la papa y hasta mejor que la papa. Nosotros no lo sembrábamos, crecía en las ciénagas. Nosotros somos criados con pura turma y pescadito de ahí... Allí no se pasaba hambre” (María Rosario Estrada). “– se sacaba un pescado llamado pámpano, que se pescaba con plátano cocido. Si uno tenía hambre buscaba dos botellas vacías y las cambiabas por un anzuelo y un cordel, lo tirabas al agua y sacabas el pescado. A veces, agarrábamos los chinchorros que dejaban por ahí los pescadores porque estaban rotos” (Rodulfo Estrada). “–Y las demás cosas: carne, maíz, plátano, se compraban en la Bodega del papa de Adolfo Struve” (Rodulfo Estrada).	Se alimentan principalmente de productos naturales provenientes del ecosistema local.	Modo de vida en comunión con la naturaleza, actividad económica de subsistencia para la mayoría de los pobladores. El lago como dador de vida, proporcionando alimentos en abundancia y con facilidad. Naturaleza generosa. Vida placentera. Representación idealizada del lago.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Instituciones	“–Ahí no se veía cura ni quién curara. Ahí se veía cura cada cinco años. Después empezó a venir el cura Olivares, inclusive le hizo una fiesta a la virgen del Paraute en el mismo río donde apareció. Después, a los tiempos, hicieron una plaza y una Capilla y llegaba el cura de Bachaquero. Pero cuando la compañía compró la desbarató” (María del Rosario Estrada). “– Después hicieron un dispensario y el primer doctor que llegó se llamaba Renato Penzo, que iba una vez a la semana, cada miércoles. Si el enfermo estaba muy grave había que llevarlo hasta Cabimas” (Euclides Fuenmayor).		Crecimiento lento, sin desarrollo urbanístico y poca presencia institucional
Fiestas	“– Celebramos a Santa Lucía, porque en el pueblo había gente de la Santa Lucía de Maracaibo” (Rodulfo Estrada). “–Celebrábamos la fiesta de San Benito todos los 27, porque la Virgen del Rosario la celebraban en Las Morochas. Desde que hubo el incendio (de Lagunillas) dejaron allí la Virgen y nos quedó entonces San Benito. También celebramos la fiesta del Carmen. Se recogía entre todos los muchachitos para comprar los papeles para adornar” (María del Rosario Estrada).	Dicen que celebraban muchas fiestas porque al vivir allí gente de varias partes, como ellos dicen, también traían sus prácticas sociales y religiosas.	Alto mestizaje étnico y cultural. Alto grado de permeabilidad por otras prácticas culturales y religiosas.

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 3: Relación con el lago.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Descripción	“–... porque eso era llanito y se veía una monedita de a medio, una aguja que cayera, el agua era clarita... (María de Rosario Estrada).	Pureza del lago.	Representación idealizada del lago.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Alimento	“-El pescado lo agarrábamos ahí mismo. Lo más que tenías que hacer era coger uno un pedazo de chinchorro y ponerlo ahí y sacábamos el pescado y nos lo comíamos. Luego en la tarde, pilábamos el maíz para hacer las arepas del otro día. También comíamos Turma, pero eso no era sembrado, eso se producía solo. Era igual que la papa y hasta mejor que la papa. Nosotros no lo sembrábamos, crecía en las ciénagas. Nosotros somos criados con pura Turma y pescadito de ahí... Allí no se pasaba hambre” (María Rosario Estrada).	Abundancia fácil de alimentos ofrecidos por la naturaleza.	El lago como dador de vida, proporcionando alimentos en abundancia y con facilidad. Naturaleza generosa. Vida placentera y relajada. Representación idealizada del lago.
Diversión	“-Jugábamos béisbol y voleibol en el agua, en los bajitos. La planchada servía de red” (Arnoldo Struve). “-Cuando era niña me la pasaba en la calle, me bañaba en el lago, a veces tiraba algo a propósito para que me dejaran buscarlo en el agua, hacia maldades con las otras amiguitas, jugando, dando que hacer” (María del Rosario Estrada). “Cuando mamá se ponía brava, nos tirábamos al lago y nos subíamos en un estantillo grande a esperar que llegara papá. Si se tardaba mucho y nos daba hambre, nos tirábamos al agua, otra vez y subíamos por el hueco donde sacábamos el agua para bañarnos, para buscar una arepa o lo que sea, y volvíamos nadando con un solo brazo al estantillo, sin que se mojara la arepa, a esperar que se le pasara la rabia a mamá” (Rodulfo Estrada).	Sitio de diversión. Y para salvarse de una paliza.	El lago participe de todos los eventos de sus vidas.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Salud	“–El agua que uno agarraba era del lago. Esa era la que uno tomaba, y no teníamos problemas de enfermedades, porque esa agua era salada. Nosotros no nos enfermábamos, no conocíamos pastillas ni nada de eso... Cuando uno tenía fiebre no le daban nada. Me ponían en un toldo y los pies los metían con un palito en una olla, para que le diera fuego y uno sudara y ahí se le quitaba la fiebre. Ahí pasaba uno su tífus y lo que le diera. ¡Ay! Y le daban a uno unos purgantes, yo no me atrevía a decir que estaba enferma para que no me purgaran. Eran de aceite y lo ponían a uno loco.” “-No había quién curara.		El lago era vida

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 4: Arnoldo Struve.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Origen.	“– Mi abuelo era descendiente de alemanes que vivían en Maracaibo, llamados Struve; el vino para acá y se enamoró de mi abuelo. Yo tengo familia catira de ojos claros. Los Struve de Maracaibo nos aceptan... usted sabe que el negro pinta mucho, y mamá era negra.” (Arnoldo Struve).	Resaltando su ascendencia europea.	¿Cree en la superioridad aria?

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Educación	“– Todos los días me iba en cola, con el señor que vendía las panelas de hielo para conservar el pescado. Ponía mi portafolio encima de la panela y cuando llegaba a Bachaquero, me disculpa la expresión, no sentía las nalgas y el portafolio estaba mojado, así hice hasta llegar a sexto. El señor era muy bueno, cuando llovía me decía que me pasara para adelante, para que no me mojara. Sus hijos iban también, pero adelante. Ellos no terminaron de estudiar, después me los encontré y me dijeron. Arnoldo tu si hiciste algo en la vida, nosotros que teníamos comodidad y facilidad no terminamos de estudiar”; es que yo siempre le decía a mamá no quiero ser pescador (Arnoldo Struve). “Y las demás cosas: carne, maíz, plátano, se compraban en la bodega del papa de Adolfo Struve” (Rodulfo Estrada). “–Así le pasó a Jesucristo. Después de todo lo que hice por ellos, toda mi vida dedicada a ellos, para que vivieran mejor. Hasta tuve tratamiento de los nervios, ya sabes del cansancio de tanta lucha. Sus hijos estudiaron por mí, por lograr la reubicación. Yo no siento que fracasé, mira cómo vivimos ahora...” (Arnoldo Struve). “–Hay gente que se volvió loca, al poco tiempo de llegar aquí vendieron las casas por 1.000 Bs. ¡Las estaban regalando!, tanto luchar y regalaron las casas por nada. Además, a gente foránea. No podía darles los papeles a todos. La mayoría no sabía leer ni escribir, firmaban con la huella digital”. (Arnoldo Struve).	Es así como justifica la retención de los documentos de la Asociación, las camionetas, el dinero y las casas excedentes de las familias que se negaron a reubicarse en Mene Grande.	Deseo de superación Voluntad Sacrificio La crianza der Struve fue diferente al resto, su familia contaba con recursos económicos producto del comercio, eso le permitió seguir con sus estudios. Mártir Se compara con Jesucristo y salió crucificado ¿Por qué no quería que vendieran las casas a gente diferente de Pueblo Viejo? Se supone que ya él había cumplido con ellos. Sin la gente de Pueblo Viejo ¿quién era él? Se comporta como un padre para la gente de Pueblo viejo y los de Pueblo Viejo se comportan como hijos desagrados con él.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
	“–Con el alquiler de las casas se reparaban las camionetas y las cosas de la asociación, ya que, como dije antes, eso no daba ganancias; a veces tenían que regalar el pescado, porque nadie lo compraba. Yo les organizaba viajes a la playa, donde vivíamos antes, en semana santa y les hacía una fiesta cada 16 de febrero para celebrar la llegada a Mene Grande. Todos los gastos los hacía yo, hasta mandar a matar un novillo para la parrilla”.		
Educación	“–Cuando Betancourt me mandó a decir para decretar Pueblo Viejo patrimonio nacional, yo dije que no, que nos reubicaran. ¿Para qué íbamos a querer seguir viviendo así?... Yo no quería ser pescador por eso hice sacrificios y estudié y también quise que los demás se superaran” (Arnoldo Struve). “–...si sus mismos hermanos lo hacían, vendían las casas y Struve les daba otra. Hasta entre ellos se pelearon. ¿Y nosotros? también teníamos derecho. Yo tuve que comprar mi casa en La Chamarreta” (Rodulfo Estrada). “–No han superado los 40 y pico de años” (Arnoldo Struve).	Como lo ven los de Pueblo Viejo. Como Struve los ve a ellos.	Disminuye y subestima a la gente de Pueblo Viejo. ¿Decidió por todos? Eterno líder. La gente de Pueblo Viejo se convirtió en su razón de vivir.

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 5: La negociación.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Causas	“–La venta de las casas de Pueblo Viejo comenzó cuando un señor llamado Arnoldo Struve, que estaba de acuerdo con las compañías, que lo pusieron como perito para que anduviera comprando casa por casa para las compañías. Tiene que ser que a él le quedaba de eso, porque estaba muy interesado e hizo salir a todo el mundo. Ellos hacían reuniones por su cuenta y unos quedaron de acuerdo y otros no. Entonces los que quedaron de acuerdo, que se fueron a la banda de él, se quedaron en Mene Grande...” (Rodulfo Estrada). “La gráfica es elocuente. La capa de petróleo calculada por los habitantes de Pueblo Viejo de Agua en una pulgada, se refleja notablemente sobre las aguas del lago de Maracaibo en donde están enclavadas las viviendas. La situación se produjo a consecuencia del reventón de un pozo petrolero en el lago. Entre las personas que residen en la humilde población lacustre, se ha producido el comprensible temor de que llegue a ocurrir una tragedia similar a la de Lagunillas de Agua en 1939. Sin embargo, la empresa propietaria del pozo accidentado, la Creole, está tomando todas las providencias necesarias para que nada suceda.” (Panorama. 23-4-1965, p.6).	Deterioro de calidad de vida por derrames continuos por explotación petrolera en la zona. Temor de incendio por tragedia del pueblo vecino de Lagunillas en 1939.	Ven a Struve como corrupto.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
La junta	“Desde hace aproximadamente tres años se inició en Pueblo Viejo de Agua una campaña tendiente a lograr que las compañías petroleras y el gobierno nacional llegaran a un entendimiento justo para la reubicación de las familias. La lucha fue cerrada, fundándose una Junta que trabajó con entusiasmo y logró la atención de las empresas y los organismos oficiales” (Panorama 18-11-1966). “El pueblo se vio complacido con aquella acción emprendida por un grupo de habitantes del sector, integrantes de la junta; pero cuando se llegó al punto clave de la firma de un convenio surgieron divergencias y el pueblo que se había mantenido unido en la defensa de sus intereses se dividió. Un porcentaje muy alto aceptó el arreglo a los que llegaron los de la Junta con la empresa petrolera, ...pero otro grupo, considerado la minoría, se abstuvo de darle su aprobación y se quedaron en el pueblo mientras que la otra parte de la población pasó a ocupar las nuevas viviendas en Mene Grande... incluso han tenido que acudir las autoridades policiales, ya que las familias que habitan a Pueblo Viejo de Agua se niegan a salir de allí, mientras que intereses privados han estado forzando la barrera para lograr que esas familias evacuen el lugar y se reubiquen en Mene Grande, a donde no quieren ir los que actualmente ocupan la ranchería.” (Panorama, 18-11-1966).	división entre los pobladores de Pueblo Viejo 49 familias se fueron a Mene Grande y 26 se quedaron, resistiendo unos años más, terminaron mudándose a ciudad Ojeda.	Presencia activa de la organización comunitaria.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
La compañía	“El gringo me aconsejó que nos fuéramos a Mene Grande, porque él sabía que algún día se iban a ir de Venezuela, usted sabe, por lo de la nacionalización, y que allá íbamos a estar mejor, más tranquilos. Además, me dijo, que la mejor agua era la de Mene Grande, de manantial; sabían que era el agua más pura porque la habían estudiado” (Arnoldo Struve). “–Estaban dispuestos a cumplir con todas las peticiones, la única condición que pusieron era que el trato fuera cambio de casa por casa” (Arnoldo Struve). “–...entonces nos ofrecieron una plata ahí de las casas, bueno, por las casas no sería, sería por el despojo, porque esas casas no valían nada, esos palos en el agua no valían nada y valían mucho, porque ahí era que vivíamos todos..” (María del Rosario Estrada).	Una de las teorías del incendio de Lagunillas tiene que ver con el interés de las Compañías petroleras de deshabitar las zonas de perforación para evitar los problemas generados por la extracción.	Decisión de irse a Mene grande por la calidad del agua. El agua como elemento fundamental en sus vidas. ¿Es posible que la compañía manipulara su decisión conociendo su relación con el agua? ¿Contraponiendo la pureza del agua de Mene grande con la descomposición del lago producto de la explotación petrolera? Valor comercial vs valor sentimental.
El Gobierno	“Un porcentaje muy alto aceptó el arreglo a los que llegaron los de la Junta con la empresa petrolera, con la ausencia de las autoridades gubernamentales...” (Panorama, 18-11-1966). “–El gobierno no se metió en nada en lo de las ventas de las casas. Era la compañía. El gobierno no se impuso nada, ni uno mismo, porque habían muchos que no querían salir del Pueblo, por lo menos yo salí obligada” (María del Rosario Estrada).	El Gobierno no intervino en las decisiones finales, aunque firmó el convenio. Muestra de la sumisión de la gente y la aparente indiferencia del gobierno	Gobierno aparentemente indiferente, estaba y a la vez no porque aceptó sin cuestionar lo que la compañía propuso y decidió. Es el precio que hay que pagar por darle entrada al progreso económico que “traían” las concesiones a las trasnacionales. Sacrificio de la soberanía en aras del progreso.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Resultados	“Carmen Teresa Estrada de 75 años de edad... Aunque nos quitaron la escuela, el dispensario y se demolieron varias viviendas, de aquí no nos saca nadie. Para eso tienen que cumplir con las promesas que nos hicieron una vez, de darnos casas cerca de la playa, para así poder contar con el sustento diario. La anciana de canosa cabellera, agrega que muchas de las gentes que se fueron a Mene Grande han vuelto. Allí no se acostumbraron y regresaron al pueblo.-Eso demuestra claramente- dijo Carmen Teresa- que el hombre que se dé a la pesca, siempre tiene que vivir de ella.” (Panorama, 18-11-1966). “-Nosotros no queríamos dejar a Pueblo Viejo, a éste lo cambiaron por Mene Grande. Entonces unos se quedaron en Mene Grande y los otros se fueron para Ojeda para un barriecito que se llama Los Samanes” (María del Rosario Estrada). “-De Pueblo Viejo no queda nada, el puro estaquero, porque esas casas las vendieron, la compró la compañía y la que iba comprando la iba desbaratando. Queda solo el nombre...” (Rodulfo Estrada).	Dos años más tardaron en terminar de desalojar completamente a Pueblo Viejo. Esas familias quedaron fuera del trato y se fueron a vivir a Ciudad Ojeda. El pueblo desapareció.	Sacrificio de unos pocos por el beneficio del pueblo venezolano? Relación intensa con el agua. Miedo al cambio de algunos. Valor sentimental vs valor comercial. Compañía como ordenadora del espacio, creadora y destructora de pueblos, omnipotente.

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 6: La compañía.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Origen y pobladores	“-Antes de la explotación petrolera en Mene Grande no había pueblo, solo unos aserraderos por Pueblo Nuevo y Los Barrosos, que explotaban la madera. Mene Grande se conformó con gente que vino principalmente de Trujillo, Lara, Falcón y Nueva Esparta” (Pérez Gil).	Los campos en Mene Grande se comenzaron a construir en 1924.	Compañía como ordenadora del espacio, creadora de pueblos, omnipotente.
Modo de vida	-No, no, no, no... por decirle algo... el pueblo estaba cercado no? Pero no era una cosa de que aquí no se podía... No sé si usted conoce Bachaquero, me acuerdo que había el portoncito ése que daba vueltas, y lo que se respetaba es que era un campo privado y cualquiera no iba a hacer cualquier cosa allá. No. Y, como estaba el Club y era privado, nada más que estaban los gringos, los asociados, los miembros. El tonto que vivía por aquí, el pobre que vivía por aquí no podía ir hasta allá porque tenía que saltar y si saltaba lo ponían preso.	Grupo familia nuclear: empleado con cónyuge e hijos legalmente reconocidos. Vida laboral y social jerarquizada: Campo, casa, club, y escuela de diferentes tamaños y estilos y sitios según nómina a la que perteneciera empleado.	Trasplante de modo de vida de campamento americano en todos los aspectos. Límites espaciales bien definidos y totalmente controlados. Status social determinado por status laboral. No es bien vista ni se propicia la integración. Discriminación social con los ajenos a la compañía. Omnipresente y omnipotente en la vida del trabajador y su familia.
Vivienda	“-¿De qué se quejan? ¿No ven cómo viven aquí? Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento.	Los campos en Mene Grande se comenzaron a construir en 1924.	Vivienda ideal dentro de los campos aunque no se pudiera personalar, no era del obrero, seguía siendo de la compañía, así que era parte de la ilusión de movilidad social.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Sustento	“-Bueno, había gente que trabajaba con la compañía porque eran buzos, eran buenos nadadores; de transporte, y fueron estudiando. Por ejemplo, el hermano mío que tenía sexto grado, el mayor, consiguió trabajo aquí en una ferretería, y ya la gente comenzó a civilizarse pues” (Rodulfo Estrada).	Todos aspiraban a ser contratado por cualquiera de las compañías trasnacionales o contratistas relacionadas.	Obtener trabajo en la compañía se convertía en sinónimo de éxito, e inmediatamente se obtenía status económico y social para el trabajador y su familia.
Alimentación	“-Allá se comía el pescado, el sancochito, el plátano cocido, la arepita. Allá se utilizaba más era el jojoto, el maíz, allá se pilaba y se molía y la leña se vendía por bultos a locha, a medio y aquí la carne y el queso” (María del Rosario Estrada).	Alimentación asegurada en calidad y abundancia. Productos importados industrializados.	Alimentación controlada por los comisariatos en cantidad, calidad y tipos de alimentos.
Educación	“-Ya por ejemplo estaba la escuela Andrés Bello, que era privada, que era para los empleados y obreros...” (Rodulfo Estrada).	Diferente escuela según tipo de nivel laboral: Hijos de gerentes y profesionales en una, e hijos de empleados y obreros en otra.	Discriminación explícita en cuanto horario, niños por aula, status académico y social de los docentes, diseño arquitectónico de la escuela y los materiales para los alumnos. Preparar a los hijos de los gerentes para que sean los gerentes del futuro y a los hijos de los obreros para que sean obreros como sus padres.

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 7: El despertar de los indios.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Causas	“Esta fue que nosotros mismos la hicimos después del mollejero, porque no teníamos capilla, entonces fuimos a pedirle un terreno a este señor, y este señor, nos dio un pedacito de terreno y entonces vinimos y hablamos con el padre y el padre dijo que habláramos con el señor y le dijéramos que nos diera todo el terreno para que hiciéramos un Parque, y sembráramos unas matas para que cuando la gente viniera los domingos a visitar a San Benito, pasara el día ahí, con árboles, con sombra. Entonces le pedimos al padre que nos hiciera una carta y se la fuimos a llevar, nos reunimos en el pueblo y le llevamos la carta al señor, pero él dijo: No, no puedo darles más terreno, ¡Ni un metro más ni un metro menos! Bueno... y ahí fue cuando vino la invasión, ahí fue donde se metieron en las casas que estaban vacías, y él no tuvo fuerzas, porque, como el pueblo se alzó. Él fue a la guardia a la policía, pallá, pácá, entonces estaba Acción Democrática mandando y él era el líder y a él lo apoyaron mucho en esa parte y él hizo muchas patrañas, muchas cosas feas, golpeó al pueblo, le tiró bombas, le hizo tiros, muchas cosas. Entonces el pueblo se le alzó, Llegó a la época de las elecciones. Yo tengo pedacitos de periódico donde ya viendo que iba ganando COPEL, como él era parlamentario allá de la gobernación del Zulia y lo sacaron de allá. A él lo sacaron de allá. Él quedo por fuera. Entonces, bueno... se utilizó un tribunal, se le quitaron las casas y se le pagó a la abogada con una de esas casa. Ya eso está listo.” (Rodulfo Estrada).	Como “El despertar de los indios” fue llamada la acción rebelde de los vasallos de san benito en contra de Struve cuando el maestro se negó a cederles unos metros más del terreno donde construirían la iglesia de San Benito. Invadieron el terreno completo, Organizaron una nueva asociación civil, invadieron otras casas que manejaba Struve generando un gran conflicto legal con fuertes agresiones entre ambos bandos. Esto sucedió 20 años después del traslado.	El cura sustituye el rol de líder que anteriormente tenía Struve, no solo sugiriendo lo del parque, sino con los nuevos rituales que ha incorporado en las prácticas de los vasallos. Se siguen sintiendo minusválidos al no sentirse capaces de tomar decisiones por sí mismos, buscando otra persona en quien apoyarse, pero que también los juzga e intenta cambiar sus costumbres en relación a sus fe para hacer de su creencia algo más “civilizado”. Con esta acción afloraron los resentimientos generados por todo el proceso y los años posteriores en Mene Grande. Pudiendo expresar públicamente el conflicto subyacente entre ambos bandos pero que no fue manifestado. Las fuerzas institucionales seguían del lado de Struve, tenían razón en temerle? Struve Al perder poder político, perdió poder sobre la gente de Pueblo Viejo y sobre las propiedades que hizo suyas de forma fraudulenta.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Sumisión	-Eso fue un no y un sí. Fue un no y un sí porque había gente que la sacaron de ahí que no estaban de acuerdo en salir para traer gente pescadera, me acuerdo que nos gritaban “Ahí vienen los pescaos” nos decían a nosotros; yo me acuerdo que tenía unos pantalones con un nudito aquí y me gritaban “¡Ey, Toribio! Por eso es que a nosotros nos tiraron mucho cuando el asunto de los indios: “Los indios ya abrieron los ojos, ya saben leer”. A nosotros nos criticaron mucho por esa parte, porque coño, era que el hombre hablaba entonces uno se quedaba callado porque si uno le contestaba, entonces se iban allá a la casa de papá y le decían: “Mire que el negrito me contestó”.	Estas disputas causaron una división entre los pobladores de Pueblo Viejo.	El valor de rebelarse inspirado por San Benito. La fuerza que da lo sobrenatural. Relación del alzamiento para exigir sus derechos con dejar de ser analfabetos; al relacionar los ojos abiertos con saber leer. Los de Pueblo Viejo justifican su sumisión por su ignorancia, obediencia y miedo a represalias por parte de Struve. Auto denominarse “indios” de forma despectiva, como inválidos, como incapaces, como niños inocentes susceptibles a ser engañados, como ignorantes.

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Cuadro 8: Vida en Mene Grande.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Origen y pobladores.	–Antes de la explotación petrolera en Mene Grande no había pueblo, solo unos aserraderos por Pueblo Nuevo y Los Barrosos, que explotaban la madera. Mene Grande se conformó con gente que vino principalmente de Trujillo, Lara, Falcón y Nueva Esparta (Pérez Gil).	Los campos en Mene Grande se comenzaron a construir en 1924.	Mene Grande también tuvo un comienzo pluriétnico, pero a diferencia de Pueblo Viejo, no contaba con prácticas sociales tradicionales y ni ancestrales propias. Éstas vinieron de forma individual y en pequeños grupos familiares procedentes de diferentes regiones de Venezuela y de países vecinos.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Modo de vida.	–Aquí no se podía dormir en petates, como eranos muchos, catorce hijos, unos dormían en camas y otros en hamacas” (Rodulfo Estrada). -Bueno, no. La pura cocina nada más que me acuerdo. Después con el tiempo papá fue comprando TV, (blanco y negro) nevera, cuando entró a la compañía hasta le dieron tarjeta del Comisariato y poco a poco fiao, pagando cada semana sacó un televisor Zenit, una nevera Westinghouse y una cocina negra, no recuerdo la marca, era de cuatro hornillas, cuadrada, y dormíamos era en hamacas, me acuerdo que dormía era en la sala y el hermano mío se orinaba y al otro día me castigaban y yo decía si no fui yo y la hamaca mía no estaba manchada pero mamá me pegaba a mí (Rodulfo Estrada).	El trato fue casa por casa. Mientras que en Pueblo Viejo podían extender las dimensiones de la casa hasta donde necesitaran aquí, las construcciones fueron hechas para familias nucleares según concepto norteamericano.	Al cambiar el espacio, cambia la práctica y los usos. Negociaron en términos cómodos para la compañía sin necesidad de la consideración de los modos de vida de los habitantes de Pueblo Viejo. Entran en la dinámica del consumismo y del modo de vida moderno al usar electrodomésticos importados.
Vivienda.	– ¿De qué se quejan? ¿No ven cómo viven aquí? Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento.	Seguridad y calidad de vida que le proporciona paredes sólidas de ladrillos sobre tierra firme y no la inestabilidad y fragilidad de pisos de madera sobre el agua.	Nociones de seguridad, progreso y confort de la modernidad. Cambia la relación con los espacios y sus usos: Los varones duermen en la sala en hamacas, las hembras en camas y hamacas en un cuarto, el padre y la madre en otro cuarto y el tercer cuarto es solo para San Benito.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Sustento.	–Yo le dije a Arnoldo; si quieres que me vaya pa’ Mene grande tengo que tener un trabajo, de negocio, porque yo estoy acostumbrado a trabajar en la bodega de Pueblo Viejo, la de mi tío (Félix Struve). –Es que no daba ganancia, la gente de Mene Grande no comía mucho pescado. No alcanzaba para arreglar las camionetas y se terminaron echando a perder. Mi hermano sacaba plata del alquiler de las casas para eso (Félix Struve). –Bueno, había gente que trabajaba con la compañía porque eran buzos, eran buenos nadadores; de transporte, y fueron estudiando. Por ejemplo, el hermano mío que tenía sexto grado, el mayor, consiguió trabajo aquí en una ferretería, y ya la gente comenzó a civilizarse pues (Rodolfo Estrada).	Struve lo puso a administrar la casa que la compañía convirtió en club. Justifica el fracaso de la Cooperativa organizada por la Compañía para que viajaran hasta el lago y continuaran viviendo de la pesca.	Entraron en la dinámica capitalista, al hablar de ganancias y alquiler de las casas bajo el control de Struve Se van alejando de la pesca como modo de subsistencia y por ende como principal alimento. Van en Búsqueda de otras formas de ganarse la vida.
Alimentación.	–Allá se comía el pescado, el sancochito, el plátano cocido, la arepita. Allá se utilizaba más era el jojoto, el maíz, allá se pilaba y se molía y la leña se vendía por bultos a locha, a medio y Aquí la carne y el queso (María del Rosario Estrada).	Decían que a la gente de Mene Grande no le gustaba comer pescado.	Al cambiar el espacio, cambia la práctica y los usos, por lo tanto también va cambiando la alimentación, hay que comprar en lo que se va a consumir ya que no hay lago ceca donde tirar un anzuelo ni mangle para sacar la Turma. Justifican el mal manejo de la asociación civil.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Educación.	Tenía que hablar con las maestras porque a veces no le querían dar clases a los niños de Pueblo Viejo, venían sin franela, sin bañarse y eso... tuvieron muchos problemas (Arnoldo Struve).	La maestra era pagada el concejo municipal en la casa que la compañía designo como escuela exclusiva para los de Pueblo Viejo.	Al cambiar el espacio, cambia la práctica y los usos: Importa cómo lo ve y lo que dice el otro de ellos. Comienza a cambiar su relación con el cuerpo: otra vestimenta, estar calzados, vestirse “apropiadamente” para ser aceptados. Struve sigue cumpliendo su papel de padre con los hijos de otros, pero suyos a la vez por ser niños de Pueblo Viejo. Sigue destacando la condición de minusvalía de las personas de Pueblo Viejo. Intercedía por ellos ante los entes de poder, en este caso la maestra.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
San Benito.	–Cuando llegamos no había capilla ni nada, entonces agarramos uno de los cuartos y se le dimos al santo, allí lo guardábamos junto a los tambores. Aunque son catorce hijos, nos acomodábamos en hamacas y camas donde sea, pero el cuarto ese, era de San Benito” (María Rosario Estrada). –Le dijimos, Struve danos el terreno para hacerle la capilla a San Benito, acordate que allá en Pueblo Viejo teníamos iglesia y plaza” (Rodolfo Estrada). –Struve nos dio el terreno que estaba detrás de la que era la escuela frente al club Los Andes, pero le dijimos que nos diera unos metros más, para poder hacer un parque, pa’ que quedara mejor, y se negó. Dijo así: –Ni un metro más, ni que baje el mismito Jesucristo, ni un metro más (Rodolfo Estrada). –Ahí si nos pusimos bravo y le invadimos el terreno completo, que es el que tiene toda la iglesia y la plaza” (Rodolfo Estrada). –El pleito empezó por San Benito, porque a mí no me gustaba que estuvieran sacando al santo cualquier día, allá en Pueblo Viejo solo se sacaba cuando eran sus días, en Diciembre, será que lo hacían para beber (Arnoldo Struve).		San Benito les concede el espacio el tiempo cada año para ser importantes, para ser consultados y respetados. San Benito abrió el camino para ser aceptados. San Benito es lo que queda de las tradiciones y costumbres de Pueblo Viejo. San Benito llevó la alegría sana. se presenta como símbolo de diversión sana y familiar, representa los valores positivos, sobre la aceptación y la tradición que Mene Grande no tiene por la naturaleza de su conformación. Símbolo de integración porque todo el pueblo de Mene Grande colaboró con la construcción de la iglesia de San Benito y a su vez el templo en su interior custodia imágenes de todos los santos que las personas llevan. Campo Los Andes y Campo Alegría se presentan como un pueblo dentro de otro pueblo.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
Resultados.	–Nos casamos con gente de afuera, del pueblo, con la misma gente. –No, no, no, no... por decirle algo... el pueblo estaba cercado ¿no? pero no era una cosa de que aquí no se podía... No sé si usted conoce Bachaquero, me acuerdo que había el portoncito ése que daba vueltas, y lo que se respetaba es que era un campo privado y cualquiera no iba a hacer cualquier cosa allá. No. Y, como estaba el club y era privado, nada más que estaban lo gringos, los asociados, los miembros. El tonto que vivía por aquí, el pobre que vivía por aquí, no podía ir hasta allá porque tenía que saltar y si saltaba la policía lo ponía preso. Entonces se abrió aquí el club de Niquitao, y entonces eso se ponía ¡así! viernes, sábado y domingo... ¡Los Carnavales! ¡Eso se ponía full! Toda la gente iba allá, entonces se presentaban enfrentamientos, ya por las mujeres, porque ¡ey! qué les quitamos aquella. No nos querían porque éramos los hediondos, olíamos a pescado. Pero en ese entonces no tenían conciencia del desprecio. ¡No, no, no! Nosotros nos venimos a sentir mal es ahorita. Pero todavía lo dicen... pero para echar broma: ¿Te acordáis? (Rodolfo Estrada).	En la actualidad, 48 años han pasado desde su llegada a Mene Grande. Sufrieron discriminación y desprecios por su vestimenta y forma de comportamiento. Aunque están integrados a la vida de Mene Grande, se ven y los siguen viendo como la gente de Pueblo Viejo.	Siguen viéndose como “los de Pueblo Viejo”, expresión de una re-actualización constante del pasado, especialmente de su vinculación con Pueblo Viejo.

TEMA	TESTIMONIO	COMENTARIO	INTERPRETACIÓN
	–En esa Capilla hay parte de Pueblo Viejo y hay parte de toda la comunidad. Qué sé yo; que usted vive en Maracaibo. Pero luego toda la comunidad contribuyo en la construcción de la iglesia: y nosotros fuimos a pagar una promesa allá y usted nos dio 10.000 bolívares, eso todito venía para acá.		
	–¡Aquí vivimos tranquilos, pero en Pueblo Viejo eranos felices...! (María del Rosario Estrada).		

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

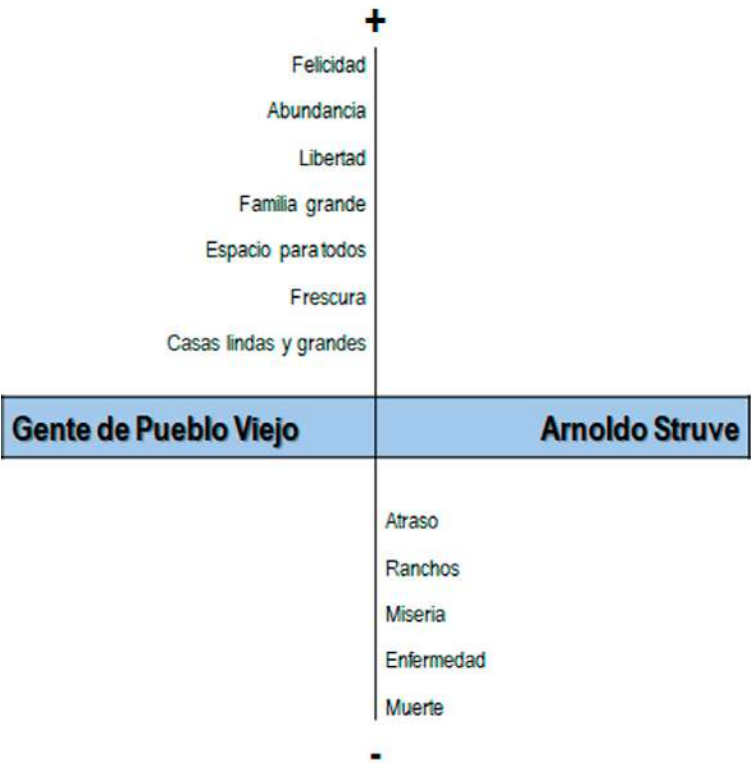
1.2. Cruz semiótica

Los temas delimitados anteriormente en los cuadros de contenido fueron clasificados en dos grandes grupos: Espacio/poder/identidad e identidad/alteridad.

Se aplica la técnica de la cruz semiótica por medio de representaciones gráficas cartesianas donde en la recta horizontal se ubican, en el lado izquierdo, la gente de Pueblo Viejo y en el derecho, Arnoldo Struve. En la recta vertical encontramos los indicadores positivos en los cuadrantes de la parte superior y los negativos en los cuadrantes de parte la inferior. Cada cuadro se acompaña con la inferencia respectiva.

Espacio / Poder / Identidad

Cuadro 9: Pueblo Viejo de Agua.



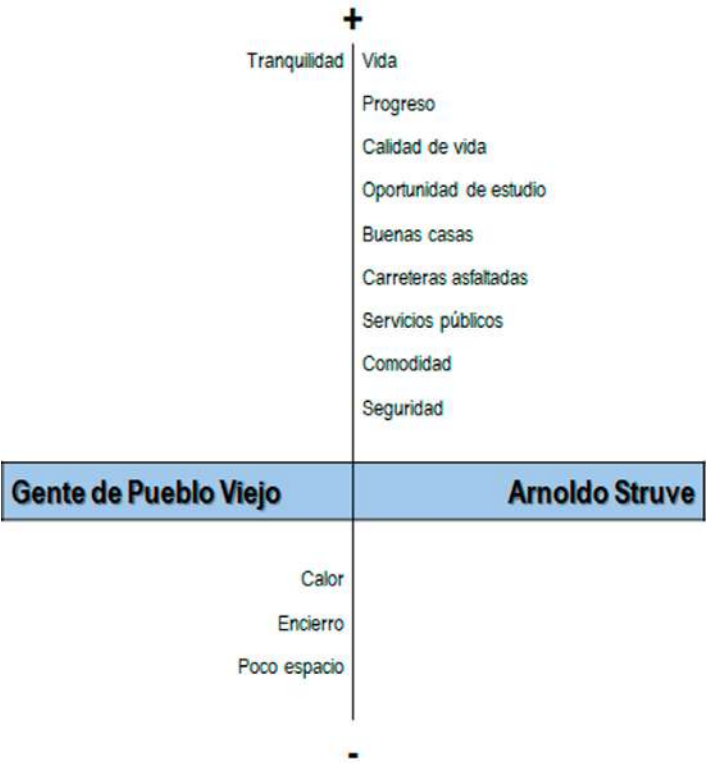
Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

Para Struve Pueblo Viejo es el lugar donde nació, pero desafortunadamente representaba pobreza, miseria, analfabetismo, rancho, muerte y todo lo que caracteriza una población “atrasada”.

Para los de Pueblo Viejo el lago es vida, proporciona el alimento, la diversión y la salud. Pueblo Viejo representa la felicidad, libertad, frescura, con casas lindas y grandes, donde todos se comportaban como una gran familia. 48 años después siguen viéndose como “los de Pueblo Viejo”, expresión de una re-actualización constante del pasado, especialmente de su vinculación con Pueblo Viejo.

Cuadro 10: Mene Grande.



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

Para Arnoldo Struve Mene Grande es “progreso”, buenas casas, asfalto servicios públicos, educación, salud. Otro modo de vida se instaló frente a Pueblo Viejo, haciendo alarde de su comodidad, seguridad y riqueza material, según los estándares europeos y norteamericanos que pudieron reproducirse aquí. Él quería eso para sí mismo y su gente, y lo consiguió.

—¿De qué se quejan? ¿No ven cómo viven aquí? Cambiamos ranchos por casas de ladrillo y cemento, tenemos calles asfaltadas; mira hacia allá; la escuela, el hospital, el centro comercial petrolero, hasta la universidad. Aquí tienen todos los servicios. Allá lo que había era miseria y pobreza. Era difícil estudiar, todo quedaba lejos (Arnoldo Struve).

Los de Pueblo Viejo dicen sentirse bien con su cambio a Mene Grande, no tienen nada que reprocharle pero en Pueblo Viejo eran felices.

Cuadro 11: Compañía petrolera.



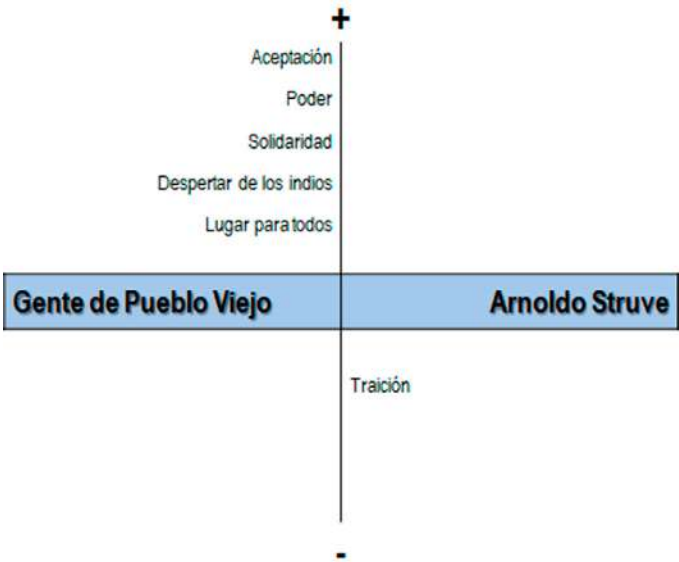
Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

La “compañía” llegó a Venezuela y a la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, marcando un antes y un después en el ser, quehacer y sentir de todos los involucrados. Organizó el espacio en función de sus necesidades y propósitos. Fueron los otros que vinieron hasta esa zona y construyeron los campos de viviendas, los clubes sociales, las escuelas, los comisariatos, y las clínicas. Unos para ellos y otros para sus trabajadores. Política segregacionista que perduró por largo tiempo y que también se aplicó para la reubicación.

Cuando se seleccionaron las casas para los pescadores, se aseguraron que fuesen casas y calles contiguas, se les hizo un club y su escuela, solo para la gente de Pueblo Viejo, separados de los empleados y obreros de la Shell. Eran las políticas de la compañía. Podemos señalarla como “organizadora del espacio”. La explotación petrolera dañó las aguas del lago por lo tanto provocó la muerte de su pueblo.

Cuadro 12: Iglesia de San Benito en Mene Grande



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

La iglesia de San Benito como espacio creado y creador. En Pueblo Viejo había una iglesia de San Benito, espacio sagrado donde moraba el santo, se guardaban los tambores del Chimbánguele y se pagaban las promesas. La gente esperaba el tiempo de San Benito y pagaba la promesa dentro de la iglesia. Esta fue dismantelada al igual que el resto del pueblo y cuando llegaron a Mene Grande, al campo Los Andes y campo Alegría, no tenían iglesia. Dispusieron de un espacio en la casa de Remigio González y lo sacralizaron para hacerlo digno del santo, hasta que 20 años después decidieron comenzar la construcción de la iglesia, tiempo suficiente para que la creencia en San Benito fuese aceptada por el resto de la comunidad y participara en la construcción de la capilla. Y fueron las acciones para comenzar a edificarla las que hicieron que “los indios” se rebelaran en contra de su “cacique”. Querían más terreno para además de la capilla hacer un parque, un sitio de esparcimiento para los devotos y vecinos.

Fue la construcción de un espacio sagrado para su Santo lo que impulsó a la gente de Pueblo Viejo a salir de la sumisión ante las arbitrariedades de Struve. Vemos entonces, como la fuerza de la devoción superó al miedo que tenían por las represalias de Struve hacia ellos, no solo por el terreno de la iglesia, sino que la rebelión fue total, invadieron las casas y otros terrenos administrados por él y creando otra asociación civil paralela a la constituida por la junta de la reubicación. Y es ese espacio el de la iglesia el que recibe y cobija a los otros, otros santos y vírgenes con los cual comparte día a día como muestra de su generosidad.

Cuadro 13. El lago de Maracaibo



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

Para la gente de Pueblo Viejo, el lago era todo, era vida, estaba presente en todos los aspectos vitales de su cotidianidad: salud, alimento, diversión, frescura, sustento, libertad, vida relajada.

Esa relación cambió, no solo por el alejamiento físico después del traslado, sino desde antes, desde que comenzaron los derrames, desde que no pudieron tomar esa agua que fue tan cristalina, desde que los peces y las plantas de comenzaron a morir por la contaminación, desde que comenzaron a vivir con el acecho de la muerte luego del incendio de Lagunillas.

Cuadro 14: Sobre la gente de Pueblo Viejo



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

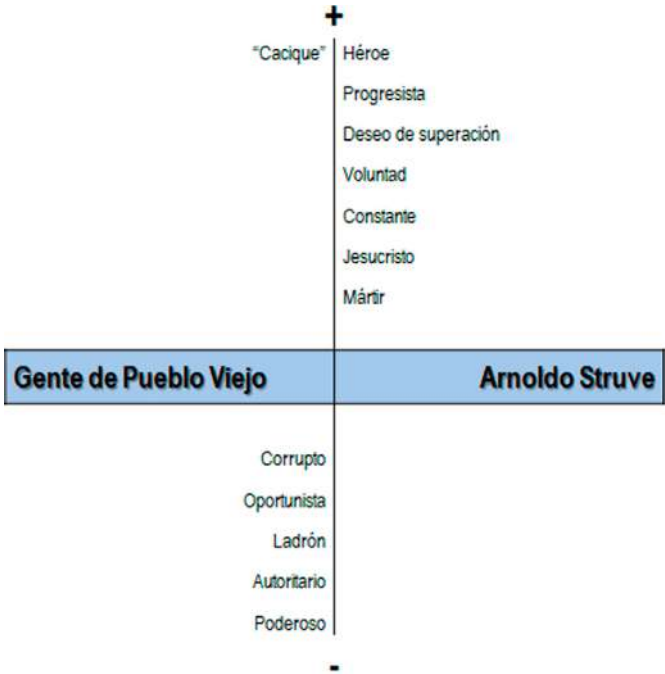
Inferencia:

Los habitantes de Pueblo Viejo se ven a sí mismos en el pasado inmediato como “indios”, utilizando el término asociado a su ignorancia, ingenuidad e incapacidad para la toma de decisiones fundamentales en sus vidas.

En el presente dicen sentirse como iguales con respecto a sus vecinos que no son de Pueblo Viejo, pero citan con recurrencia frases como “-¿te acuerdas cuando nos decían: allá van los hediondos a pesca ’o?” o “-es que nosotros eranos indios” para justificar su posición ante las decisiones de Arnoldo Struve.

Struve ¿Se diferencia de su gente y los ve como los otros? Pero tampoco los abandona: poco civilizada, analfabeta, ignorante, ingenua, ”india”, incapaces de valerse por sí mismas, sin aspiraciones, más bien conformistas, resignadas a seguir viviendo en el “atraso”, sin querer disfrutar de las bondades del “progreso”

Cuadro 15: Sobre Arnoldo Struve



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

–El Struve es alemán, mi abuelo era hijo de alemanes que vivían en Maracaibo...” así comienza Arnoldo Struve el encuentro, sin que se le pregunte sobre eso, lo hace inmediatamente después de presentarse. Aunque nació de madre negra oriunda de Pueblo Viejo hace alarde de sus familiares de ojos claros, piel blanca y pelo rubio, profesionales de Maracaibo, “hasta uno es siquiatra”, dice. Lo trató médicamente cuando sufrió de los nervios “-... de tanto cansancio por esta lucha”. A pesar de su color oscuro, sus familiares no los han rechazado: “ellos saben que el negro pinta mucho.

Tiene también sangre blanca, aria, europea. Su familia contaba con más medios económicos que las familias promedio, eran dueños de la bodega y de la electricidad antes de CADAFE. La gente pagaba un bolívar semanal para conectarse a la planta eléctrica de la bodega, por una hora cada noche. “no es por alardear, pero nuestra casa era de las mejores y más grandes de Pueblo Viejo”. (Arnoldo Struve).

Struve no es el otro, pero quiere parecerse al otro: civilizado, educado, bien vestido, casado por todas las de la ley. Por ello nunca pudo identificarse plenamente con su gente; era parte de ellos, pero diferente a la vez, porque él estudió y quiso “progresar” sin importar los sacrificios que tuviese que hacer. ¿Será por su ascendencia europea? Está en medio de su gente y los otros. El otro (gringo) lo invitó a acercarse a ellos y no aceptó, se siente responsable de la gente de Pueblo Viejo. En este punto se plantea una disyuntiva ¿Quién es el otro para Struve? ¿Los extranjeros y las personas trabajadoras petroleros de la compañía en Mene Grande?

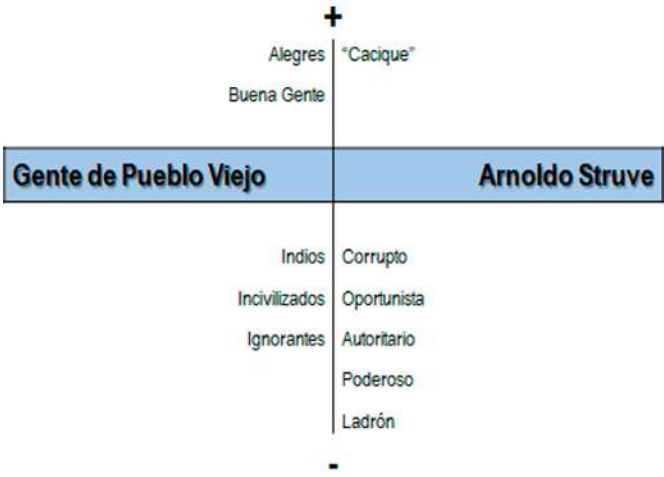
Sobre como los de Pueblo Viejo ven a su “Cacique”.

Arnoldo Struve era el maestro de Pueblo Viejo, sabía lo que hacía, y quería el bien para todos; así lo veían cuando exigía el pago por los daños que ocasionaban las petroleras a la gente de Pueblo Viejo, los que después de todo el proceso se fueron a Mene Grande, porque no todos se fueron; los que no estaban de acuerdo partieron a ciudad Ojeda, y otros, unos pocos, se quedaron hasta dos años después cuando la compañía hizo presión para que salieran de allí.

Los vecinos de Mene Grande lo apodaron “cacique”, lógicamente para nombrarlo, a causa de su proceder como jefe superior de los “indios” de Pueblo Viejo. A Struve no le gusta que lo llamen así, ya que lo asocia negativamente; él no se ve a sí mismo como autoritario, amo o dominador.

Los de Pueblo Viejo sienten que se aprovechó de su ignorancia, éstos le tenían miedo porque Struve tenía poder, pertenecía al partido político acción democrática, miembro de la asamblea legislativa y supervisor de educación, por lo que no se atrevían a enfrentarse.

Cuadro 16: Sobre cómo los Habitantes de Mene Grande ven a los de Pueblo Viejo y a Arnoldo Struve.



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

La gente de Pueblo Viejo llegó a un campo que ya existía con anterioridad, habitado por empleados y obreros de la compañía petrolera Shell, que fueron a su vez reubicados en el campo Rancho Grande, para desocupar las casas asignadas a los nuevos habitantes. Los informantes argumentan que los recibieron sin poner objeciones; no podía ser de otra manera ya que toda la gente en Mene Grande había llegado de otras partes. Sin embargo, en sus discursos dejan entrever su rechazo por ellos, denigrando de sus hábitos y costumbres, diferentes a las del campo petrolero: “Ellos se hicieron gente aquí”, “...nunca habían usado una poceta”, “Allá van los hediondos a pesca ‘o” entre otros comentarios similares.

Antes de los problemas con Struve, los vecinos y demás habitantes de Mene Grande estaban al tanto de la situación irregular existente entre ellos, pero no intervenían. “Era asunto de ellos” por lo que cuando sucedió el “despertar de los indios” la comunidad los apoyó y repudió públicamente a Arnoldo Struve y su familia. Tanto los de Mene Grande como los de Pueblo Viejo lo ven como mafioso, ladrón y oportunista y no mantienen relaciones amistosas con él ni con su familia, por lo menos los habitantes del campo Los Andes, Alegría y Campos vecinos. Con respecto a los de Pueblo Viejo, siguen siendo “los de Pueblo Viejo”, con sus tradiciones y costumbres, como San Benito, que siguen siendo de ellos.

Cuadro 17: San Benito y sus vasallos

	+	
Generoso		Fe
Cumplidor		Tradición
Tradición		Respeto
Fe		
Esperanza		
Felicidad		
Respeto		
Alegria		
Baile		
Tambores		
Poder		
Respeto		
Alianza		
Sagrado		
Gente de Pueblo Viejo		Arnoldo Struve
Vengativo		Borrachera
		Desorden
	-	

Fuente: Arrieta Ríos (2020).

Inferencia:

Ante cualquier pregunta sobre las prácticas rituales sobre San Benito responden: “Es que es parte de la tradición, así se hace desde siempre, así se hacia allá en Pueblo Viejo”. San Benito es todo, es tan importante que le dejaron un cuarto para él y sus cosas, aunque en la casa convivieran 16 personas. Es tan importante que la voluntad de construirle un recinto adecuado a su magnificencia los liberó de la sumisión ante Struve. San Benito representa lo sagrado, la fe, la libertad.

San Benito abrió el camino para que la comunidad de Mene Grande se acercara a ellos y los aceptara; tanto así que contribuyeron activamente en la construcción del templo. San Benito es alegría, espacio y tiempo para la diversión familiar sana. San Benito les permite lucirse cada diciembre ante la comunidad de Mene Grande, con sus cantos, con sus bailes, con esos colores alegres para llamar la atención, para verse vistosos, de allí que usen vestimentas rojas y amarillas. Cuando San Benito, sale los vasallos toman el control, el control de la situación, del espacio, del orden, adquieren autoridad para mandar a meter preso a quién atente contra la moral, deciden donde va el Santo y donde no. Es su momento, el momento que San Benito les concede para ser importantes, para ser consultados y respetados.

1.3. Reflexiones

El traslado de los habitantes provocó la desaparición física de Pueblo Viejo, y sus habitantes pasaron de ser un pueblo pesquero a una zona tierra adentro, acontecimiento que provocó una ruptura en todo su modo de vida y a la vez trajo como consecuencia el inicio de un proceso de adaptación no solo geográfica sino también económica y social para hacer posible su continuidad como grupo, tal como se expresa: “Cuando cierto contingente de individuos emigra hacia otro lugar, se les hace imperativo adaptarse, en mayor o menor medida...” (Fernández, 1992:1-2).

Es así como la comunidad de Pueblo Viejo se fue a vivir en Mene Grande, gracias al proceso de reubicación liderizado por Arnoldo Struve, por lo que de alguna u otra manera se vieron en la necesidad de buscar mecanismos y estrategias para reconfigurarse personal y colectivamente, y aunque el propósito principal inicial de esta investigación fue determinar y analizar cuáles son las representaciones espaciales presentes en los imaginarios en los habitantes de Pueblo Viejo antes y después del traslado a Mene Grande, la experiencia etnográfica permitió el afloramiento de otros aspectos categóricos que influenciaron la dinámicas sociales entre los actores con los que se estableció contacto, y que a continuación se presentan como reflexiones.

1.3.1. Discurso sobre los otros

Para la gente de Pueblo Viejo los otros estaban conformados por la Shell, por los extranjeros, trabajadores petroleros y personas residentes en Mene Grande. Ese otro, llamado, la “compañía”, poderoso, omnipresente por ser la

primera trasnacional que se instaló en el país para la explotación petrolera. Tan poderoso que el gobierno prácticamente no intervino en el proceso de la reubicación. Los extranjeros, obviamente, con otra forma de hacer, pensar y vivir; que destruyeron su pueblo y cambiaron su forma de vida:

–La verdad es que no sé para que se vinieron. Cuando nosotros éramos nosotros mismos, antes que llegaran los extranjeros, primero vinieron los ingleses, y más tarde los americanos, nos las arreglábamos bien, pero después... todo eso lo acabó la compañía. Ojalá no se hubiera terminado”.

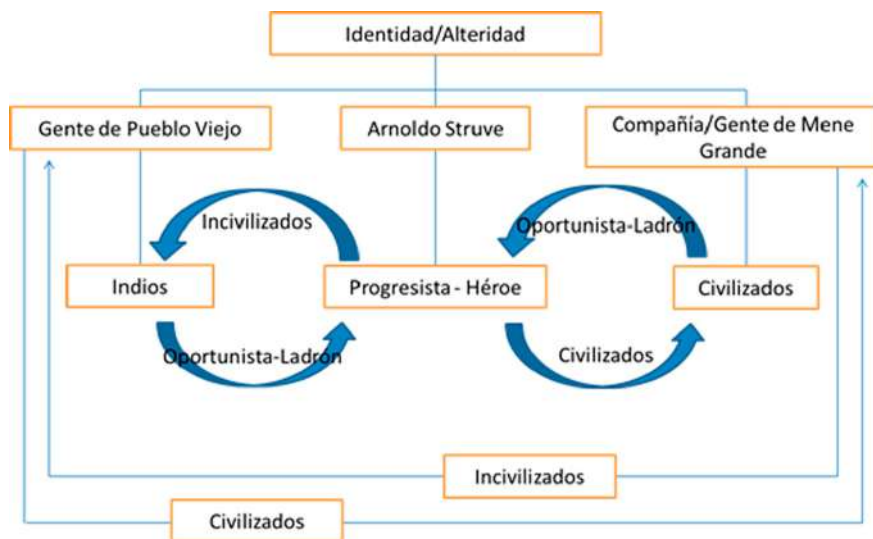
También están los otros, habitantes de Mene Grande, que por las características de la conformación de este pueblo también llegaron de otras regiones venezolanas: andinos, orientales y occidentales de los estados Lara y Falcón, principalmente. El oriundo de Pueblo Viejo, más que por la región de dónde venían, los veía distintos en cuanto al modo de vida y de conducirse, producto de la inserción de esos otros venezolanos en la industria petrolera. Una vida circunscrita al trabajo y al club, donde el vecino era su compañero de trabajo. La compañía prácticamente se encargaba de todo. No podían hacer reformas drásticas en las viviendas, esas casas no eran propias, sino de la “compañía”. Cada quién relacionándose con los de su mismo status, agrupados laboral y socialmente según los criterios de la “compañía”.

Los otros extranjeros redefinieron sus identidades tratando de imitar una disposición espacial y social lo más semejante a sus lugares de origen. Que en su club no faltase el cine, el bowling, la piscina, la cancha de tenis, y hasta campos de golf, en algunos casos. Y los otros venezolanos negociaron sus identidades ajustándolas a la disposición espacial y cultural que la compañía impuso cuando construyó los campamentos de viviendas y el resto de las instalaciones para la industria petrolera.

Estos otros venezolanos, campesinos y pescadores, en su mayoría, se transformaron en empleados y obreros petroleros, con sueldo semanal y fijo, cuyos hijos tenían una educación asegurada, un comisariato que abastecía sus necesidades alimenticias con víveres procesados e importados; ya no come de lo que siembra, pesca o cría, lo busca en el comisariato. Sienten que son parte del progreso económico y social; eso los hace sentirse diferentes de los que viven fuera del campo, aunque sean familiares o conterráneos que conformaron el grupo de “los de afuera”, tal como los denomina Quintero (1978), otros venezolanos, que no lograron acceder a la industria y sus beneficios y que recons-

truyeron sus vidas alrededor de los espacios de las petroleras. Como se observa son distintos otros con los que los de Pueblo Viejo se han visto obligados a interactuar, cada grupo con coincidencias y particularidades que han determinado las dinámicas sociales de su proceso de adaptación.

Gráfico 1: Identidad y alteridad de los habitantes de Pueblo Viejo en Mene Grande



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

1.3.2. Arnoldo Struve: cuando una convicción personal cambia el destino de un pueblo

Según Raymond Firth (1976) el gran hombre no hace la historia, ya que el cambio estructural es un producto de la interacción social y denota alguna insatisfacción para un grupo numeroso de la población. Estos cambios pueden ser desde adentro o estimulados por fuerzas externas: agentes catalíticos o fuerzas que liberan otras fuerzas y facilitan los cambios de manera consciente e inconsciente. Sin embargo, en el caso de Pueblo Viejo no es tan sencillo definir las fuerzas que hicieron que un pueblo de más de 300 años aceptara la desaparición de su ranchería: la explotación petrolera, deterioro de la calidad de su estilo de vida, contaminación del lago que impedía sus usos como agua potable, disminución de la pesca, miedo a sufrir la tragedia de un incendio tal como el que sufrió Lagunillas de Agua en 1939; o la voluntad de un hombre

que desde niño le dijo a su madre que no quería ser pescador. La convicción de sus palabras lo llevó a salvar todos los obstáculos que impedían que sus compañeros de juego y vecinos estudiaran más a allá del tercer grado:

Todos los días me iba en cola, con el señor que vendía las panelas de hielo para conservar el pescado. Ponía mi portafolio encima de la panela y cuando llegaba a Bachaquero, me disculpa la expresión, no sentía las nalgas y el portafolio estaba mojado, así hice hasta llegar a sexto. El señor era muy bueno, cuando llovía me decía que me pasara para adelante, para que no me mojara. Sus hijos iban también, pero adelante. Ellos no terminaron de estudiar, después me los encontré y me dijeron. Arnoldo tu si hiciste algo en la vida, nosotros que teníamos comodidad y facilidad no terminamos de estudiar”; es que yo siempre le decía a mamá no quiero ser pescador (Arnoldo Struve).

Y así, viajando, primero a Bachaquero y luego hasta Maracaibo, terminó siendo maestro de Pueblo Viejo. Con su título de maestro graduado se aseguró de no tener que ser pescador, pero el logro personal no bastó, y el “amor a su gente” (según Struve) lo llevó a iniciar y mantener una lucha contra la Compañía para hacer que la gente de su pueblo también disfrutara de los beneficios del “progreso” y la transformación del modo de vida de sus habitantes, aunque eso significara la desaparición física de la ranchería.

Cual quijote comenzó una cruzada personal, su liderazgo como maestro es usado para alcanzar su objetivo: sacar a la gente de Pueblo Viejo de la miseria, la pobreza y la ignorancia y así conducirlos por el camino del progreso y la superación. Y aunque según sus palabras el gobierno ofreció preservar a Pueblo Viejo como patrimonio nacional, Struve se negó y exigió la reubicación:” el hecho de haber vivido así desde hace 300 años no significaba que haya sido la mejor manera de vivir” (Struve).

Se auto proclama como guía, protector padre y hasta héroe salvador de una posible tragedia (incendio de Lagunillas). Después de todo es el maestro, el que tiene la verdad. Y ese papel de padre protector y guía determina las decisiones claves en su vida y en la vida de la gente de Pueblo Viejo hasta la actualidad: negarse a aceptar seguir viviendo en Pueblo Viejo, exigir la reubicación, mantener el control de las propiedades y el dinero, no aceptar una beca ofrecida por la compañía para estudiar en EEUU, y dejar a su familia en Mene Grande cuando ocupó el cargo de subsecretario de educación, para que los de Pueblo Viejo no pensarán que los había abandonado.

¿Acaso Struve se perdió entre los límites que determinan lo que le correspondía a él, a la asociación civil y los habitantes de Pueblo Viejo? ¿Hasta dónde llegaba su rol de líder? Recordemos que se convirtió en padre, y un padre nunca desampara a sus hijos, suceda lo que suceda, aunque al final, no agradezcan los sacrificios que se hicieron por ellos. Es que los hijos en algún momento dejan a un lado la figura paterna idealizada y cuestionan las decisiones que el padre tomó, tal como sucedió en el “despertar de los indios”, momento en el cual los habitantes de Pueblo Viejo se rebelaron, invadieron casas y terrenos administrados por Struve y conformaron otra asociación civil.

1.3.3 Lo sagrado y lo profano en el culto a San Benito

Durkheim, se refiere a ciertas cosas como profanas y a otras como sagradas; y establece dos órdenes con las siguientes características: lo profano es la esfera del mundo cotidiano de la rutina, de lo que se da por sentado y la actitud del hombre hacia esta esfera es la aceptación insensible sobre una base de familiaridad común. Lo sagrado, en cambio, es la esfera de lo inusual, de lo extraordinario, de lo que no se acepta casualmente, de lo “fuera de este mundo”. La actitud humana hacia este orden de cosas es el temor, el sentido del misterio, la veneración y el respeto.

...el mundo de lo sagrado y el de lo profano es una experiencia que se encuentra en todos los individuos humanos y en todas las culturas a través de todas las etapas históricas. Esta proposición plantea ciertamente un gran número de cuestiones. Entre las más elementales figuras... la de determinar de manera real y empírica, como se manifiestan concretamente estas formas de respeto absoluto y qué cosas son en efecto objeto de este respeto... (Prades, 1994:123).

Continúa Durkheim explicando que la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio:

Para que la primera tenga posibilidades de desarrollo, es preciso asignarle un espacio espacial del que la segunda esté excluida. De ahí vienen la institución de templos y santuarios: se trata de artes del espacio asignadas a las cosas y seres sagrados y que les sirven de morada, pues no pueden establecerse sobre el espacio más que a condición de apropiárselo totalmente dentro de un radio determinado (Durkheim, 1992: 287).

Este tipo de arreglo es tan indispensable para todo tipo de vida religiosa, según Durkheim, que incluso otras religiones no pueden ignorarlo. Hay, pues,

según Mircea Eliade (1978), un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea. Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial. Para un creyente esta iglesia participa de otro espacio diferente al de la calle donde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad.

El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado. Desde este momento se comprende por qué la iglesia participa de un espacio radicalmente distinto al de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano. En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes imágenes de una abertura: allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la tierra y subir el hombre simbólicamente al cielo.

Hemos de ver en seguida que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses. Es por ello que observamos que cada cofradía de vasallos de San Benito construye una iglesia en su honor, donde el tamaño solo es proporcional a las posibilidades económicas del grupo y de las contribuciones y pago de promesas de los devotos.

Sin embargo, San Benito es sacado de ese espacio sagrado, durante el 27 de diciembre y cuando es llevado a algún lugar en pago de promesa, y nos preguntamos en ese momento ¿la calle se hace sagrada? ¿o el santo se hace profano? ¿Dónde se encuentra el umbral del que habla Eliade en el culto a San Benito?

De igual modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Se hace pues necesario asignar a una y

a otros días o periodos de tiempo determinados. De este modo surgieron las fiestas, para poder hacer esa separación entre los momentos correspondientes a lo mundano y las actividades y actitudes especiales para reverenciar la divinidad especial objeto de adoración. Pero esta separación no siempre es totalmente posible, se produce una especie de mezcla que aparentemente puede confundir.

Las fiestas en honor a San Benito tienen sus fechas, pero esto no impide que sea sacado y bailado en cualquier otro momento en la que un devoto sea bendecido con un milagro de su Santo negro y desee pagarle lo prometido inmediatamente.

La iglesia católica, aunque celebre fiestas (de allí el origen de algunas de estas) por su “oficialidad” como institución religiosa no siempre ve con buenos ojos las manifestaciones que no estén de acuerdo con sus preceptos.

Pero aun así el pueblo es dueño y guardián de la iglesia y sus imágenes, las cuales viste y saca en procesión de acuerdo con una tradición secular. El pueblo trata a los Santos con gran familiaridad. Los baila, los increpa, los castiga, según el caso, y les atribuye andanzas y caprichos humanos: “...San Benito lo que quiere es que lo bailen las mujeres...”. Pero el bailar a los santos es tan antiguo como los santos mismos, ya que en los primeros tiempos era famoso que el pueblo realizara en su honor lo mejor que era capaz “...una obra manual, una canción, una danza, o bien iba en las procesiones descalzos o de rodillas...” (Vargas, 1987:55).

En el estado Zulia, a San Benito el pueblo lo baila y lo zarandea cuando lo llevan de visita, y no pocas veces lo ponen boca abajo para que haga llover o cumpla algún pedido, o lo rocían con ron u otra bebida alcohólica.

Entre los Santos y los creyentes parece estar de por vida establecido el compromiso de una reciprocidad: el Santo tiene la obligación de proteger al creyente o de dotarlo de aquello que solicite a través de la fe, el baile y la danza, la embriaguez, el ayuno, entre otros. San Benito salva de peligros y cura todo tipo de mal, pero en reconocimiento exige que le paguen las promesas ofrecidas y castiga a aquellos que no respetan su compromiso.

El día de su fiesta se producen reencuentros, los lazos familiares se reafirman, las relaciones sociales se renuevan. Un gran sentimiento de solidaridad se hace sentir entre los devotos. Pero San Benito es más que un cataliza-

dor, es un “negro más” que hace milagros, y que es bueno con los hombres. Él vive en la iglesia, es un ser sagrado, un Santo, pero sin embargo sale a la calle para “parrandear con sus negros” (Salazar; 1990:18). En el gráfico 2, se representa la dicotomía de lo sagrado y lo profano como opuestos en cada uno de los aspectos básicos del culto a San Benito.

1.3.4 Reconfigurando la identidad corporal

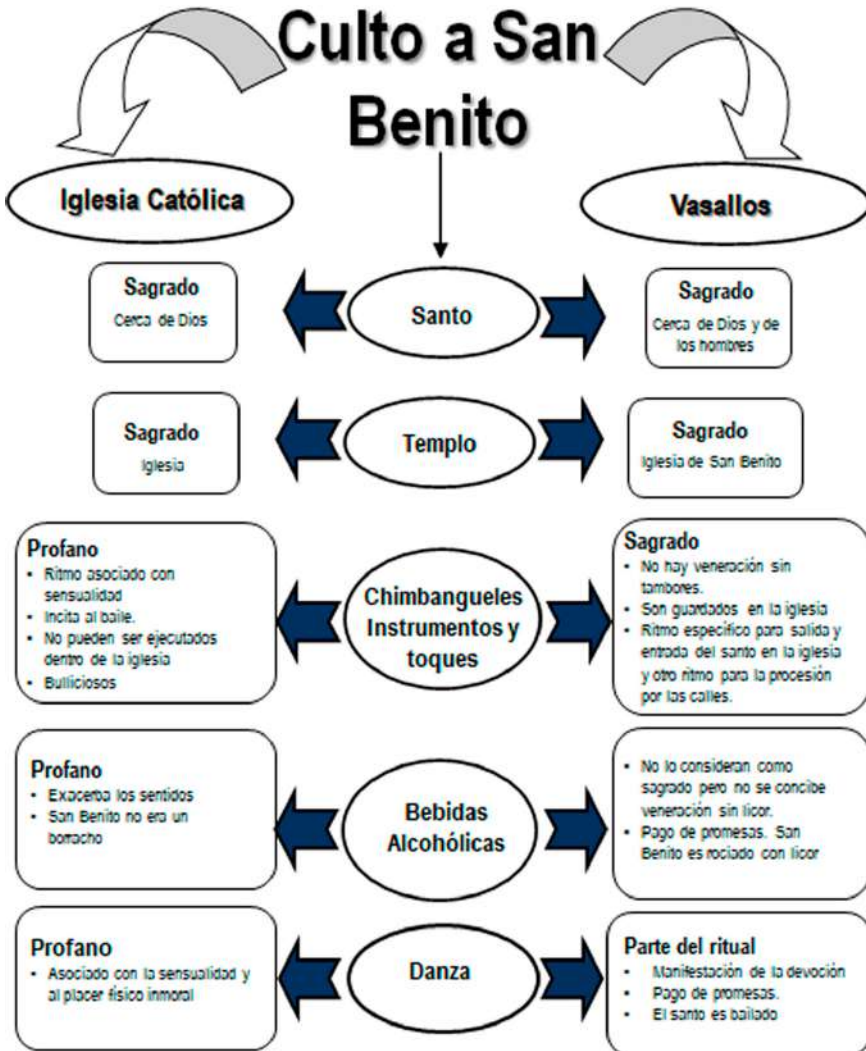
Encontré tres maravillosas fotografías de la familia González Estrada, informantes principales, que permitieron analizar el hecho desde la perspectiva audiovisual. Aunque no tengo experiencia en esa área, a través de esas imágenes se pudo observar y comparar los efectos del traslado en la auto percepción corporal como parte de la reconstrucción de sus identidades cuando los habitantes de Pueblo Viejo fueron reubicados por la Caribbean Petroleum Company (Shell) en la población de Mene Grande.

Estos cambios no solo implicaron un nuevo espacio geográfico, un nuevo tipo de vivienda, una nueva manera de ganarse el sustento, sino también una nueva reestructuración de relacionamiento social, de verse a sí mismo y a los otros. De un pueblo de agua a un campo petrolero. A continuación, haremos un análisis sobre el impacto del traslado, en su apariencia física como una de las evidencias de la transformación de la concepción del cuerpo según la modernidad. Basado en la observación de tres fotografías de los niños de la familia González Estrada en tres momentos de su vida: antes y después del traslado.

La fotografía se encarga de fijar en un lugar a esas personas con sus cuerpos entre esos espacios “deshabitados”, tanto la que se dedica al retrato del rostro, como la que lo hace del cuerpo. Pero el sujeto, en particular su identidad, no lo crea la fotografía, sino su relación con los otros y consigo mismo. La fotografía es una herramienta que permite al sujeto, gracias a su relación con los demás, y mediatizada por esa relación, la construcción de la identidad corporal.

La foto de familia es una práctica tradicional e ingenua. Integrada a ciertos ritos domésticos, se sitúa más acá de un ideal estético documental, así como de cualquier reflexión acerca de su función y su naturaleza fuertemente reglamentada que disimula el severo orden que la rige, en particular, con relación a sus ocasiones. Lo que debe y lo que no debe fotografiarse está estrictamente delimitado.

Gráfico 2: Dicotomía de lo sagrado y profano en el culto a San Benito.



Fuente: Arrieta Ríos (2020).

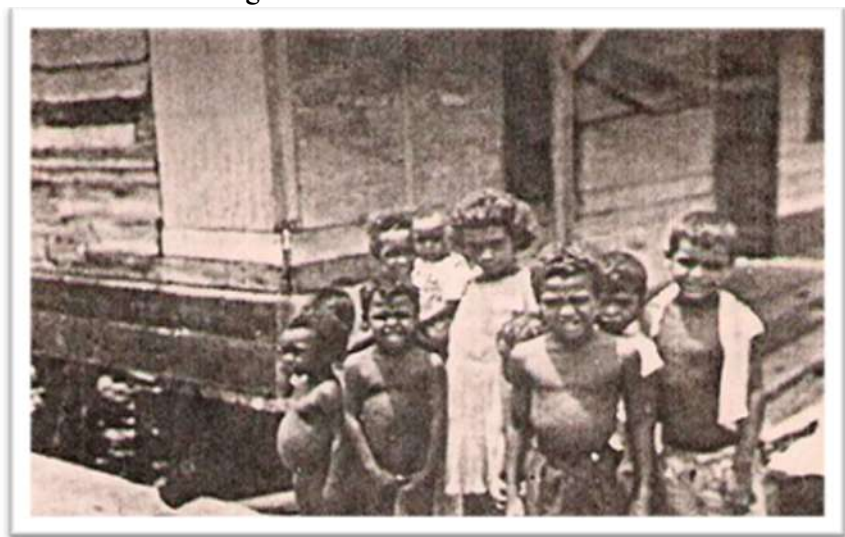
La foto familiar se relaciona, generalmente, con una foto sencilla, de fácil comprensión y accesible; su particularidad consiste en dirigirse a la emotividad. Las fotos no tienen una intención artística, más bien son retratos que se toman en las fiestas, los cumpleaños, fuera de la casa, lugares comunes que revelan una historia en común (reiteran el parentesco, el parecido, los rasgos étnicos, y constatan el origen). De este modo, se narra la geografía,

el espacio y el tiempo de personas que no son celebridades ni conocidas, pero que al presentarlas en el álbum circulan públicamente como parte de la producción cultural.

De un lado y otro de la cámara, nuestro primer contacto con la fotografía transcurre en el ámbito de las fotos familiares. Sus reglas se aprenden muy tempranamente: reglas de oportunidad de las tomas, de valor y uso de las fotografías, de comportamiento delante del objetivo, de diseño de la imagen. Estamos tan acostumbrados a la rutina de sus ocasiones y de sus poses, a sus estereotipos, a esa práctica ritual e inocente de la foto familiar que es improbable que nos interroguemos acerca de su significado, de las razones que sostienen su existencia y determinan su modo de ser.

En este trabajo se tomaron tres fotografías que retratan los integrantes de la familia González Estrada, uno de los 26 grupos familiares que fueron desalojados de sus palafitos. Estas fotografías reflejan los cambios producidos en su cuerpo a través del tiempo desde cuando habitaban en Pueblo Viejo, cuando recién llegaron a Mene Grande luego del traslado y años después ya siendo adolescentes.

Fotografía 43: Familia Estrada González



Protagonistas: Los niños de la familia Estrada González

Lugar y año: Planchada de Pueblo Viejo de Agua, municipio Valmore Rodríguez, estado Zulia, 1962.

Características de la fotografía: Retrato grupal de un poco más de medio cuerpo en blanco y negro.

Contexto: Esta fotografía fue tomada por Arnoldo Struve, maestro de la escuela de Pueblo Viejo y líder de la junta que negoció con la compañía, el traslado de los habitantes de Pueblo Viejo a Mene Grande.

Motivo: Muestra el estado de “miseria y abandono” en el cual estaban los niños de Pueblo Viejo, como parte de las evidencias necesarias para justificar el traslado (según testimonio de Arnoldo Struve).

Descripción:

LA POSE: Observamos ocho niños afro descendientes de diferentes edades entre 5 meses y 9 años de edad. Están de pie en varios planos sin orden aparente, según la estatura, los más altos detrás de los bajos, producto de un llamado a agruparse para ser fotografiados, mostrando una especie de desorden e improvisación. No está centrada, para mostrar el deterioro de la vivienda y las malas condiciones de vida, según Struve.

LA VESTIMENTA: Dos de los niños pequeños del sexo masculino

están desnudos, y los de mayor edad tienen pantalones cortos deteriorados y sin camisetas. Las niñas usan vestidos y el niño más pequeño viste un atuendo completo. No se muestran los calzados. Pero según testimonios de modos de vida, deben estar descalzos.

LA APARIENCIA: aunque todos tienen sus cabellos cortos, se observan desaliñados, algo inaceptable para ser fotografiados según las normas sociales. Pero en este caso, mostrar la “realidad” era necesario debido a los motivos por las cuales la foto fue tomada.

Fotografía 44: Familia Estrada González



Protagonistas: Madre y niños de la Familia Estrada González

Lugar y año: Sala de la casa de la familia González Estrada, campo Los Andes, Mene Grande, municipio Baralt, estado Zulia, 1967.

Fuente: Portarretrato familiar

Características de la fotografía: Retrato grupal de cuerpo entero en blanco y negro.

Contexto: Fue tomada por un fotógrafo profesional (no recuerdan nombre) al poco tiempo de haber llegado a Mene Grande desde Pueblo Viejo.

Motivo: Retrato familiar enmarcado en un portarretrato colocado sobre la mesa auxiliar de la sala de la casa familiar en campo Los Andes. Mene Grande.

Descripción:

LA POSE: La madre está en el centro de la foto sentada con el bebé en su regazo, los niños están de pie según la estatura, los más altos detrás de los bajos, cuya pose muestra orden y rigidez tanto en el cuerpo como en el rostro: pies juntos brazos a los lados del cuerpo sin sonreír.

LA VESTIMENTA: se observan a dos de los niños pequeños del sexo masculino en pantalón corto, y a los de mayor edad con pantalones largos con camisas de similar estampa y color manga corta. La niña y su madre tienen vestidos. Todos con calzados cerrados.

LA APARIENCIA: aunque su vestimenta es casual y no formal, se observan arreglados y peinados especialmente para la ocasión.

Fotografía 45: Familia Estrada González



Protagonistas: Madre, padre y niños de la Familia Estrada González.

Lugar y año: Estudio fotográfico Mene Grande, Mene Grande, municipio Baralt, estado Zulia, 1970.

Características de la fotografía: Retrato grupal de formato grande de rostros alineados por fotomontaje y coloreados.

Contexto: Fue tomada por un fotógrafo profesional en su estudio en el Centro de Mene Grande.

Motivo: Retrato familiar exhibido en la pared de la sala de la casa familiar en campo los Andes. Mene Grande.

Descripción:

LA POSE: solo se muestran los rostros de cada uno de los integrantes de la familia, perfectamente alineados por foto montaje con la mirada al lente de la cámara fotográfica, sin sonreír ni expresión alguna en el rostro.

LA VESTIMENTA: se observan a los varones llevando el mismo traje azul y camisa blanca. Los dos de menor edad llevan corbatines, y los de mayor edad, tal como el padre usan corbatas. Las niñas tienen vestidos blancos y la madre un traje celeste con aretes y collar sencillos.

LA APARIENCIA: sus cabellos están perfectamente arreglados tanto los hombres como las mujeres con cortes y peinados según la usanza de la década en los pueblos pequeños venezolanos. Cualquier imperfección fue retocada por el fotógrafo.

Inferencia:

Observamos como una primera fotografía, que no se considera retrato familiar sino documental, busca mostrar la “realidad” con el fin de lograr un propósito y a pesar de ello algunos de los niños sonríen y “posan” para lo que probablemente fue la primera vez que fueron fotografiados. No hay un adulto presente, mostrando a los niños solos en estado “salvaje, primitivo, sin futuro” a quienes hay que educar, hay que “salvar”.

En la fotografía 44, ya existe la intención de adoptar el ritual de la pose y la apariencia “adecuada” para fotografiarse. En la tercera foto observamos la presencia de todos los elementos que la cultura occidental acepta y aprueba, tanto en vestimenta y peinado formal según la usanza de la época. En las dos últimas fotos, tanto la idea de familia como las reglas constitutivas del retrato familiar se muestran como construcciones culturales convenidas entre sus miembros, pautados por el grupo familiar o por el fotógrafo que estructura el ritual de la fotografía. En este caso, las fotografías 44 y 45 muestran su adaptación al nuevo espacio y “cumple” con las expectativas de La cortesía pueril (1530) escrita por Erasmo, dedicada a enseñar a los niños las maneras de vivir, y cuyas normas cristalizó para las diferentes sociedades europeas de la época, la noción fundamental de “cortesía”. De hecho, las reglas de cortesía se impusieron en las capas sociales más altas: cómo comportarse en sociedad si uno no quiere ser rustico o parecerlo.

Poco a poco, el cuerpo fue desapareciendo y, luego, se llegó a regular los movimientos más íntimos e ínfimos de la corporeidad (las costumbres en la mesa, la satisfacción de las necesidades naturales, tirarse pedos, escupir, las relaciones sexuales, el pudor, las manifestaciones de violencia, entre otros). Las sensibilidades se modificaron. Empezó a convenir no ofender a los demás con una conducta poco conveniente. Las manifestaciones corporales se fueron reprimiendo en la escena pública y muchas empezaron a producirse entre bastidores, se privatizaron.

En la civilización de las costumbres, cuya primera versión es de 1939, Norbert Elias escribió en Alemania un ensayo que pone al día la genealogía de los comportamientos externos del cuerpo, con lo que recuerda el carácter social y cultural de muchas de las conductas más triviales y más íntimas de la vida cotidiana.

La relación del puebloviejenses con su cuerpo y su comportamiento ofendía a la gente de Mene Grande:

Tenía que hablar con las maestras porque a veces no le querían dar clases a los niños de Pueblo Viejo, venían sin franela, sin bañarse y eso... tuvieron muchos problemas (Arnoldo Struve).

Me acuerdo que nos gritaban ahí vienen los pescaos nos decían a nosotros; yo me acuerdo que tenía unos pantalones con un nudito aquí y me gritaban ¡Ey!, Toribio! Nos decían ¡ahí viene los hediondos a pesca 'o! (Rodulfo Estrada).

Les costó mucho adaptarse, querían estar como en Pueblo Viejo: descalzos, sin camisa, con shorts, y yo les decía que tenían que aprender a comportarse, que aquí no era Pueblo Viejo (Arnoldo Struve).

Los de Pueblo Viejo se hicieron gente aquí...no sabían usar ni los baños (Luís Gallardo).

Es que nosotros eramos indios (Rodulfo Estrada).

Y a los habitantes de Pueblo Viejo les toco reconfigurar su corporeidad para ser aceptados por los otros.

El agua lo era todo

Podemos comenzar diciendo que el agua es uno de los elementos naturales que se encuentra en mayor cantidad en el planeta tierra. Además, podemos

agregar que es uno de esos elementos que más directamente tienen que ver con la posibilidad del desarrollo de distintas formas de vida. Del mismo modo que sucede con el oxígeno, el agua es esencial para que tanto los vegetales como los animales, el ser humano y todas las formas de vida conocidas puedan existir. Es importante tener en cuenta que los organismos de todos los seres vivos están compuestos en una alta proporción por agua, siendo que esta es la que compone los músculos, órganos y los diferentes tejidos. Así, el agua se vuelve un elemento de suma importancia para la existencia de la vida.

El agua es un elemento líquido que se encuentra en muchas partes del planeta tierra en diferentes formas (salada, dulce, entre otros). En el caso particular del ser humano, el agua es importante para ser consumida (en cuyo caso tiene que estar potabilizada) y para que el organismo pueda seguir funcionando de manera correcta. En este sentido, podemos decir que el agua es responsable de que todos los tejidos desarrollen sus funciones y capacidades de manera efectiva. Cuando una persona sufre un estado de deshidratación o de falta de agua, estos tejidos comienzan a perder sus capacidades y las funciones son minimizadas al máximo.

Pero el agua no es solo importante para mantener la vida en la tierra. En las diferentes culturas, el agua ha sido considerada como un elemento de sanación debido a las propiedades curativas que posee; incluso en algunos pueblos, se le ha atribuido un poder sobrenatural y ha sido considerada como un elemento de tipo religioso. En términos de simbolismo, el agua tiene tres características principales:

- **Vitalidad:** todo organismo viviente requiere de agua para sobrevivir, entre el 60-80% de los seres vivos está constituido por agua y el 75% del planeta Tierra es agua.
- **Es purificadora:** en muchas culturas se considera que el agua tiene la capacidad de limpiar y alejar impurezas (en términos físicos y de energía).
- **Es regeneradora:** constantemente retorna todas las cosas a su estado original, moldeando y dinamizando la evolución de todos los organismos vivos.

El elemento agua, junto con el fuego, la tierra y el aire, es uno de los cuatro elementos de las cosmogonías tradicionales en occidente y está presente en todas las religiones y sus rituales, en la filosofía esotérica, en la alquimia y

en la astrología. Se le atribuyen caracteres femeninos, pasivos y fecundantes. Su esencia demiúrgica, es decir, sin ser necesariamente creadora es impulsora del universo, está presente en abundantes mitos.

Simbolo cosmogónico, el agua se convierte en la sustancia mágica y medicinal por excelencia, cura, rejuvenece, asegura la vida eterna (Eliade; 1972:178).

Todas las cualidades positivas del agua definían la vida cotidiana de los habitantes de Pueblo Viejo en su ranchería: vida, salud, diversión, alimento, frescura, transparencia, pureza, felicidad.

Porque eso era llanito y se veía una monedita de a medio, una aguja que cayera, el agua era clarita... (María de Rosario Estrada).

El pescado lo agarrábamos ahí mismito. Lo más que tenías que hacer era coger uno un pedazo de chinchorro y ponerlo ahí y sacábamos el pescado y nos lo comíamos. Luego en la tarde, pilábamos el maíz para hacer las arepas del otro día. También comíamos curma, pero eso no era sembrado, eso se producía solo. Era igual que la papa y hasta mejor que la papa. Nosotros no lo sembrábamos, crecía en las ciénagas. Nosotros somos criados con pura curma y pescadito de ahí... Allí no se pasaba hambre" (María Rosario Estrada).

El lago como dador de vida, proporcionaba, fácilmente, alimentos en abundancia que permitía una vida placentera y relajada:

Jugábamos béisbol y voleibol en el agua, en los bajitos. La planchada servía de red (Arnoldo Struve).

Cuando era niña me la pasaba en la calle, me bañaba en el lago, a veces tiraba algo a propósito para que me dejaran buscarlo en el agua, hacia maldades con las otras amiguitas, jugando, dando que hacer" (María del Rosario Estrada).

Cuando mamá se ponía brava, nos tirábamos al lago y nos subíamos en un estantillo grande a esperar que llegara papá. Si se tardaba mucho y nos daba hambre, nos tirábamos al agua, otra vez y subíamos por el hueco donde sacábamos el agua para bañarnos, para buscar una arepa o lo que sea, y volvíamos nadando con un solo brazo al estantillo, sin que se mojara la arepa, a esperar que se le pasara la rabia a mamá (Rodulfo Estrada).

El lago participe de todos los eventos de sus vidas:

El agua que uno agarraba era del lago. Esa era la que uno tomaba, y no teníamos problemas de enfermedades, porque esa agua era saladita. Nosotros no nos enfermábamos, no conocíamos pastillas ni nada de eso... Cuando uno tenía fiebre no le daban nada. Me ponían en un toldo y los pies los metían con un palito en una olla, para que le diera fuego y uno sudara y ahí se le quitaba la fiebre. Ahí pasaba uno su tifus y lo que le diera. ¡Ay! Y le daban a uno unos purgantes, yo no me atrevía a decir que estaba enferma para que no me purgaran. Eran de aceite y lo ponían a uno loco". "No había quién curara.

La llegada de las compañías para la extracción del petróleo en el lago comenzó a cambiar esa relación: la dificultad del trabajo de pesca debido a la contaminación, los derrames de petróleo, kilómetros de tuberías submarinas. Esa agua ya no se puede tomar, sumado a la constante amenaza de un posible incendio como sucedió en Lagunillas. El lago ya no es vida, sino sinónimo de posible muerte.

A lo mejor si me quedo allá, ya me hubiera muerto... (Félix Struve)

Y tomaron la decisión de irse a Mene Grande por la calidad del agua, aunque les habían ofrecido la posibilidad de irse al Municipio Mara. Pero el agua seguía siendo un elemento fundamental en sus vidas.

"El gringo me aconsejó que nos fuéramos a Mene Grande, porque él sabía que algún día se iban a ir de Venezuela, usted sabe, por lo de la nacionalización, y que allá íbamos a estar mejor, más tranquilos. Además, me dijo, que la mejor agua era la de Mene Grande, de manantial; sabían que era el agua más pura porque la habían estudiado" (Arnoldo Struve).

¿Es posible que la compañía manipulara su decisión conociendo su relación con el agua? ¿Contraponiendo la pureza del agua de Mene Grande con la descomposición del lago producto de la explotación petrolera?

2. Análisis

De los resultados presentados anteriormente según algunas de las categorías que maneja la antropología podemos elaborar los siguientes análisis:

a) Todos los discursos están marcados por las nociones de atraso y progreso que plantea la modernidad. Siguiendo los postulados de la ilustración: la modernidad está fundamentada en: 1- La reflexión desde el proyecto de la sociedad industrial, 2- La verdad, identidad, subjetividad, objetividad como conceptos muy utilizados por los modernos. 3- El progreso y desa-

rollo, basados en la ciencia y la tecnología son fundamentales, deben conducir al hombre al bienestar social. 4- La universalización del meta relatos, es decir de las versiones de modelos sociales que se hacen homogéneos para analizar distintas realidades. 5- Negación de la diferencia, pues toda lo que se busca es que las sociedades se adapten al sistema social nacido en Europa occidental con la ciencia y la tecnología. 6- Leyes inmutables que conducen al hombre hacia su bienestar. 7- El uso de la razón como elemento fundamental del mundo civilizado.

La modernidad se caracteriza por tener arraigada confianza en el progreso, búsqueda de la razón globalizante del momento histórico, postulaciones ideales, sentido marcado por la vida, heroísmo del imperio de la razón, correspondencia con la industria capitalista.

En los postulados de la modernidad se afirma que los hombres no son ajenos a lo económico, lo político o cultural. La idea de civilización era un logro que requería aprendizajes y adiestramiento social y político, y grandes sacrificios de unos pocos para el bienestar de todos.

La modernidad, entonces, no puede ser explicada al margen del relato de la racionalización y de los elementos que con él se integran. El progreso y la felicidad como consecuencia del bienestar material, hacen parte de las propuestas que reivindican el mundo moderno y que funcionan como discursos de ascenso social, cultural y humano, que harán de aquel un lugar mejor, proyectándose como nominativos homogeneizadores y universalizantes, soportes que integran todas las esferas sociales al orden moderno.

Las nociones como progreso, felicidad y democracia, están contenidas en la idea de civilización. Como lo ha demostrado Norbert Elias, el concepto civilización definió la identidad de la cultura universal. La civilización fue concebida como un proceso lineal y ascendente, que supondría el paso de la rusticidad a la urbanidad, del caos al orden, del gregarismo medieval al reino de la individualidad, de la tradición al progreso. Es por ello que impulsados por las ideas de la modernidad, Gómez, cede el territorio venezolano, esencialmente agrícola hasta 1917, a las transnacionales, provenientes de países más “civilizados”, para abrirle las puertas a la industrialización y por ende al “progreso”; y las “compañías” como ejecutoras de esos cambios tuvieron la potestad de hacer y deshacer según su conveniencia, pues esta-

ban trayendo el progreso a un país atrasado, sin importar afectar el medio ambiente, y los modos de vida del Venezolano.

b) Esto fue lo que vio y vivió Arnoldo Struve cuando salió de Pueblo Viejo para estudiar en Maracaibo y convertirse en maestro; conoció la ciudad, el asfalto, la electricidad, el progreso. Y quiso eso para él, su familia y su pueblo. Según sus palabras, lo consiguió gracias al proceso de negociación y traslado.

Según Clifford Geertz (1997:95) los motivos son vectoriales porque apuntan a una dirección y describen cierto curso general, y los estados anímicos son cualidades escalares porque solo varían en su intensidad y nacen de ciertas circunstancias. Un estado anímico negativo hacia la forma de vida de su gente, de su familia, de sus vecinos, producto de haber tenido la oportunidad de salir de su pueblo a estudiar, y comparar a Pueblo Viejo (en el atraso y primitivo) con otros espacios y otros modos de vivir (Maracaibo y campamentos petroleros); motivó a Arnoldo Struve a fijarse una meta, llevar a la gente de Pueblo Viejo del atraso al progreso, ayudarlos a dejar de ser “indios salvajes” y civilizarlos, como Dios manda.

Es así como observamos que el modelo teórico para el cambio social que Geertz propone es aplicable a los hechos que determinaron un cambio de destino; donde la cultura de un pueblo de Agua (Pueblo Viejo), con integración lógico-significativa y de valor, entra en conflicto y tensión cuando agentes externos (petroleras) afectan la estructura social de esa cultura, sumando a este proceso un tercer elemento, definido por el autor como la estructura de la personalidad (Arnoldo Struve) cuyo vigoroso esquema motivacional individual lo llevó a lograr la reubicación y el desmantelamiento no solo del Pueblo, sino de todos los pobladores, y cuyas estructuras individuales de sus personalidades se desconfiguraron para tomar nuevas formas en ese proceso de invención, re-creación y negociación de sus identidades personales y colectivas en un nuevo espacio.

c) Estos cambios no solo implicaron un nuevo espacio geográfico, un nuevo tipo de vivienda, una nueva manera de ganarse el sustento, sino también una nueva reestructuración de relacionamiento social, de verse a sí mismo y a los otros. Se hizo necesario hacer una transformación en su apariencia física.

La apariencia corporal responde a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse, de preparar la cara y de cuidar el cuerpo, es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de un modo de mostrarse y de un estilo.

El primer constituyente de la apariencia responde a modalidades simbólicas de organización según la pertenencia social y cultural del individuo. Estas son provisionales, dependiendo de la moda. Aunque también no podemos obviar lo referente al aspecto físico sobre el cual este dispone de un estrecho margen de maniobra: talla, peso, cualidades estéticas, entre otros. Se trata de signos diseminados de la apariencia que pueden convertirse en índices para orientar la mirada del otro o para ser clasificado bajo una determinada etiqueta moral o social.

La presentación física parece valer socialmente como una presentación moral. Un sistema implícito de clasificación como el fundamento de una especie de código moral de las apariencias. Es allí cuando los estereotipos se establecen sobre las bases de las apariencias físicas y se transforman, en signos fatales de defectos morales o pertenecientes a una raza. Y la cultura occidental ha establecido esos estereotipos que derivaron en una condena a la diferencia.

Los códigos de civilidad se convirtieron en símbolos sociales compartidos y desplegados a través del cuerpo y de su gestualidad: cómo sentarse en la mesa, cómo disponer los cubiertos, cómo comer. Se buscaba el refinamiento de los actos cotidianos que ponían en evidencia la animalidad que acompañaba la condición humana. Norbert Elias mostró la manera como los códigos de civilidad se convirtieron en lenguajes que promulgaron la unidad, en función de la gestualidad de las élites europeas, creando un sentido de semejanza más allá de las fronteras, en contraposición con lo campesino y lo denominado como rústico, cuyo horizonte mental no traspasaba el territorio de la aldea.

La expresión corporal se puede modelar socialmente, dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un sujeto son significantes para sus miembros. Y tienen sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia del grupo social. Le Breton (2008:27)

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales, expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, y más.

Muestra la importancia de la relación con el otro en el moldeado de la corporeidad. Comprueba con facilidad la influencia de las pertenencias culturales y sociales en la elaboración de la relación con el cuerpo, pero no desconoce la adaptabilidad que, a veces, permite que el actor se integre a otra sociedad, (migraciones, exilios, viajes) y que ahí dé forma a sus maneras de ser, con el correr del tiempo, basándose en otros modelos. Si la corporeidad es una materia simbólica, el cuerpo es objeto de una construcción social y cultural.

Los pobladores de Pueblo Viejo tenían una construcción social y cultural de su cuerpo en relación al agua, a su espacio, a su quehacer como pescador. Para nadar y pescar no necesitaban zapatos, ni peinados elaborados, solo ropa sencilla, fácil al vestirse y desvestirse por si había que lanzarse al agua para refrescarse, para recoger algún objeto que pudiera caerse, para jugar en los bajitos. Todos se veían y sentían como parecidos.

Sin embargo, la mudanza los obligo a cambiar la relación con su cuerpo porque eran otros quienes los observaban y los señalaban, eran otros que también habían tenido que cambiar su corporeidad cuando del campo llegaron a trabajar en la industria petrolera y asumieron otra vestimenta, otras posturas, otros peinados, otro modelo de comportamiento que las compañías trasnacionales trajeron consigo y que los de estas tierras hicieron suyos.

d) Es evidente que, a partir del modelo teórico planteado por Amodio (1993), encuentran mejor explicación los aspectos dinámicos de las relaciones entre grupos diferentes. De hecho, aparte de los casos históricamente demostrables de oposición total entre un “nosotros” y los “otros” (en épocas particulares de la historia de cada pueblo), en general existe un juego de las alianzas que se desplaza de un polo al otro de un sistema dado, por lo cual el aliado de hoy (el nosotros inclusivo), el maestro Struve, puede transfor-

marse en el enemigo del mañana (el nosotros exclusivo), así como la oposición radical al “otro”, la compañía petrolera y los migrantes nacionales e internacionales en busca de mejores trabajo, se diluyó hasta transformarse en aceptación e inclusión en el “nosotros”, de cualquier manera, siempre frente a una “otredad” asumida y/o atribuida a grupos diferentes presentes en el sistema de relaciones. Tal es el caso de las relaciones de identidad/alteridad que se denotan en las relaciones de poder que caracterizaron el proceso de la instalación, desarrollo de la industria petrolera y que afectó a las poblaciones de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo y del resto del territorio nacional.

e) Los procesos de intercambio cultural constante por largo tiempo pueden señalarse como los causantes de que las fronteras de la identidades sean indeterminadas en apariencia, no solo para Struve, sino para todos los habitantes de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, autóctonos o no, gracias a los procesos históricos que se han suscitado en esta zona del país; donde han intervenido una gran cantidad de actores: indígenas, españoles, negros, estadounidenses e ingleses y gente proveniente de toda Venezuela y países vecinos que llegaron cargados de sus costumbres, formas de hacer y ser a esta región en búsqueda del “progreso” que prometía la explotación del oro negro y así dejar atrás el “atraso y la miseria presentes en sus vidas y en sus antepasados. Trayendo como resultado una sociedad compleja, que no termina siendo ni una ni otra cosa, gracias a la diversidad cultural. Donde a su vez los distintos grupos que la integran conservan aspectos de su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros.

Esos contenidos culturales de los diferentes sectores se han basado en rasgos manifiestos y sistemas de representaciones que solo el grupo ha decidido mantener, desechar o adoptar dependiendo de tres factores: 1. cuando ese aspecto se complementa con otras, 2. cuando está estereotipado y 3. han sido estables ante el contacto con otros grupos sociales (Barth, 1976:15) es por esto que los incentivos para negociación de las identidades han sido inherentes al cambio de las circunstancias que han rodeado a los sujetos de esa negociación. Y esas negociaciones no evidencian otra cosa que a los sujetos participando en un juego de poder.

f) Una de las proposiciones teóricas sobre el poder que ha tenido mayor eco en las ciencias sociales fue desarrollada por el sociólogo alemán Max

Weber, quien conceptualizó al poder como la probabilidad, cualquiera que fuera el fundamento de ella, que tiene un individuo o un grupo dentro de la relación social de imponer la propia voluntad, aun contra toda resistencia.

El sociólogo alemán tipificó la variabilidad política a través del origen de las pretensiones de validez del poder. Clasificó como las principales fuentes de autoridad o poder legitimado las siguientes relaciones sociales: 1) la autoridad tradicional, que se encuentra legitimada por las costumbres y las prácticas aceptadas; 2) la autoridad carismática, legitimada por los atributos personales del individuo; y 3) la autoridad burocrática-legal, que descansa en el ejercicio de la ley, constituyendo un sistema racionalmente establecido (Weber, 1978).

Si estos postulados son aplicados a los actores de poder que intervinieron en todo el proceso de consolidación de Venezuela como potencia minera mundial; entonces tenemos al estado venezolano como autoridad burocrática legal que le cede el poder, a través de las concesiones, a las compañías trasnacionales; un poder que es ejercido en todos los ámbitos: lo económico, lo laboral y lo social sobre el territorio, los recursos naturales y sus pobladores. Arnoldo Struve, que como Maestro, la sociedad le confirió un poder como figura de autoridad tradicional, en un país donde el analfabetismo reinaba en la mayoría de la población y a su vez como autoridad carismática cuyos atributos como individuo lo consolidaron como líder de la negociación y el traslado.

Y por el otro lado tenemos a los habitantes de Pueblo Viejo, subordinados a las decisiones del maestro y de la compañía, como parte del proceso histórico vivido nuestra América signado por profundas heridas en nuestra autoimagen y por supuesto en su correspondiente autoestima.

En tal sentido desde el mismo momento de la penetración hispánica el nativo reaccionó ante la crueldad de la conquista, de diversas formas: desde la confrontación física hasta la configuración de una personalidad que le permitió interactuar con el español de una forma pasivo-agresiva entorpeciendo las labores que realizaba para con el conquistador (Piñerúa, 2005). Hoy el conquistador no está, pero el nativo sigue actuando de igual forma, entorpecándose a sí mismo y entorpeciendo su propio proceso de desarrollo.

Este sentimiento de inferioridad transmitido al indígena inicialmente y luego al negro era propio del conquistador español que a su vez se sentía inferior ante los españoles del continente, pues ellos mismos habían llegado a estas tierras bajo la condición de desplazados, españoles de tercera, que no tenían una ubicación digna dentro de su sociedad de origen (Piñerúa, 2005).

Ese también era el sentir del puebloviejense; autodenominándose “indios” de manera despectiva, como niños inocentes e ignorantes, susceptibles a ser engañados. Que durante más de veinte años seguían temiéndole a Struve, justificados por el poder político que le otorgaba ser parlamentario en la asamblea regional.

Cuando pierde ese poder se atreven a solicitarle el terreno para comenzar la construcción de la iglesia para San Benito; pero de nuevo buscan el respaldo de otra figura de autoridad tradicional, aunque esta autoridad también juzgue negativamente sus prácticas religiosas como vasallos de San Benito: el sacerdote de la iglesia católica de Mene Grande.

Se infiere, con este acto, que el sentimiento de minusvalía no desaparece con el enfrentamiento al no sentirse capaces de tomar decisiones por sí mismos. Una petición de una autoridad a otra, y al ser negada, el pueblo se rebela, pero ya no con la ayuda de figuras de poder terrenales, sino inspirados por la fuerza que da lo sobrenatural: San Benito.

Con esta acción afloraron los resentimientos generados por todo el proceso y los años posteriores en Mene Grande al expresar públicamente el conflicto subyacente entre ambos bandos. Este hecho podría denominarse como práctica de resistencia (Foucault; 1993).

En este contexto, James Scott, estudia en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia* (Scott, 2000) el ejercicio de la resistencia desde el uso de los discursos, en el sentido amplio de la palabra, es decir, como prácticas culturales, leyendo estas como textos. Para Scott la importancia del discurso como forma de resistencia es esencial, y pone en cuestión las teorías gramscianas sobre la hegemonía en la cual el conformismo supone la aceptación inconsciente de la Ideología dominante.

En este sentido, el consentimiento y la sumisión sería simplemente una estrategia que se liberaría a través del discurso oculto, del discurso popular o, mejor dicho, de los discursos populares que se desarrollan, a veces de for-

ma abierta, otras de manera oculta, frente a la imposición de los poderosos. No se trata de resistencias contraideológicas organizadas, sino más bien de una política cotidiana que es lo que denomina, al estilo de Foucault, “el arte de la resistencia” o “infrapolítica” que sirve para “negociar discretamente las relaciones de poder” (Scott, 2000: 225).

Así, esta “infrapolítica” es la forma elemental y cotidiana de política, que está enfrentada a los roles establecidos no solo en lo popular, sino también por las clases dominantes. Como dice el propio Scott, “Lejos de ser válvulas de escape que ocupan el lugar de la resistencia real, las prácticas discursivas fuera de escena mantienen esa resistencia (Scott, 2000:226).

La conceptualización de resistencia cotidiana de Scott se refiere solamente a la concreción de ésta en la vida política, en la rutina de cada individuo dentro de una cultura determinada. Estas formas de resistencia cotidianas acompañan al trabajo político, pero no lo reemplazan. Para saltar a la escala política necesitan una mediación institucional o al menos organizativa para que puedan enfrentarse eficazmente al poder dominante. Es allí cuando le piden al sacerdote autoridad religiosa respaldo para la solicitud del terreno para la iglesia

En este sentido, las formas estratégicas de los discursos, de los signos, de los explotados adoptan diversas formas. ¿Es entonces el culto a San Benito una práctica de resistencia? En cuanto Struve, sin querer ceder un ápice su poder, se niega a apoyar las actividades al santo porque piensa que es una excusa para ingerir bebidas alcohólicas y al igual que la iglesia católica está en desacuerdo con las prácticas del culto a San Benito.

El sacerdote Ríos, desde esa nueva alianza establecida a partir de la construcción de la edificación comienza a ejercer otra lucha de poder buscando que las practicas del culto cambien a favor de los preceptos oficiales de la iglesia católica y aunque los vasallos asisten y organizan las actividades propuestas por el sacerdote, continúan venerando a su santo como lo hacen desde siempre, tal como ellos mismos dicen, prácticas que son parte de la tradición del culto, y no quieren que sea de otra forma.

En las relaciones humanas, sean cuales fueren el poder está siempre presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro. Estas relaciones son por lo tanto relaciones que se

pueden encontrar en situaciones distintas y bajo diferentes formas; estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir, pueden modificarse, no están determinadas de una vez por todas. Es por ello que el ejercicio del poder antes y durante la consolidación de la industria petrolera fue un proceso de intercambios desbalanceados entre los actores sociales.

g) Una cultura, como cualquier grupo o individuo, quiere seguir siéndolo y ello implica una lucha. Una lucha que siempre tendrá que conservar niveles de estabilidad suficiente como para que ellos tengan lugar las proposiciones. Cualquier subjetividad necesita existencia y referentes para darse, para desde allí manifestarse y ello requiere un mínimo de estabilidad, de cosa anterior preservada. (Esté; 1996:19).

Las culturas establecen un sistema de organización que hace posible que persista a través del tiempo y de esa continua dinamicidad y en este sentido es que Arnaldo Esté acota que las acciones preservadoras de toda cultura tienen lugar a través de todo tipo de interacción.

La gente de Pueblo Viejo se vio forzada a cambiar drásticamente su modo de vida, alejarse del lago, cambiar su oficio, acomodarse en otro tipo de vivienda, redefinir sus hábitos y maneras de comportarse, interactuar con varios “otros” y ver con sus propios ojos como su ranchería con más de 300 años de historia, donde nació y vivió, fue desmantelada. El culto a San Benito y sus prácticas rituales se convierten en esa cosa anterior preservada que necesitan para seguir siendo “los de Pueblo Viejo”.

h) Ahora bien, si según Miguel Ángel Bartolomé, todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos. El culto a San Benito ha sido la estrategia fundamental utilizada por los habitantes de Pueblo Viejo para adaptarse a Mene Grande y que a su vez hizo posible la reinención de sus identidades en un nuevo espacio y con una nueva situación económica y social. San Benito a través de los vasallos ha sido el vínculo que mantiene unido a las personas con Pueblo Viejo como elemento cohesionador que ha asegurado su continuidad como grupo en el tiempo. Pero a su vez los ha unido tanto que los otros los siguen viendo como los de Pueblo Viejo, con sus tradiciones, sus costumbres y “su” San Benito, porque el Santo lo trajeron ellos y sigue siendo de ellos. Es por eso que la participación de la comunidad de Mene Grande se reduce a espectadora del ritual que cada diciembre presentan los vasallos para reafirmar la aprobación por parte de los

habitantes de Mene Grande, induciendo a una simbiosis entre el Santo y ellos, porque aceptar a San Benito es aceptarlo a ellos.

i) Las asociaciones son unidades sociales que no están basadas en el parentesco como único factor determinante, tal como lo designa R.H. Lowie (1920). En tanto que podría oponerse al parentesco, según las teorías tradicionales, la amistad puede ser considerada -y lo ha sido- como ente motivador de los seres humanos a asociarse. Las formas de asociación dependen de formas de sociabilidad más que la organización social (Belot, 1907).

Éstas movilizan las relaciones con miras a una “actividad social” determinada, un fin en común, que en el caso de los vasallos de Pueblo Viejo ha sido mantener su continuidad como grupo y recuperar el poder de decisión sobre sí mismos, la cooperativa y los bienes que habían perdido ante Struve. Lo que puede afirmarse es que el hombre como ser social necesita asociarse, más allá de la filiación. Trabajar y satisfacer una necesidad común (social, política, religiosa, económica) hace que el ser humano busque establecer nuevos parentescos más allá de la filiación y la consanguinidad.

Como se dijo anteriormente, según López-Sanz (2000:71) el parentesco designa y expresa la mayor o menor distancia social y afectiva que una y determinada persona guarda respecto a quien emite y designa la relación parental, entonces; si consideramos al parentesco como un vínculo que va más allá de lo consanguíneo, se podrían definir las cofradías como expresión de parentesco constituidas por complejas relaciones socio afectivas; Es por esto que es posible afirmar que los vasallos de San Benito de Pueblo Viejo es una asociación de parentesco.

j) Un sistema religioso está formado por racimos de símbolos sagrados entretejidos en una especie de todo ordenado (Geertz, 1997:121).

Los símbolos sagrados dramatizan no solamente los valores positivos sino también los valores negativos, es decir apuntan hacia la existencia del bien pero también hacia la existencia del mal y hacia el conflicto entre ambos. De manera que lo que un pueblo valora y teme se nota en su cosmovisión simbolizada en su religión y expresada en todo estilo de vida de ese pueblo. Su ethos es distintivo, no solo para lo que celebra sino también para lo que condena, y al igual que la religión, varía según las épocas, los individuos y en las culturas; cuando se fusionan el ethos con la cosmovisión,

se confiere una serie de valores sociales que sobresalen en los mitos y en los ritos, no como preferencias subjetivas sino como condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular.

En el caso de las fiestas en honor a San Benito, lo religioso se funde con lo secular, en un proceso dialéctico de mutuas fecundaciones y negociaciones en las que se perfilan los ámbitos y se defienden los contenidos. Los ámbitos más sagrados, el santo y su culto, gozan de consideraciones extremas, son sacralizados y, por lo tanto, acordonados en espacios también sagrados, y solo expuestos al contacto en tiempos dispensados de las rutinas de la cotidianidad. La sociedad venezolana se caracteriza por estar basada en una mezcla compleja de valores religiosos católicos, sentimientos muy profundos de indigenismo, y el ritual mágico del negro. Aspectos que no pueden obviarse al tratar de entender la religiosidad del pueblo venezolano.

Pero la iglesia católica, aunque celebre fiestas (de allí el origen de estas) por su “oficialidad” como institución religiosa no siempre ve con buenos ojos las manifestaciones que no estén de acuerdo con sus preceptos, al parecer, no han asumido que una vez configurado lo sagrado, las creencias y sus prácticas quedan abiertas a la imaginación popular, dispersas en la compleja red de singularidades culturales y diferenciaciones sociales.

k) Una sociedad “construye” el espacio que ocupa; en función de determinaciones que van desde criterios de uso hasta su sistema de representación del mundo, lo explota, lo transforma, lo modela. Todo grupo imprime su huella sobre su espacio, y, a cambio, el espacio aparece como una forma de manifestación o de expresión de ese grupo: “La relación con ese espacio es (...) garante universalmente de la particularidad de las identidades” (Lévy y Segaud, 1983:30).

La construcción de la iglesia de San Benito permitió a los oriundos de Pueblo Viejo consolidarse en Mene Grande, al obtener el dominio de ese espacio con significado. El “despertar de los indios” implicó para los de Pueblo Viejo redescubrirse como grupo social capaz de decidir los procesos de negociación de sus identidades, sin la influencia de Struve y a su vez este hecho provocó que el resto de la comunidad de Mene Grande comenzara a verlos como merecedores de respeto.

Es allí cuando la capilla se convierte en un espacio cargado de significaciones, primero como símbolo de la reivindicación de la gente de Pueblo

Viejo ante sí misma y ante los demás. Segundo, como monumento a la heterogeneidad producto de la diversidad cultural que la rodea representada en todas las imágenes de otras deidades religiosas católicas que alberga, y tercero como evidencia de la permanencia de un pueblo, que ya desapareció pero que sigue existiendo en los corazones de su gente, 48 años después, producto de una constante idealización del pasado mítico y del espacio dejado, al que no es posible volver.

Conclusiones

Las primeras décadas del siglo XX están marcadas por el gran impacto que la explotación petrolera provocó en la estructura económica, social y política Venezolana. Entre los principales efectos de este proceso se encuentran la movilización de grandes contingentes humanos desde el interior y exterior del país hacia estas zonas del estado Zulia, ayudando el crecimiento violento de las poblaciones ya existentes y el surgimiento de otras, de igual forma se introducen elementos culturales extranjeros cambiando las costumbres de los pobladores, originando con ello lo que algunos autores denominan la “cultura del petróleo”.

El proceso de la reubicación vivido por los habitantes de Pueblo Viejo implicó una ruptura con su espacio que provocó un largo y arduo proceso de recreación y negociación de las identidades para garantizar su permanencia como grupo dentro de otro espacio territorial y cultural, en Mene Grande.

El culto a San Benito ha sido la actividad religiosa principal de este grupo y los vasallos existen como cofradía desde los tiempos de Pueblo Viejo hasta hoy. Prácticamente todos los oriundos de Pueblo Viejo y su descendencia pertenecen a los vasallos ya sea como músicos, bailarinas o fieles devotos, es por esto que los vasallos de San Benito ha sido el elemento cohesionador que ha permitido la continuidad simbólica como grupo.

El culto a San Benito es una reflexión religiosa que el pueblo hace acerca de su experiencia vivida en lo cotidiano. Esta reflexión es una traducción propia que el pueblo hace del cristianismo dentro de las condiciones de su vida real. Dentro del mundo católico, este San Benito es una manifestación sin poder oficial, semiautónoma y que sobrevive a las críticas del catolicismo oficial.

Las religiones y su sistema ritual responden a la necesidad humana de dotar de orden, de sentido, de garantía y concordia la vida comunitaria. Y aunque el hombre separe su relación con lo sagrado y lo profano, a la final el hombre es una totalidad.

En la reformulación de las identidades, hay interacciones sociales que demandan estrategias con acciones fuertes entre los individuos para mantener sus características culturales, y es así como el culto y los vasallos de San Benito

se han convertido en ese mecanismo que permite mantener los rasgos identitarios como grupo diferenciado pero que a su vez fue el medio utilizado para integrarse a un nuevo espacio y una nueva situación social.

El culto a San Benito, como señala Ascencio, es un culto complejo que desborda la función inicial que tiene la cofradía donde no solo le atañe lo sagrado sino también lo profano tal como lo han demostrado los Vasallos de San Benito en la intervención de los problemas con la Asociación civil que administra los bienes de la gente de Pueblo Viejo.

Es así como el culto a San Benito y el chimbángüeles es una manifestación religiosa y popular de las poblaciones a lo largo de la cuenca del lago de Maracaibo, aun cuando se practica en otras regiones del Zulia y estados vecinos. Pero esta región del país ha vivido transformaciones importantes a lo largo de su historia no solo desde el punto de vista religioso, sino social, político y económico al instalarse la industria petrolera para la explotación de los yacimientos existentes dentro y a las orillas del lago de Maracaibo, que se intensificó significativamente con las concesiones dadas por Juan Vicente Gómez a Compañías trasnacionales. Y con ellos, vinieron esas transformaciones de la que hablamos anteriormente que modificaron el modo de ser y hacer de todos los habitantes de la Costa Oriental de Lago de Maracaibo.

De lo anteriormente dicho se establece que la gente de Pueblo Viejo ha vivido y sigue viviendo un proceso de invención, re-creación y negociación de sus identidades.

A manera de recomendación se sugiere ahondar en la investigación sobre la problemática de las identidades en la Costa Oriental de Lago. Asimismo, se considera oportuno ampliar los estudios sobre la importancia de los aspectos religiosos, parentales y artísticos presentes en los Vasallos de San Benito como elemento integrador identitario.

Referencias

Bibliográficas

- ABREU, Ovidio (s/f). *La primera explotación petrolera de Venezuela. Tratado de geología práctica de minas y petróleo de Venezuela*. Caracas: Ediciones EFOFAC.
- Academia Nacional de la Historia (1962). *Venezuela en los cronistas generales de indias*. Caracas: Biblioteca de la academia nacional de la historia.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1962). *Estudios de folklore venezolano*. Caracas: Instituto de antropología e historia. UCV.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1962). *Las cofradías coloniales y el folklore*. Caracas: UCV.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1976). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1990). *La cerámica de la luna y otros estudios folclóricos*. Monte Ávila editores, C.A. Caracas.
- AGUIRRE-BELTRÁN, Gonzalo (1940). *La población negra en México*. Ciudad de México: Ediciones Fuente cultural.
- ALBO, Xavier (2003). *Cultura interculturalidad inculturación*. Federación Internacional de Fe y Alegría.
- AMODIO, Emanuele (1993a). *Soñar al otro: La identidad étnica y sus formaciones entre los pueblos indígenas de América Latina*; en MATO, Daniel (Coord.) **Diversidad cultural y construcción de identidades**. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.
- AMODIO, Emanuele (1993b). *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

- APPADURAI, Arjun (2003). *Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- ARETZ, Isabel (1977). *El traje del venezolano*. Monte Ávila editores. C.A. Caracas.
- AROCHA, José Ignacio (1949). *Diccionario geográfico, estadístico e histórico del estado Zulia*. Caracas: Editorial Avila Gráfica.
- ASCENCIO, Michaelle (1976). *¿San Benito, sociedad secreta?* Caracas: UCV.
- ASCENCIO, Michaelle (1984). *Del nombre de los esclavos*. Caracas: Fondo editorial de humanidades y educación, UCV.
- AUGÉ, Marc (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Barcelona (España): Gedisa.
- BARDÍN, Laurence (1986). *Análisis de Contenido*. Madrid. Akal.
- BARRET, D. B. (1982). *World Christian encyclopaedia*. Oxford University Press. Oxford.
- BARTH, Fredrik, GINGRICH, A y otros (2012). *Una disciplina, cuatro caminos: Antropología británica, alemana, francesa y estadounidense*. Buenos Aires: Prometeo.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1969). *Religiones nativas e identidades étnicas en México*. **Dimensión antropológica**, 3 (6).
- BARTOLOMÉ, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- BASTIDE, Roger. (1969). *Las Américas negras*. Madrid: Alianza editorial.
- BATZÁN, AGUIRRE Ángel (Ed.) (1994). *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona (España): .Alfaomega Boixareu editores.
- BAUTISTA URBANEJA, Diego (1993). *Pueblo y petróleo en la política venezolana del siglo XX*. Caracas: Monte Ávila editores.
- BENEDICT, Ruth (1940). *Raza: Ciencia y Política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (1987).

- BERIAIN, Josetxo (1990). *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. (Vol. 8). Barcelona (España): Anthropos Editorial.
- BELOT, Gustave (1907). *Études de morale positive* (Vol. 253). París: F. Alcan.
- BESSON, Juan (1943). *Historia del estado Zulía*. Maracaibo: Editorial Hnos. Belloso Rossel,
- BESSON, Juan (1973). *Historia del estado Zulía*. Tomo I. Maracaibo: Ediciones Banco Hipotecario del Zulía.
- BOURDIEU, Pierre (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona (España): Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona (España): Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.
- BRICEÑO, Roberto y ACOSTA, Maruja (1987). *Ciudad y capitalismo*. Caracas: UCV. Ediciones de la biblioteca.
- CABRERO, Ferran; SCARAMELLI, Franz; WAGNER, Erika; NAVARRO, Pamela (2009). *José María Cruxent: el espíritu de la materia*. Caracas: Ediciones Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- CARDONA, Patricia (2007). *La nación de papel: textos escolares, lectura, y política. Estados Unidos de Colombia. 1870-1876*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.
- CASSIRER, Ernst (1985). *Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (1985). *La filosofía de las formas simbólicas. El lenguaje* [trad del alemán por Armando Morones]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, Manuel (2000). *La era de la información. Economía sociedad y cultura. Vol. La sociedad red*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- CERTEU, Michele de (1996). *La Invención de lo cotidiano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

- CHACÓN, Edween. RODRÍGUEZ, Lisbeth (2001). *Petróleo, cultura y sociedad: Una experiencia interactiva de Venezuela: La sociedad del mene* (9-53). Exposición N°42. Catálogo N°7. Maracaibo: Fundación Museo de Arte Contemporáneo del Zulia.
- CLAVAL, P. (1978). *Espace et pauvoir*. París: PUF.
- CRESPO, Eddy (S/f). *Mene Grande la cuna del petróleo venezolano*.
- CRUXENT, J.M. e I. ROUSE (1961). *Arqueología cronológica de Venezuela, estudios monográficos*. Washington. D.C.: Unión Panamericana.
- CUCHÉ, Denys (1999). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- DE VOZ George (1999). *Antropología psicológica*. Barcelona. (España): Anagrama.
- DURAND, Gilbert (2005). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- DURAND, Gilbert (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- DURKHEIM, Emile (1992). *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones AKAL.
- ELIADE, Mircea (1978). *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, S.A. México.
- ELIAS, Norbert (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, Norbert y SCOTSON, John (1994). *The Established and the Outsiders*. Londres SAGE publications. Ltd.
- ERASMO (1992). *De la civilité puerile*. París: J.M.Placé.
- ESTÉ, Arnaldo (1996). *Migrantes y excluidos*. Caracas: Edit. Tebas.
- FERNÁNDEZ, Alexis (2002). *Construcción de identidades en los pobladores añú de la Laguna de Sinamaica*. **Opción**, 18 (37), 11-36.
- FERNÁNDEZ, C. M. (2007). *Nuevas direcciones para estudios sobre familia y migraciones internacionales*. **Aldea mundo**, 11 (22), 55-66.

- FERNÁNDEZ, L y MOROS J. (2004). *Representaciones sociales en torno al trabajo, entre las familias de pescadores de las Islas de Zapara (Venezuela)*. **Opción**, 20 (44), 138-155. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- FERRAROTI, Franco (1990). *La historia de lo cotidiano*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- FERRATER MORA, José (1999). *Diccionario de filosofía*. Barcelona (España): Ariel.
- FIRTH, Raymond (1976). *Elementos de antropología social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FOUCAULT, Michel (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FRANCO, José (S/a). *La presencia negra en el nuevo mundo*. **Cuaderno de la revista Casa de las Américas**, 7.
- Fundación Polar (1997). *Diccionario de historia de Venezuela* (2ª Edición). Caracas: Ex Libris.
- FUENMAYOR, William (2005). *Atlas del Zulia: Síntesis Socio Histórico Cultural y Geográfica*. Maracaibo, Splanos.
- GADAMER, Hans-George (2000). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1987). *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza*. Maracaibo: Ediluz.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1996). *Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, recreación y negociación de la identidad nacional*. **Opción**, 12 (20), 5-38.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (2003). *El uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional*. **Opción**, 19, (40), 9-34.
- GEERTZ, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona (España): Gedisa.
- GEERTZ, Clifford (2000). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*; en: BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark (Ed.). **Antropología: lecturas** (pp. 545-569). McGraw-Hill. España.

- GIDDENS, A, BAUMAN, Z, y otros (1996). *Modernidad y autoidentidad*, en BARIAIN, Josetxo (Comp.). **Las consecuencias perversas de la modernidad** (pp.45-67). Madrid: Anthropos.
- GIDDENS, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, Anthony (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GODELIER, Maurice (1989). *Lo ideal y lo material*. Barcelona (España): Taurus.
- GRAMSCI, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Madrid: Amorrortu.
- GUERRA, Franklin (1984). *Esclavos, negros cimarroneros y cumbes de Barlovento*. Caracas: Cuadernos de Lagoven.
- GUERRA, Wilder (2005). *El universo simbólico de los pescadores wayuu. Ciudad y región*. Bogotá: Universidad Nacional. Fondo Fen.
- HALL, E.T. (1973) *La dimensión oculta*. Ciudad de México: Instituto de estudios de la administración local.
- HALL, Edward (1994). *Proxémica en: Winkin y La Nueva comunicación*. (4ta. Ed.) Barcelona: Kónas.
- HANKE, Lewis (1959). *Aristotle and the American Indians*. Londres: Hollis and Carte,
- INGOLD, Tim (2000). *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- IRAZABAL, Carlos (1989). *Venezuela esclava y feudal*. Caracas: Ateneo de Caracas.
- KLOR DE ALVA, Jorge (1992). *La invención de los orígenes étnicos y la negociación de la identidad latina, 1969-1981*; en GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel y otros (Comp.). **De palabra y obra en el nuevo mundo, tomo 2. Encuentros interétnicos, interpretaciones contemporáneas**. Madrid: Siglo XXI editores. Madrid.
- KOTTAK, Conrad (1994). *Antropología: Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana* (6ta edición). Madrid: McGraw-Hill.
- KRIPPENDORFF, Klaus (1990). *Metodología del análisis de contenido: Teoría y práctica*. Barcelona (España): Paidós Ibérica, S.A.

- KROTZ, Esteban (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana. Fondo de cultura económica.
- KUSCHICK, Murilo (1987). *Notas sobre la Sociología de Pierre Bourdieu. Sociológica* (México), 2(5), 19-23.
- LARRAÍN, Jorge (2001). *Identidad Chilena*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- LE BRETON, David (2008). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LEFEBVRE, Henri (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LINTON, Ralph (1956). *Estudio del Hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura.
- LLOBERA, José (1979). *Antropología política*. Barcelona (España): Anagrama.
- LOPEZ-SANZ, Rafael (2000). *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas: UCV. Consejo de desarrollo científico y humanístico.
- LOWIE, R.H. (1920). *Social Life of the Crow Indians. Anthropological*. New York: Papers of the American Museum of Natural History, IX.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1975). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata.
- MARDONES, J.M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Madrid: Anthropos.
- MARTI, Mariano (1969). *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas 1771-1784*. Caracas: Academia nacional de la historia.
- MARTÍNEZ, Aníbal R. (1976). *Cronología del petróleo venezolano*. Caracas: Ediciones Petroleras Foninves

- MARTINEZ, Juan de Dios (1985). *Chimbángueles, antecedentes y origen*. Caracas: Colección afro venezolana N° 1.
- MARTÍNEZ, Miguel (2007). *La investigación cualitativa etnográfica en educación. Manual teórico práctico*. Ciudad de México: Trillas.
- MATO, Daniel (1993). *Diversidad cultural y construcción de identidades*. Caracas: Fondo Editorial Trópicos.
- MATO, Daniel (1995). *Crítica a la modernidad, globalización y construcción de identidades (Debate de modernidad/postmodernidad, globalización y construcción de identidades y otras representaciones sociales: consideraciones teóricas y estudios sobre Venezuela, América latina y el Caribe)*. Caracas: UCV. CONDES.
- MAUSS, Marcel (1974). Obras. Barcelona (España): Barral.
- Mc. DOWELL, Linda (2000). *Género, identidad y lugar*. Madrid: Cátedra.
- MEDINA, Carlos y CAMARGO Magda de, (1995). *Aproximación a la historia de Cabimas*. Maracaibo: Dirección de cultura de la Universidad del Zulia.
- MEILLASSOUX, C. (1990). *Antropología de la esclavitud*. PUF. París.
- MENDOZA POTELLA, Carlos (2010). *Nacionalismo petrolero venezolano en cuatro décadas*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- MINTZ, S. y R. Price (1976). *An anthropological approach to the afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- MINTZ, Sidney (1996). *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- MONTERO, Maritza (1997). *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: UCV. Ediciones de la biblioteca. II edición.
- MORENO, Friginals (1996). *África en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- MORENO, Friginals (1996). *Aportes culturales y deculturación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- MORENO, José (1980). *Historia y geografía del Zulia*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- NEGRETE, Ernesto (2003). *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. Monterrey: Plaza y Valdes s.a.
- NORBERT-SCHULZ, C. (1975). *Existencia, espacio y arquitectura*. Ed. Blume. Madrid
- ONTIVERO, Teresa (1995). *Diversificación, memoria espacial e identidad en los territorios populares contemporáneos*. En Amodio, Emanuelle y Ontiveros, Teresa (Comp.). **Historias de identidad urbana**. Caracas: Fondo Editorial Tropykos. Faces-UCV.
- ORTIZ, Fernando (1924). *Glosario de afronegrismos*. La Habana. S/E.
- OTERO SILVA, Miguel (2009). *Oficina N° 1*. Caracas: Libros El Nacional
- PARRA GRAZZINA, Ileana; ALTEZ, Rogelio; y URDANETA QUINTERO, Arlene (2008). *Senderos, caminos reales y carreteras: El sentido histórico de la comunicación andino-lacustre (Venezuela)*. **Revista Geográfica Venezolana**, 49(2), 291-320.
- PARSONS, Talcott (1963). *On the concept of political power*. **Proceedings of the American philosophical society**, 107(3), 232-262.
- PARSONS, Talcott. (1969). *Politics and social structure*. Chicago: Free Press.
- PAUL-LÈVY, Françoise y SEGAUD, Marion (1983). *Antropologie de l'espace*. París: Centre Georges Pompidou.
- PEREIRA, Lewis, FALCÓN Nelimar y VERA Miriam (2008). *Dualismo del espacio, historia y ecología en los pueblos de agua del sudeste del Lago de Maracaibo, Venezuela*. **Boletín antropológico**, 26 (73), 173-197
- PEREZ, Carmen (1988). *Maracaibo y la región andina 1924-1935. Encrucijada histórica*. Maracaibo: Corpozulia/ Centros de Estudios Históricos de LUZ.
- PIÑERÚA, Félix (2005a). *Mensajes Brujos y la personalidad del venezolano*. Caracas: La Casa Tomada.
- PIÑERÚA, Félix (2005b). *Imagen del indígena venezolano*. Caracas: La Casa Tomada.

- PLAZA, Salvador de la (1980). *La economía minera y petrolera de Venezuela*. Serie obras completas. UCV. Caracas.
- POCHET, Rosa (comp.) (2000) *Discurso y análisis social. Métodos cualitativos y técnicas de análisis*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1991). *La negritud en Venezuela*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- PRADES, José (1994). *La religión y el centro sagrado de la sociedad*; en DÍAZ, Rafael y otros (Eds.). *Formas Modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- QUINTERO URDANETA, Arlene y PARRA GRAZZINA, Ileana (2008). *Maracaibo: de las sociedades originarias a la ciudad hispana. Lecturas interdisciplinarias*. Maracaibo: LUZ.
- QUINTERO, Rodolfo (1978). *El petróleo y nuestra sociedad*. Caracas UCV.
- QUINTERO, Rodolfo (1985). *Antropología del petróleo*. Caracas. Banco Central de Venezuela.
- QUINTERO, Rodolfo (1985). *La cultura del petróleo*. Caracas. UCV.
- RADCLIFFE-BROW, Alfred Reginald (2000). *Sobre la estructura social*; en: BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark (Ed.). **Antropología: lecturas** (pp. 305-328). Madrid: McGraw-Hill.
- RAMÍREZ, Raúl (S/a). *Los chimbángueles*. Caracas: Lagoven.
- RAPOPORT, Amos (1978). *Aspectos humanos de la forma urbana: Hacia una confrontación de las ciencias sociales con el diseño de la forma urbana*. Madrid: Ed. Gustavo Gili,
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española* (vigésima segunda edición). Madrid: Espasa Calpe.
- REMY, Jean (1996). *El análisis social y la simbólica social*. **Revista de ciencias sociales**, 72. pp Universidad de Costa Rica. San José.
- RIBEIRO, Darcy (1977). *Configuraciones históricas-culturales americanas*. Buenos Aires: Ed. Calicanto.

- RICHARDS, Adams (1978). *La red de la expansión humana*. Ciudad de México: Ciesas.
- RICOEUR, Paul (1995). *Teoría de la interpretación*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- RICOEUR, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- RICOEUR, Paul (2009). *Tiempo y narración*. Ciudad de México. Siglo XXI editores.
- RIVAS, Zulay y otros (2009). *Nitrógeno y fósforo totales de los ríos tributarios al sistema lago de Maracaibo, Venezuela*. **INCI** [online] 34 (5), 308-314.
- ROMERO, Pedro (1997). *La arquitectura del petróleo*. Maracaibo: Lagoven.
- ROSEBERRY, William (1994). *Hegemony and the Language of Contention.*, en: **Every forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico** (p.355-366). Durham (NC): Duke University Press.
- SALAS, Antonio (1989). *Fe cristiana y cultura secular*. Madrid: Edit. Biblia y Fe.
- SALAS, G.J. (1980). *Historia del petróleo venezolano*. Caracas: Ediciones petroleras Foninves.
- SALAS, Jesús (1992). *De una Venezuela rural al mundo de los hidrocarburos. Impresora nacional*. Maracaibo: Ediciones Astro Data.
- SALAS, Julio C. (1971). *Tierra firme (Venezuela y Colombia). Estudios sobre etnología de Venezuela*. Mérida: Universidad de los Andes.
- SALAZAR, Briseida (1990). *San Benito canta y baila con sus chimbangueleros*. Caracas: Fundación Bigott.
- SALAZAR, Iván (1996). *Historia de dos pueblos de agua: San Timoteo y San Lorenzo*. Maracaibo: Serbiluz.
- SANOJA Mario y VARGAS Iraida (2008). *La región geohistórica del noroeste de Venezuela y el poblamiento antiguo de la cuenca del Lago de Maraca-*

ibo. Maracaibo: de las sociedades originarias a la ciudad hispana. Lecturas interdisciplinarias. Maracaibo: Universidad del Zulia.

SANTAELLA, Ramón (1989). *La dinámica del espacio en la cuenca del Lago de Maracaibo: 1873-1940.* Caracas: Ediciones FACES-UCV.

SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia.* Ciudad de México: Ediciones Era.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando (1998). *Antropología: Conceptos y nociones generales.* Fondo de cultura económica. Lima: Universidad de Lima.

SILVA, Armando (1992). *Imaginario urbano.* Colombia: Tercer mundo.

SISO, Carlos (1986). *La formación del pueblo venezolano. Estudios sociológicos.* Caracas: Edición de la presidencia de la república.

SMITH, Raymond (2000). *Kinship and ideology in Latin América.* Nueva York: Chapel Hill,

SOJA, Edward (1989). *Posmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory.* Londres: Ed. Verso.

SPERBER, Dan (1988). *El simbolismo en general.* Madrid: Anthropos.

STEWART, Julian (1955). *Theory of Culture Change.* Chicago: University of Illinois Press.

SWARTZ, Marc J. TURNER, Victor. y TUDEN, Arthur (1966). *Political anthropology.* aldine publishing company. Chicago: The University of Chicago Press.

TARBLE, Kay (1982). *Comparación estilística de dos colecciones de cerámicas del noroeste de Venezuela: una nueva metodología.* Caracas: Ernesto Armitaña editorial.

TORRE, César (1977). *La honorable trata: antigua y moderna esclavitud.* Madrid: Edit. America, S.A.

TREVIÑO, Javier (2001). *Talcott Parsons Today: His theory and legacy in contemporary sociology.* Maryland: Rowman and Littlefield Publisher. Inc.

- TYLOR, Edgard (2000). *Cultura primitiva*; en: BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark (Ed.). **Antropología: lecturas** (pp. 64-79). Madrid: McGraw-Hill.
- VALERA, Argenis (2016). *Etnohistoria de La Cuenca del Lago de Maracaibo. Características sociales, culturales, arqueológicas, lingüísticas y relaciones interétnicas*. Cabimas: Fondo Editorial UNERMB.
- VALVERDÚ, Jaume (2014). *Antropología simbólica: Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona (España): Editorial UOC.
- VAQUERO, Antonio (1985). *San Benito de Palermo. El primer negro canonizado*. Madrid: Edic. Sociedad de educación Atenas.
- VARGAS, Cesar (1987). *Estudio etnográfico del comportamiento mágico religioso en la Venezuela contemporánea*. Maracaibo: Ediciones Astro-Data.
- VARGAS, Iraida; SANOJA, Mario (1993). *Historia, identidad y poder*. Caracas: Fondo editorial Tropykos.
- VELASCO, Honorio; DÍAZ de RADA, Ángel (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Editorial Trotta.
- VILCHEZ, Jacqueline (2000). *Aproximaciones teóricas de la moderna antropología hacia una conceptualización de la relación Música, identidad y nacionalidad en Venezuela*. **Revista musical de Venezuela**, 20 (41), 56-72.
- WAGNER, Erika (1974). Arqueología de Lagunillas. Acta científica venezolana. N° 25. Caracas.
- WAGNER, Erika (1978). *Los Andes venezolanos. Arqueología y ecología actual*. **Iber-Amerikanisches archiv**, 4 (1), 81-91.
- WAGNER, Erika (1980). *Los pobladores palafíticos de la cuenca de Maracaibo*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- WEBER, Max (1978). *Historia económica general*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1984). *La acción social. Ensayos metodológicos de Max Weber*. Madrid: Ediciones Península.

WHITE, Leslie (1964). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización total*. Buenos Aires: Paidós.

Williams, Raymond (1997). *Solos en la oscuridad: la novela inglesa de Dickens a DH Lawrence*. Barcelona (España): Debate.

WORSTER, Donald (2006). *Transformaciones de la tierra. Ensayos de historia ambiental*. San José de Costa Rica: EUNED.

Hemerográficas

Panorama, 23-4-1965

Panorama, 18-11-1966

ALGUINDIGUE, Ildemaro (6 de junio de 1966). Santa Rita, el más floreciente campo petrolero de Falcón, es hoy un potrero olvidado. *El Nacional*, pp. 14.

BRACHO, Absalón José y BOTTARO, Arturo (6 de junio de 1966). Cerará también Mene Grande. *El Nacional*, pp. 16-17

BRACHO, Absalón José y BOTTARO, Arturo (17 de junio de 1966). Lagunillas. *El Nacional*, pp. 16-17.

GUZMÁN, Calazán (20 de junio de 1966). San Tomé, otro de los campos expuestos a morir. *El Nacional*, pp. 14.

MENDOZA, José Luis (5 de mayo de 1966). Una escuela, una capilla, un dispensario, mueren cada vez que se cierra un campamento petrolero. *El Nacional*, pp. 10.

MENDOZA, José Luis (18 de julio de 1966). El Tejero petrolero espera el colapso final. *El Nacional*, pp. 9.

MENDOZA, José Luis (18 de julio de 1966). El Tejero petrolero espera el colapso final. *El Nacional*, pp. 9.

Otras publicaciones

ASCENCIO, Michaelle (1982). El Caribe ¿Quiénes y cuáles somos? papel de trabajo N° 1 proyecto “el Caribe insular en la coyuntura actual”. FACES UCV.

AMODIO, Emanuele (1993c). La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de integración regional: Los pueblos indígenas de la cuenca del Río Branco (Brasil). Simposio internacional diversidad cultural y construcción de identidades en América Latina y el Caribe: nuevos enfoques. Material fotocopiado. Caracas.

DIAZ SÁNCHEZ, Ramón (2009). Mene. Caracas: PANAPO.

FOUCAULT, Michael (1984). Des Espace Autres. Publicado por el diario francés Architecture /Mouvement/ Continuité, octubre (no revisado para su publicación por el autor). En línea: <http://foucault.info/documents>.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1997). La particularidad de la investigación antropológica y la especificidad de la etnografía como herramienta metodológica. Seminario de investigación II. Maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. LUZ. Maracaibo.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly (2000). Breve recorrido por la historia de la etnología. Seminario de etnología y ciencias sociales de las religiones. Maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. LUZ. Maracaibo.

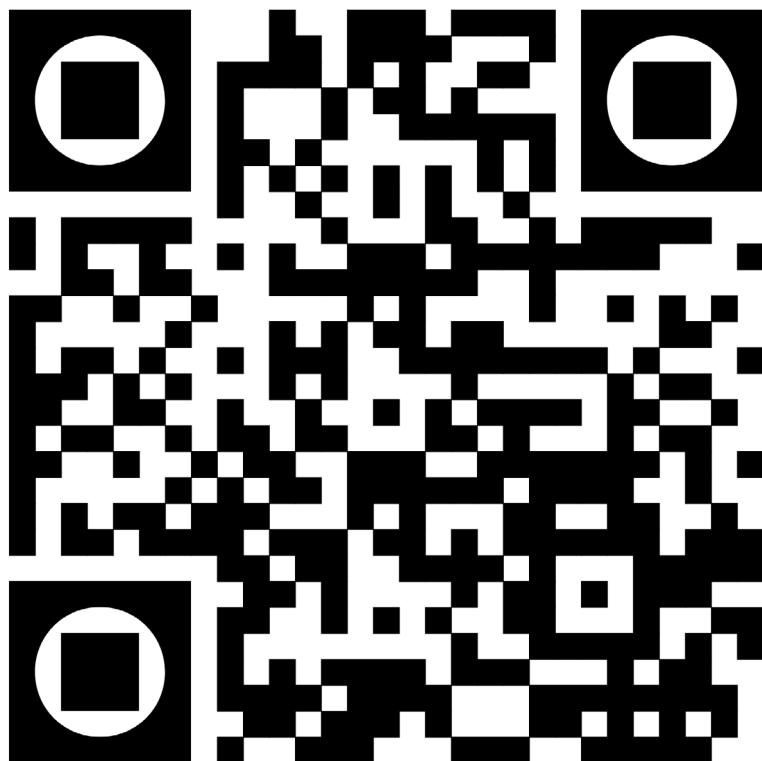
GARCÍA GAVIDIA, Nelly (2011). Problemática de las identidades. Seminario. Maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. LUZ. Maracaibo.

- GONZÁLEZ CRUZ, Diego (2015). Para crear una verdadera industria petrolera venezolana. www.petroleoyv.com. 2015.
- LOPEZ-SANZ, Rafael (2000). Introducción al estudio del parentesco. Compendio de lecturas de la cátedra teoría y métodos antropológicos I. Maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. LUZ. Maracaibo.
- LOPEZ-SANZ, Rafael (2001). Seminario de parentesco. Maestría en antropología. Facultad experimental de ciencias. LUZ. Maracaibo.
- PRADO, Rafael (2005). La apropiación del espacio en la construcción del espacio en los pobladores de Ceuta. Trabajo de grado para optar al título de magíster scientiarum en antropología social y cultural en la Universidad del Zulia. Sin publicar. Maracaibo.
- AA.VV. (1964). Medio siglo de la industria petrolera en Venezuela (1964). Producción Corpa. Imp. CROMOTIP.



Publicación digital de Ediciones Clío.

Maracaibo, Venezuela,
Enero 2023



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro
catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación Integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

Dr. Jorge F. Vidovic

Director Fundación Ediciones Clío

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Nota: Para contactarnos puede dirigir su comunicación a:

edicionesclio.es@gmail.com-jorgevidovicl@gmail.com

Web: <https://www.edicionesclio.com/>



ISBN: 978-980-7984-57-7



9 789807 984577