

# Apuntes antropológicos

de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo



Lenín Calderón



Colección Ciencias Sociales



Lenín Calderón

APUNTES ANTROPOLÓGICOS DE  
LA COSTA ORIENTAL DEL LAGO DE  
MARACAIBO

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

Maracaibo – Venezuela 2023

# Apuntes antropológicos de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo.

Lenín Calderón (autor).

@Ediciones Clío / Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia / Fundación Difusión Científica  
Marzo 2023

Maracaibo, Venezuela  
2da edición digital



ISBN: 978-980-7984-61-4

Déposito legal: ZU2023000064

Colección *Ciencias Sociales*

Diseño, diagramación y portada: Julio César 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

Apuntes antropológicos de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo./ Lenín Calderón (autor). Edward Govia (Prólogo).

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

252 p.; 22 cm

ISBN: 978-980-7984-61-4

1. Costa Oriental del Lago de Maracaibo. 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.

*Apuntes antropológicos de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo* es un conjunto de búsquedas y encuentros del autor-investigador, sobre Cabimas, la COL (Costa Oriental del Lago de Maracaibo), sus gentes, sus territorios y la formas que histórica y culturalmente se ha producido éste, sus orígenes, sus instituciones, grupos sociales, clases sociales, mitos, ritos y cosmogonías articuladas. Es la respuesta a las preguntas de una diversidad de manifestaciones del ser de estos mundos. Cosa que Lenin Calderón, sociólogo y antropólogo, pero también hijo de estas tierras intenta responder, haciendo énfasis en la Antropología como disciplina y las Etnografías a saber bajo algunos criterios: Tener claro la diferencia entre Ciencia y creencia; la existencia de temporalidades y territorialidades, espacialidades para el que le parezca incomoda la categoría; y partir de la mismidad(es) y su relación(es) con las otredades, el nosotros que somos, pues compartimos representaciones-imaginarios, ritos, relaciones sociales y relaciones sociables.

Atentamente;

**Dr. Jorge Fymark Vidovic López**

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

Director Editorial

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



# Índice general

<b>Hacia un prólogo: Cabimas según Lenín .....</b>	<b>11</b>
<b>Aspiraciones y aclaratorias .....</b>	<b>15</b>
<b>Acerca de cómo se hizo este libro y del proceso etnográfico.....</b>	<b>19</b>
A propósito de los enfoques paradigmáticos .....	20
El proceso metodológico aplicado antes y ahora .....	26
<b>Aproximación a los orígenes prehispánicos de la Costa Oriental del Lago.....</b>	<b>31</b>
Ubicación y características geográficas y medio ambientales de la Costa Oriental del Lago .....	31
Acerca de los pobladores prehispánicos de la cuenca del lago de Maracaibo .....	33
Referencias históricas sobre la población de la Costa Oriental del Lago	39
Hitos arqueológicos de la COL .....	41
A modo de primeras conclusiones .....	45
<b>Antropología urbana. Representaciones del espacio territorial de la Costa Oriental del Lago .....</b>	<b>47</b>
A manera de introducción .....	47
Algunas consideraciones teóricas.....	50
El estudio del espacio territorial en la antropología y la sociología urbana.....	50
La perspectiva materialista para el abordaje de las formas de apropiación y uso del territorio .....	59

La COL y las formas de apropiación del territorio antes del petróleo ....	62
Acerca de la era petrolera .....	66
Cultura y espacio territorial .....	69
Sobre la relación identidad y espacio territorial.....	71
Representaciones del espacio territorial.....	73
Aproximación sociohistórica al uso y apropiación del espacio territorial de la COL .....	75
El caso Cabimas .....	78
Cabimas petrolera .....	81
Las representaciones del espacio territorial y los procesos de construcción de identidad en la COL.....	84
<b>Breve nota etnográfica del sur de la COL .....</b>	<b>89</b>
La idea de ahora .....	90
Algunos aspectos teóricos asumidos.....	90
Características socio-ambientales presentes en el área.....	93
Como resumen conclusivo .....	100
<b>Algunas ideas acerca de las definiciones parentales y el incesto en la COL .....</b>	<b>101</b>
Introducción .....	101
Aproximación teórica .....	102
Aproximación a las relaciones de parentesco en la COL.....	104
Naturaleza y cultura .....	104
Sobre las definiciones parentales .....	106
La estrategia .....	108
Sobre las sanciones .....	110
El contexto sociohistórico y la reconfiguración del parentesco .....	112
Como para concluir.....	113
<b>Culto y procesión de San Benito en Cabimas como expresión identitaria de la COL .....</b>	<b>115</b>

Introducción .....	115
Aspectos teóricos involucrados.....	116
De Palermo a Cabimas .....	118
El culto y la procesión de San Benito en Cabimas.....	121
Breve crónica de la procesión.....	123
La procesión de San Benito .....	127
Una re-explicación del culto y la procesión de San Benito en Cabimas como corolario .....	131
<b>Representaciones de lo indígena en el proceso de reconstrucción de la identidad.....</b>	<b>139</b>
Introducción .....	139
El problema acerca de las identidades .....	141
Planteamientos que se desprenden de los estudios histórico - arqueológicos y sobre algunas crónicas y documentos referidos a la COL que pueden incidir en el proceso de conformación de identidades .....	144
La presencia indígena en el municipio Miranda en la actualidad.....	149
Aproximación a los conceptos de cultura e identidad.....	152
Sobre el concepto de representaciones .....	154
Aproximación a las características socio económicas del municipio Miranda .....	159
Acerca de la zona urbana y de la presencia de lo indígena en la parroquia Altagracia .....	161
Aproximación a los significados que se desprenden del contexto.....	166
Representaciones sobre lo indígena que se desprenden del discurso histórico documental.....	169
Representaciones sobre lo indígena que se desprenden del discurso histórico documental relacionado con la Costa Oriental del Lago y el municipio Miranda.....	171
Principales publicaciones referidas al contexto del municipio Miranda	190
Aproximación a las representaciones del discurso histórico documental analizado .....	205

Representaciones sobre el elemento indígena en la construcción identitaria de los habitantes de la parroquia Altagracia del municipio Miranda .....	212
Acerca de las características que se les asignan a los indígenas.....	219
Sobre las características indígenas auto-asignadas.....	224
El análisis de las representaciones sobre el elemento indígena en el proceso de construcción identitaria.....	227
<b>A modo de epílogo: Reflexión general sobre los apuntes .....</b>	<b>233</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>237</b>
Bibliográficas.....	237
Electrónicas .....	247
Orales.....	247
Documentales .....	247

## Hacia un prólogo: Cabimas según Lenín

Sin ánimo de sesgar el siguiente libro, que es un conjunto de búsquedas y encuentros del autor-investigador sobre Cabimas, la COL (Costa Oriental del Lago de Maracaibo), sus gentes, sus territorios y la formas que histórica y culturalmente se ha producido éste, sus orígenes, sus instituciones, grupos sociales, clases sociales, mitos, ritos y cosmogonías articuladas. Es la respuesta a las preguntas de una diversidad de manifestaciones del ser de estos mundos. Cosa que Lenín Calderón, sociólogo y antropólogo, pero también hijo de estas tierras intenta responder, haciendo énfasis en la antropología como disciplina y las etnografías a saber bajo algunos criterios:

**Tener claro la diferencia entre ciencia y creencia.** Como también sus relaciones posibles. Por esto, la necesidad de diversidad de acercamiento al pasado, o, a los pasados, para explicar el presente como conjunto de diversidades socioculturales, sociohistórica, sociodemográficas, en fin, sociales y sociables, en país petrolero, rentista, aun dependiente. La idea de método y metodología, por esto las etnografías, la arqueología, la historia e historiografía como instrumentos para la reconstrucción social en general que se vuelven un sino necesario.

**La existencia de temporalidades y territorialidades, espacialidades para el que le parezca incomoda la categoría.** Hay tradiciones, formas de hacer, pensar que permanece y se trasmutan, La historia de estas se articula a las historias de cada grupo. En esta, el investigador es parte involucrada que hace pertenencia, es un sujeto investigando a otros sujetos y sus devenires. Él se asume en el mismo barco, distancias y cercanías, buscando que el quien soy, también responde al quienes somos y a un nosotros, o poco conocido, o desconocido y que es necesario develar.

**Partir de la mismicidad(es) y su relación(es) con las otredades, el nosotros que somos, pues compartimos representaciones-imaginarios,**

**ritos, relaciones sociales y relaciones sociables.** Desde la mismicida, que es con otros y otras, Lenín Calderón construye y reconstruye buscando en el quien soy, pero siempre con otros, personas, sujetos sociales. Es una respuesta, entre otras, a la búsqueda de la identidad, o las identidades, en una tierra que se debate entre varias formas de arraigo y de desarraigo. Preguntarse ¿qué era la COL?, estas tierras antes de la primera colonización, quiénes estaban allí, cómo se apropiaban del territorio, que producían, de qué y cómo vivían. Así como de las segundas colonizaciones con la república, y quizás la petrolera como una tercera colonización, que vino acompañada con una diversidad de dispositivos de dominación e imposición de modos de vida que aun en mezcla permanecen.

Que hemos venido siendo y como vinimos siendo los hombres y mujeres de la COL, que es lo emblemático, que marca en especial a las gentes de Cabimas, que marca sus regiones, sus territorios, que se representan, como lo viven, que fuerzas determinan su presente. Continuidades y discontinuidades diversas en formas de articulación social y de vida, de vidas. Las cotidianidades y sus relaciones con la diversidad de momentos estructurales, pero con sujetos, con personas.

**Parte del método tiene que ver con el yo estuve allí, yo convivo con...**

**¿Quién es el autor de estos textos?**

Un hombre de extracción popular, nativo de tierra negra, barrio de Cabimas, producto periférico de la explotación petrolera y sus campos, esos campos con sus cercas y sus exclusiones sociales, de una dinámica espacial de apropiaciones y producciones de la ciudad latinoamericana, “predominantemente” minera en este caso, entre varias lógicas e historias vivas. Es un hombre que transitó ésta y aún transita, pero que también ha transitado otras... Que ha hecho otros oficios, que ha trabajado como educador popular, como militante político. El ámbito universitario, ha sido un elemento para profundizar sobre los orígenes, las fiestas, las tristezas, las esperanzas y realidades que rondan los pueblos, tal como demuestra este trabajo de años.

## II

En este trabajo, hay aportes y miradas desde una antropología comprometida con el terreno y con la gente, en búsqueda de explicaciones sistemáticas, como de identidades sobre lo urbano y lo rural de la COL, sus lógi-

cas y representaciones. En esta se presentan discontinuidades articuladas y diversidad formas de apropiación del espacio del territorio, parecerían vislumbrar que las formas de apropiación del territorio a un en las culturas prehispánicas estaban en pugna. Cosa que como es de suponer en este caso alejaría el pasado de paz idílica que cierta ideología indigenista pretende imponer. Es evidente que también, con las colonizaciones, estos procesos fueron más cruentos.

### **Una descripción sobre San Benito...**

...sobre la que yo debatiría mucho con el autor. Por ejemplo, usar a Turner para lo ritual y olvidar el aporte de la idea de color y su simbolización. Esta idea, obviada a mi parecer, daría una precisión que se le olvida a los que pretenden desde un pensamiento colonial imponer a “San Benito”, el **color azul** marca a otra deidad, y al cimarronaje que esconde la esclavitud aun presente, como a la resistencia. Por eso se dice con insistencia: “Aje, Aje, Aje, Benito, Aje”; Entonces, ¿cual es la deidad en esta síntesis cultural? ¿A quién se esconde o se mimetiza, quién mimetiza y desde dónde?.

### **Sobre las formas de parentesco y sus reglas, hay aportes en específicos.**

Entre lo permitido, lo sancionado y sus formas de sanción u omisión. Así como las definiciones parentales en esta subregión.

La vida antes de la conquista de nuestras culturas originarias y sus diversidades, sus modos de vida, encuentran en este trabajo una reflexión, que debería ser estudiada en los planteles escolares. El autor, junto a otros, ha hecho arqueología de la COL entre otras.

Hay que reconocer que este trabajo en diversidad de momentos y esfuerzos, que el mismo autor ha dicho es punto de partida, una versión necesaria de Cabimas y de la COL. Invita al debate, invita al estudio y a la reflexión.

Por si fuera poco, da un aporte al método de investigación en una perspectiva de la búsqueda sistemática de lo real vivo, con la gente y desde la gente, vista como sujetos. Seguro estará Lenin Calderón que en este camino aún tenemos mucho por andar. La etnografía según Lenin viene dando frutos, por su seriedad, honestidad y compromiso. Cuidadoso de las teorías y sus alcances, las metodologías y su aplicación con criterio situacional sin perder rigor, tensionando teorías, métodos y metodologías en la búsqueda y en reconstrucción de la vida de las gentes la COL. Es un aporte en este

sentido a la ética en la investigación, sin trampas y pequeños fraudes, ligados más a la consecución de títulos en el mercado académico de los apócrifos prestigios universitarios. En este sentido, un camino que es justo que todos y todas retomémos.

La invitación a este libro, a este tejido, está a la vista:

Que, por humor, pero por merecimiento yo le denomino.

*Cabimas según Lenin. Apuntes antropológicos de la COL.*

Edward Govia

EIGO

-oo-

## Aspiraciones y aclaratorias

Lo que se presenta a continuación es el resultado de lo que, por lo menos, espero sea un aporte para la discusión de algunos aspectos socio – culturales relacionados a la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, aporte que seguramente contiene tantas fallas, como tiene otras muchas y variadas aspiraciones que quizás sobrepasen o estén más allá de su alcance. De las fallas y limitaciones se encargarán los lectores que tendrán a bien estimarlo. En cuanto a las “otras” aspiraciones que tiene el libro, éstas se relacionan con inquietudes, por demás, personalísimas, así como otras más académicas en el sentido de cumplir con algunas exigencias relacionadas con mi deber como investigador y, fundamentalmente, como docente.

Las motivaciones personales tienen relación con la necesidad de intentar explicarme a mí mismo, de tratar de responderme un poco acerca de ciertas preguntas que siempre me he hecho, y que seguramente también muchos otros y mucho antes que yo, se han hecho y se hacen, como lo son: quién soy y por qué soy de la manera que creo ser. En el entendido de que tratando de responderme estas preguntas así también ayudaría a dar respuesta, sino indicios, a lo que colectivamente buscamos, es decir; qué somos, de dónde venimos, hacia dónde debemos ir. Con ello, quizás también busco de alguna forma reconciliarme con la tierra que me vio nacer y que a ratos me resulta tan afín como extraña, por lo que de alguna manera también trato de reconciliarme conmigo mismo.

Otras aspiraciones apuntan a incentivar, despertar el interés por los estudios antropológicos, ofrecer algunos “modelos” y temas para su abordaje en Cabimas y la Costa Oriental del Lago, así como, en la medida de lo posible, contribuir a generar problemas y preguntas para el estudio.

Este es un ejercicio, que considero muy modesto, en principio porque la empresa de explicarme y de explicarnos es un esfuerzo que, como otros, debe

ser colectivo, por lo tanto, solo representaría un pequeño aporte. Aporte que no es definitivo ni categórico, son simplemente algunas ideas, o esbozos para la discusión y el debate. De hecho, ni siquiera es un esfuerzo del todo “inédito”, es más bien una especie de compilación, ya que se basa en la reflexión, en la relectura y reactualización de productos, de planteamientos e investigaciones anteriores. Es decir, es un ejercicio de re-escritura, de sistematización, de reinterpretación, un intento de reflexionar, más sosegadamente, sobre algunas cosas hechas hasta ahora, que a su vez es producto de lo hecho en mi año sabático y, a su vez, aproveché este ejercicio como trabajo de ascenso, cumpliendo el requisito para optar a la categoría de profesor titular.

La calificación de “apuntes” tiene que ver, como ya indiqué, con que no se pretende sea esto un estudio acabado, por el contrario, se trata de planteamientos que se hicieron en su momento como investigaciones determinadas y puntuales, sobre aspectos específicos relacionados a aspectos socioculturales, traducidos en publicaciones, informes, tesis de grado, entre otros., cuyo factor común es el espacio geográfico donde se dieron y la utilización de un enfoque antropológico. Para ello, precisamente se revisaron “los apuntes”, es decir; no solamente lo publicado, sino también lo que “quedó en el tintero”, así como también los primeros y originales informes en extenso que no fueron presentados a sus respectivas instancias. Además, se volvieron a revisar las viejas entrevistas que aún conservaba, los resultados estadísticos, las notas de los libros o cuadernos de campo, que no fueron pocas, así como también se realizaron nuevas entrevistas y se consultaron nuevas fuentes tanto primarias como secundarias, en función de reactualizar o desechar información.

Debo agradecer y hacer un reconocimiento, en primer lugar, a la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (UNERMB), de la cual formo parte, así como a los distintos profesores, y por demás amigos, que colaboraron conmigo en las investigaciones en las que, en buena parte, se basa este ejercicio. En tal sentido, a las profesoras Morelva Leal y Nelly García Gavidia quienes actuaron como tutoras, de dos de los trabajos que forman parte del “corpus” de este libro. Así como también a los profesores Orlando Chirinos (+), Lewis Pereira, Johnny Alarcón e Isidro López.

Los temas tratados son algunas de las áreas de estudio preferidas en la antropología social y cultural como lo son: representaciones, identidad, pa-

rentesco y religión. Dichos temas son tratados desde una perspectiva social e histórica que busca darle un contexto más general desde la perspectiva particular de sus propios sujetos y de mí mismo.



## Acerca de cómo se hizo este libro y del proceso etnográfico

Como toda disciplina que aspira a ser catalogada como científica, la antropología, en su desarrollo, se ha concentrado en perfilar dos de los aspectos más importantes para alcanzar y mantener dicho estatus: la definición de su objeto de estudio y el método para abordarlo. De hecho, creo que pocas disciplinas dentro de las llamadas ciencias sociales y humanas tienen tanta relación y “sentido de mutua pertenencia” como sucede entre la antropología y la etnografía. Ello en tanto que no existe antropología social y cultural si no hay etnografía.

Este libro aspira ser un aporte desde la antropología y está basado en investigaciones bajo enfoques antropológicos; entonces, es lógico suponer que el método etnográfico haya jugado y juegue un rol importante en el desarrollo de este. La asunción de un determinado método no es, ni debe ser, un acto reflejo o un hecho automático ya que, entre otros, se corre el riesgo de no saber por qué hacemos lo que hacemos cuando tratamos de comprender una realidad. Es decir, por qué hacemos las cosas de una determinada manera y no de otra en el proceso de producción de conocimiento.

Por ello, entre varios aspectos que involucran realizar una investigación, existe la necesidad, incluso antes del inicio de esta, de reflexionar sobre el problema específico que se estudiará. Esta reflexión no solo tendría que ver con las posibles “causas y/o consecuencias” relacionadas al problema u “objeto de estudio”, sino que se debe pensar y reflexionar también acerca del proceso más adecuado que se deberá seguir para aproximarse y/o aprehender el mismo.

Al respecto, la historia acerca de la producción del conocimiento científico nos remite al hecho cierto que los investigadores:

...han asumido desde siempre una posición epistemológica que posteriormente se relaciona con los esquemas operativos pertinentes a la misma, con el propósito de orientar la investigación hacia la búsqueda de respuestas con métodos y técnicas idóneas para ese fin (Camacho, 2000:1).

Para la ejecución de las investigaciones en las que se basa este libro (incluso para su materialización) fue significativo realizar este tipo de ejercicio, ya que una de las principales reflexiones que se deben hacer tiene que ver precisamente con cómo nos aproximamos al objeto/sujeto de estudio de la mejor manera posible en una investigación. Ello porque, entre otros aspectos, considerar de antemano los pro y los contra que puedan surgir es de gran utilidad en el proceso de investigación, además de servir para definirse desde un punto de vista epistémico, ya que dependiendo de dichos puntos de vista y/o enfoques que adoptemos frente al objeto/sujeto de estudio, tendrán sentido y validez los procedimientos, técnicas y estrategias que apliquemos para conocerlo, y por consiguiente obtendremos como producto un determinado tipo de conocimiento.

## **A propósito de los enfoques paradigmáticos**

En términos generales, desde el punto de vista ontológico, se identifican o se pueden definir dos posturas o enfoques distintos, los cuales enmarcan el abordaje del objeto/sujeto de estudio y que en definitiva caracterizará el tipo de conocimiento producido. El primero de estos enfoques prioriza al objeto como génesis en el proceso de producción de conocimiento, es decir; el mundo cognoscible o los objetos de conocimiento existen y son independientes de la mente humana y por lo tanto susceptibles de ser conocidos. Esto supone que aquello que se conoce solo es posible si su naturaleza es objetivable, es decir, que es posible convertirlo, transformarlo, hacerlo equivalente a un objeto.

Por otra parte, existe otro enfoque que hace énfasis en el sujeto como punto nodal de donde se desprende cualquier tipo de conocimiento posible, lo que supone que el conocimiento de las cosas, de la realidad, siempre estará condicionado por nuestra particular manera de ver, de sentir, por nuestras estructuras de percepción y pensamiento, en fin; por cómo nos representamos las cosas en nuestra mente. De esta manera, nada es susceptible de conocer si no es a través del o los sujetos que lo hacen posible.

Básicamente son estos dos enfoques, estas dos posturas epistemológicas las que se encuentran a partir de la revisión y el análisis de la historia de la ciencia. Desde una perspectiva ortodoxa, estos enfoques contraponen ideas de orden ontológico, como se acaba de señalar, pero también contraponen procedimientos, finalidades y resultados. Es a estos enfoques a los que Thomas Kuhn (2000) definió como paradigmas, los cuales son: “realizaciones científicas reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”. Ello supone entonces que la utilización o implementación de un proceso metodológico determinado en una investigación que aspira una cualificación de científica, debe satisfacer las exigencias de dichas realizaciones, razón por la cual la reflexión epistemológica es una necesidad imperiosa.

En tal sentido, Martínez (2005) citando a Husserl, refiere que un método de investigación, que en este caso particular es la etnografía, no es o no sería nada que pueda extraerse o encontrarse desde fuera de un enfoque epistemológico determinado. Todo ello en tanto que la lógica formal o la naturaleza de un fenómeno de estudio no prescribe un método o un proceso predeterminado, a priori: “... sino que expone la forma de un posible método...”. (1962:171), con el cual puede ser conocido. Y continúa afirmando que Heisenberg, por ejemplo, señaló que: “el método ya no puede separarse de su objeto”. Es decir, que el problema del procedimiento metodológico estará enteramente determinado por su objeto/sujeto de estudio (Gadamer, 1984).

Este planteamiento tiene sentido en tanto que las “realidades” físicas, químicas, biológicas, psicológicas y sobre todo las realidades sociales y culturales pueden presentarse con diferentes formas frente al investigador y su propósito o intento de poder conocerlas (Martínez, 2005). De tal manera que las técnicas y los procedimientos de orden metodológicos para abordar y conocer las realidades más diversas, de una manera eficaz y exitosa se deben adaptar a dichos contextos y respetar su específica naturaleza y forma de ser.

El enfoque epistemológico bajo el cual se desarrolla el método etnográfico surge con las reflexiones que se hacen sobre las primeras expediciones organizadas de manera sistemática a lo largo de la historia y que lentamente condujeron a la conformación o producción de un tipo específico de conocimiento. Es así como, por ejemplo, del descubrimiento geográfico sistemático que se desarrolla sobre todo a partir del siglo XIV, se pasó a la

observación de los hechos humanos, es decir; formas de vida, valores y costumbres de quienes poblaban los nuevos territorios, es decir, a un tipo de descripción etnográfica. Es este tipo de práctica expedicionaria la que servirá de sustento para la creación de la etnografía, término que es utilizado solo a partir del siglo XIX, cuando se establecieron categorías de análisis de los hechos sociales y del lenguaje natural. (Camacho, 2000).

Con Marx y Engels, en ese mismo siglo, surgió un sistema que constituye una integración de hechos materiales y humanos que estructuró un conjunto de procesos a los que se les llamó dialéctica, la cual permite una explicación de fondo acerca de las relaciones que subyacen en la misma acción socializada y sistemática. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, las llamadas ciencias humanas y sociales se constituyeron como tales gracias al desarrollo de la sociología, la psicología y la antropología. En cada una de estas disciplinas, en mayor o menor grado, la estructuración conceptual de las mismas se verá fuertemente influenciadas por el evolucionismo y el positivismo. En el caso particular de la antropología será la unidad y diversidad del género humano la que ayudará a la definición de su objeto de estudio y precisamente la descripción de los fenómenos en ellos expresados, contribuirá a estructurar su particular método.

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX nació en Estados Unidos, con Franz Boas (1858-1942), la idea de una antropología cultural que algunos han definido como una síntesis angloamericana que supone la fusión de dos tradiciones originales (la etnología y la antropología física) a la vez que comienza a desarrollarse la idea fundamental de una observación participante en las comunidades de estudio a partir de los trabajos de Malinowski (1883-1942).

De esta manera, la etnografía se convertirá en el método privilegiado de la ciencia antropológica para el desarrollo de estudios de orden socio-cultural. Sin embargo, entre los hacedores de etnografía –que no solamente son los antropólogos– parece no existir un concepto unificado sobre lo que concretamente es el método etnográfico. De hecho, esta situación se complica aún más cuando se trata de incorporar al conjunto de técnicas y destrezas (operaciones) que comúnmente implica el desarrollo del método etnográfico, otros aspectos como el estudio de la cultura propia o la captación de construcciones mentales. Es posible que por este tipo de complejidad se carezca de una

concepción unificada de lo que es la etnografía a nivel general, en donde el estudio de la cultura propia ha jugado un papel significativo (Hymes, 1982). Cabe recordar que de esta última apreciación justamente trata este libro.

Al respecto, existen un conjunto de ideas que han sido asociadas al concepto de etnografía y que de alguna manera la definen. Aguirre, por ejemplo, asume a la etnografía “como el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad o de alguno de sus aspectos fundamentales bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (1995:3). Por otra parte, en una de sus acepciones más comunes y quizás más incompleta, se define a la etnografía como aquella que la: “... asocia al estudio de gentes distintas a nosotros y al uso de métodos diferentes a los que provee el diseño experimental y la medición cuantitativa” (Hymes, 1982:176).

Este tipo de conceptualización implica varios aspectos, entre los que se pueden destacar la ejecución de un trabajo de campo y en consecuencia el ejercicio de la observación rigurosa y la participación del etnógrafo con el entorno socio cultural estudiado, es decir, con los sujetos que son los únicos capaces de reflejar la realidad a través de sus prácticas discursivas ya que también supone que no se trata de establecer variables ni de su medición cuantitativa, lo cual no necesariamente implica que no utilice lo cuantitativo en el registro de la información. Pero además también pudiese sugerir la dificultad de la utilización del método etnográfico para el estudio de la cultura propia, ya que se trata de gentes y de la cultura distinta a la del investigador.

Sin embargo, según el mismo autor, existen tres ingredientes o componentes básicos en la investigación antropológica que perfectamente pueden ser aplicados en cualquier contexto de estudio, en tal sentido; un propósito de contraste, una búsqueda de información específica y una interpretación general:

...la antropología existe en tanto que los tres aspectos se unen en una empresa común. La etnografía es algo más que una técnica residual; es el nombre para designar un método esencial, que se produce cuando estos tres aspectos se dan conjuntamente (Hymes, 1982; 178).

Esta es una de las razones por las cuales, además, desde mis primeros abordajes en el área antropológica, siempre me ha sido necesaria realizar este tipo de reflexión acerca de algunas cuestiones de orden metodológico que guardan relación con los tres aspectos señalados. Una de ellas tiene que

ver con el hecho de que quien escribe es un docente del área de la Investigación Educativa, en la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, que nació y fue “amamantado” y en buena parte se crio en la ciudad de Cabimas, en la Costa Oriental del Lago (COL), por lo que tuve y tengo una estrecha vinculación con dicho espacio geográfico, y por ello con buena parte de los sujetos de estudio cuando me veo involucrado en investigaciones en dicha región. Esta consideración se vincula con la siguiente reflexión, esto es; cuál es o podría ser el grado de objetividad – subjetividad con el cual el sujeto que investiga puede estudiar la cultura a la cual pertenece, o lo que es lo mismo; cómo investigarse a sí mismo.

Al respecto, considero que existen aspectos que favorecen y que entorpecen dicha misión. Los primeros aspectos estarían referidos al hecho del conocimiento inicial que de manera general (sobre la historia, patrones de comportamiento, geografía, entre otras), se puede tener sobre los sujetos/objetos investigados, lo cual minimiza las posibilidades de ciertos “errores de lectura”, de observación, de interpretación de hechos y circunstancias de significación para el estudio y que en el caso que el investigador fuese un sujeto “exterior” le sería de difícil captación y explicación. Precisamente Hymes establece: “Cuanto más sabe el etnógrafo en el momento de entrar en el campo, más probable es que el resultado sea mejor”. (1982;181).

Por otra parte, los aspectos negativos estarían referidos al no registro de hechos que por “normales” en la vida del sujeto investigador sean obviados. Además de, por supuesto, aquello que algunos denominan la carga ideológica, esto es; de los inevitables prejuicios que el individuo se hace sobre la cosa conocida, del etnocentrismo del sujeto que investiga. Sin embargo, ninguno de los aspectos mencionados, tanto aquellos que favorecen como los que dificultan, son elementos de peso que puedan determinar por sí solos la calidad de una investigación. Será solo la profundidad, el empleo de técnicas y estrategias pertinentes y acordes con la realidad en estudio, la seriedad y responsabilidad acerca del proceso de hacer ciencia o de producir un tipo de conocimiento que sea válido lo que determinará la calidad y pertinencia de cualquier investigación. Todo esto en tanto que:

...no hay modo de evitar el hecho de que el etnógrafo es en sí mismo, un factor de la investigación... las características particulares del etnógrafo son, para bien o para mal, un instrumento de la investigación. Para bien... las virtudes

del etnógrafo pueden hacer que algunas clases de conocimiento sean accesibles para ciertas personas a las que les resultaría difícil acceder de otro modo. Para mal ... a causa de la parcialidad. Puesto que la parcialidad no puede ser evitada, la única solución es plantearle cara, compensarla en la medida de lo posible, y darle cabida a la interpretación (Hymes, 1982:189).

De hecho, en antropología ya casi no se estudia al “otro exótico” simplemente, en parte porque la globalización y los medios ya no nos hacen “tan extraños”, sino que la antropología estudia al otro que puede ser el otro respecto a nosotros mismos: el otro social, cultural, económico, étnico, sexual, e incluso al otro íntimo, pues la representación del individuo es una construcción social que le interesa a la antropología. De tal manera que estuvimos plenamente conscientes de los riesgos que se asumían. Pero también es cierto que el debate en torno a las consideraciones científicas del estudio de la cultura propia es aún una plaza abierta, y ello se expresa en los múltiples cuestionamientos que aún se le hacen no solo al método etnográfico sino a todas las metodologías no cuantitativas, cuestionamientos que están ligados, por ejemplo, a aquellos aspectos relacionados, precisamente, con el procedimiento técnico e instrumental que pueda ser pertinente a las características que presenta el fenómeno en estudio. A propósito, uno de esos cuestionamientos a nivel metodológico, específicamente, está relacionado al logro de la distancia entre el sujeto-investigador y el sujeto-investigado.

Con respecto a esto último, al logro de la distancia entre el sujeto / investigador y el sujeto/investigado, según Reinoso (1998); para Kenneth Pike (1984) existen dos modalidades para el abordaje de los fenómenos culturales que, además, son contrapuestos; la modalidad *etic* y la *emic*. Los enfoques *etic* y *emic* suponen las únicas vías para el abordaje y estudio de los sistemas socio-culturales.

El enfoque *etic* supone el estudio, desde fuera, del comportamiento de los individuos que forman parte de un sistema socio-cultural, es por ello que también supone el estudio objetivo del mismo. Lo contrario sucede con el enfoque *emic*, el cual estudia desde dentro la conducta, los valores o las representaciones de un sistema socio-cultural. Pike considera que este último enfoque debe ser la perspectiva privilegiada de la antropología, en tanto que el mismo conduce a una comprensión y explicación del modo como se construye una cultura, de forma compacta y holística.

Sin embargo, para Harris (1987), la perspectiva metodológica emic dentro de las estrategias de los estudios antropológicos, la cual aporta explicaciones desde una visión que le es propia al sistema socio-cultural estudiado, es considerada como sesgada o por lo menos incompleta. Por el contrario, la perspectiva etic, que es aquella cuya explicación de los fenómenos culturales apunta al esfuerzo del antropólogo en relacionar dicha explicación con las condiciones materiales en las cuales se dan los fenómenos estudiados, es la adecuada. En tal sentido, la perspectiva emic, la primera a la cual se hace referencia, en los estudios antropológicos se basa en la visión propia de una cultura (que constituye en el caso del auto-estudio, tanto su fortaleza como su debilidad), pero que en todo caso supone que dicha visión representa una estrategia hermenéutica para el análisis cultural. Por otra parte, la perspectiva etic, representa un enfoque exterior, en el cual el investigador debe profundizar y centrar su análisis. La perspectiva etic se basa o fundamenta en la observancia de las bases objetivas que sustentan a una cultura, a un sistema socio-cultural, en tanto que busca y relaciona “razones materiales” para la explicación de los fenómenos culturales, lográndose así –ajuicio propio- la necesaria distancia entre sujeto/investigador y sujeto/investigado.

En todo caso, el enfoque antropológico se apoya en la convicción de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de grupo en forma adecuada y que dichas normas o valores pueden tener una explicación en la base material que los sustenta. En efecto, los miembros de un grupo, comparten una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general no es explícita pero que se manifiesta en todos los aspectos de su vida. En resumen, se puede afirmar que desde el punto de vista epistemológico la etnografía es una interpretación y por ello una aproximación a las formas y maneras de pensar, actuar, decir y de autodefinirse de un grupo sociocultural determinado y sobre eso está basado este y todo mi trabajo.

## **El proceso metodológico aplicado antes y ahora**

Este libro es el resultado de distintas investigaciones las cuales fueron realizadas en distintos momentos, en donde se aplicaron distintas y variadas técnicas y herramientas que siempre estuvieron enmarcadas dentro de una estrategia metodológica etnográfica y, por supuesto, dentro de un enfoque

antropológico. En estas investigaciones, la utilización de determinadas técnicas obedeció precisamente a la facilitación del contacto con los sujetos, bien fuera en situaciones cotidianas o en aquellas donde se daban situaciones específicas y/o extraordinarias, siempre basado en una relación de confianza mutua tratando en lo posible de promover el interés de los sujetos en la investigación.

En algunas de estas investigaciones se requirió el traslado físico periódico del o los investigadores, e incluso la convivencia de éstos en el entorno de los sujetos por lapsos más prolongados, en donde se desarrollaron ejercicios de descripción directa en el campo por medio de la observación y participación en algunas de las actividades de la vida cotidiana de los informantes. En términos generales las observaciones estuvieron orientadas a la descripción del entorno, a la caracterización de determinadas acciones, reacciones y conductas de los sujetos, entre otros aspectos, dependiendo de los objetivos y/o propósitos de la investigación.

Paralelamente, se realizó una extensa, aunque nunca acabada, revisión acerca de los postulados fundamentales relacionados a la teoría antropológica y otras disciplinas que resultaran útiles. De igual manera, se realizó un arqueo bibliográfico y hemerográfico sobre aspectos relacionados a la historia social y económica, así como fuentes relativas a las estadísticas vitales más recientes y disponibles de la región.

En cuanto a la utilización y aplicación de las distintas técnicas e instrumentos de recolección de información, generalmente se realizó a partir del diseño de guías, tanto de campo como de entrevistas, las cuales servían de base para la búsqueda de información pertinente. Dichas guías, sobre todo las de entrevistas, eran ajustadas en función de las características del o los informantes, tomando en cuenta el rol y el nivel de información, así como también se tomaba en consideración las circunstancias particulares en las cuales se diera la misma, bien fuera en su habitación de hogar, sitio de trabajo o espacio público, entre otros momentos y lugares, generalmente los informantes más destacados fueron objeto de más de una entrevista.

Además de la observación y la entrevista se aplicaron otras técnicas/estrategias que facilitarían la recolección de información. En ese sentido, se aplicaron técnicas como las del “focus-group”, “tarjetas reactivas”, llenado

de cuestionarios, “mapas espaciales”, “líneas de tiempo”, entre otras, y dependiendo igualmente de los fines de la investigación.

Por otra parte, la selección de los informantes en las distintas investigaciones obedeció a criterios específicos de cada una de las investigaciones a las que se hará referencia más adelante, y del contexto, seleccionando a aquellos sujetos cuyas cualidades fueran de interés. Ello apuntaba generalmente a contactar a personas que de alguna manera ejercieran algún tipo de liderazgo, bien fuera del tipo político, social, económico, religioso, educativo o cultural en su entorno o que en una situación particular ofreciera oportunidades de obtener información valiosa. Este proceso involucró a los mismos sujetos entrevistados quienes en conversaciones preliminares sugerían a algún otro sujeto que según ellos: “pudiera hablar de eso...”, o que “puede saber de eso...”. Este tipo de accionar, en conjunción con los objetivos o propósitos de estudio, ayudó en la mayoría de los casos a determinar los denominados informantes clave, es decir, las personas que en las distintas comunidades contaban con un conocimiento variado y extenso de interés, a partir de lo cual, se asumía que estos informantes de alguna manera representaban a las comunidades a las que pertenecían. Al respecto debo acotar que la experiencia personal me ha servido para darme cuenta de que en la medida que se les garantice a los informantes la suficiente privacidad, la información que proporcionan es mayor y más rica, por lo que siempre he acostumbrado a mantener, además de la fidelidad de sus relatos y discursos, a ampararlos en el anonimato.

Específicamente para este ejercicio se tomaron en cuenta siete trabajos de investigación, realizados entre los años 2000 y 2013, de los cuales cinco son productos publicados en distintas publicaciones debidamente acreditadas, algunos con autoría absoluta y otros en colaboración con colegas. Los otros dos representan trabajos especiales (tesis) para optar a título universitario de postgrado de quien escribe. Todas estas investigaciones tratan diferentes tópicos o temas, pero tienen en común que fueron realizadas en distintas comunidades de la COL, así como que dichos tópicos fueron abordados desde un enfoque antropológico.

Los propósitos específicos de este ejercicio apuntan a establecer relaciones y vinculaciones entre los distintos aspectos abordados en las investigaciones indicadas que pudieran ser extensivos al resto de la región, por la vía de la reflexión. Para ello se hizo necesario, en algunos casos y de alguna

manera, validar o tratar de validar los planteamientos que se hicieron en cada una de las investigaciones tratando de enmarcarlas dentro del contexto histórico y social general de la COL.

Al respecto, se realizaron una serie de nuevas entrevistas y conversaciones informales muy puntuales con distintas personas calificadas para que dieran sus opiniones con respecto a los planteamientos hechos en las distintas publicaciones y/o estudios. Se consultaron nuevos materiales referidos a temas específicos y sobre teoría antropológica. Se revisaron entrevistas y diarios de campo anteriores que aún conservo, bases de datos, así como estadísticas de algunos de los estudios. Se visitaron algunas de las localidades y se volvieron a entrevistar a algunos informantes. Todo ello implicó una relectura y reescritura de lo escrito, en tanto que se reorganizó y se complementó información, que afectó en mayor o menor medida lo antes publicado.

En cuanto al proceso de análisis e interpretación de la información, el mismo fue básicamente un proceso reflexivo, fundamentalmente de orden “cualitativo”, y se hizo con el propósito de identificar los elementos de significación presentes en el discurso social en general. Precisamente para la identificación y estructuración de algunas nociones y/o categorías se utilizaron procedimientos propios cercanos al análisis de contenido, los cuales resultan clásicos dentro del proceso de análisis en la ciencia antropológica. Al respecto, el análisis de contenido, Krippendorff lo define como “... la técnica destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse a un contexto” (1990:28). Entendido así, el análisis de contenido es una técnica válida para el procesamiento y análisis de la información dentro de un enfoque antropológico, en tanto que uno de sus propósitos es: “... comprender los datos, no como un conjunto de acontecimientos físicos, sino como un conjunto de fenómenos simbólicos...” (Krippendorff, 1990:7), por lo tanto, dichos datos se asumieron como fenómenos culturales de interés para la antropología.

De esta manera cada uno de los capítulos que conforman el libro, más o menos responde a una o más publicaciones sobre una temática específica. Igualmente, en cada uno de los capítulos se hace el esfuerzo, en la medida de lo posible, por extrapolar los distintos resultados y planteamientos, destacando las similitudes, coincidencias y validez para toda la región, esfuerzo que se concentra en el último de los capítulos.



# Aproximación a los orígenes prehispanicos de la Costa Oriental del Lago<sup>1</sup>

Se parte del principio de que la historia de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (COL) es una historia incompleta si no se trata de indagar y/o entender sus verdaderos orígenes. Su origen prehispanico, el cual aún es palpable en distintos niveles de la vida cotidiana de sus pobladores, que van desde la presencia de comunidades indígenas a lo largo de la COL hasta las actuales características fenotípicas de muchos de sus habitantes, que además se expresa en aspectos como son sus creencias y costumbres que al final son parte del legado histórico de los primeros grupos indígenas que poblaron sus costas.

En tal sentido, se revisó y reanalizó buena parte de la bibliografía y hemerografía relacionada al tema, así como materiales de cronistas e historiadores que han expuesto algunas características de este momento histórico. Se hace particular referencia a los estudios históricos y arqueológicos relacionados a la COL.

## Ubicación y características geográficas y medio ambientales de la Costa Oriental del Lago

Puede afirmarse que, geográficamente, la Costa Oriental del Lago se ubica al nor-oriente de la cuenca del lago, enmarcada entre la población

---

1 Lo siguiente es una re-escritura que está basada, y, de alguna manera, representa un compendio de varios papers, fundamentalmente de dos publicaciones: Los pueblos prehispanicos de la cuenca del lago de Maracaibo. Poblamiento de la Costa Oriental del Lago, publicado en el libro *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. 2007, e *Historia de la arqueología de los pueblos primigenios de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo*, publicado en la **Revista de Artes y Humanidades UNICA**. Volumen 10 N° 1 / Enero-Abril, pp. 221 – 237 Universidad Católica Cecilio Acosta, 2009, ambos en colaboración con el Prof. Johnny Alarcón.

de Quisiro, en el municipio Miranda del estado Zulia, y la planicie norte del río Motatán, en el estado Trujillo, al sur-este. Esto es, entre el piedemonte de las sierras de Lara y Falcón y el lago de Maracaibo, fundamentalmente. Presenta una topografía caracterizada por terrenos ondulados, atravesada por distintos, intermitentes e incluso desaparecidos cursos de agua en forma de caños y ríos con valles planos, cuya extensión, entre la ribera del lago y las montañas adyacentes, oscila entre los 20 y 50 km aproximadamente.

La COL forma parte integral de lo que conocemos como la cuenca del lago de Maracaibo, la cual, desde el punto de vista geológico, es una cuenca sedimentaria de depósitos terciarios y cuaternarios y se divide en dos sub-regiones, dependiendo de los niveles de pluviosidad. En la actualidad, hacia la parte más septentrional, el clima tiende a ser más seco, ocurriendo exactamente lo contrario en sentido sur (Wagner, 1978).

En cuanto a su medio ambiente natural el territorio de la COL es considerado, en términos generales, como zona de bosque seco tropical y bosque muy seco tropical más al norte, con una temperatura media que oscila entre los 28 y 35 °C. (Medina. 1991). La franja costera sur adyacente a la costa posee una alta precipitación lo que origina gran cantidad de suelos cenagosos de rápido drenaje. Estas zonas, en general, son bastante óptimas para el cultivo intensivo de hortalizas y frutales.

La geografía y ubicación de la COL, en su mayoría, puede decirse que es una extensión de terrenos aluvionales que es y ha sido, desde tiempos prehispanicos, una región muy favorable para el establecimiento de distintos grupos humanos, en tanto la disposición de recursos naturales (flora, fauna marítima, lacustre, fluvial y terrestre), así como tierras fértiles para la agricultura al sur de la región, que propiciaron el establecimiento de distintos y grandes asentamientos humanos incluso antes del contacto europeo. Se presume que la ubicación y extensión, así como las características geográficas fueron convenientes como ruta de tránsito para los grupos prehispanicos, ya que la comunicación entre el norte y sur de la región por vía lacustre, fluvial o terrestre no presenta mayores obstáculos naturales. La COL representa, además, un sitio geo-estratégico en cuanto al acceso, disposición y control de recursos naturales.

## Acerca de los pobladores prehispánicos de la cuenca del lago de Maracaibo

El estudio del proceso de conformación geohistórica de la Costa Oriental del Lago pasa necesariamente por el entendimiento del proceso de conformación étno-histórica de los pueblos y grupos primigenios que se asentaron en la cuenca del lago de Maracaibo. Al respecto, E. Wagner (1978) plantea que:

La historia prehispánica del lago de Maracaibo solo se conoce a grandes rasgos. La arqueología indica una larga secuencia: sabemos que la ocupación por grupos sedentarios se inició por lo menos hace unos tres mil años, y que diversos grupos humanos se sucedieron en el área. (Wagner, en Arvelo, 1996:77).

Sin embargo, la arqueóloga Vargas Arenas haciendo referencia a las migraciones de los primeros pobladores de la cuenca del lago de Maracaibo plantea que los orígenes de los grupos humanos prehispánicos que ocupaban la parte noroeste, sur y oriental del lago de Maracaibo pueden ser ubicados en la parte noroeste de Colombia; Bajo Magdalena y establece que: “La presencia de grupos semicultores en el Noroeste y el Occidente de Venezuela está fechada aproximadamente para 200 a.C” (Vargas, 1974:274). De tal manera que la tesis predominante acerca del poblamiento primigenio de la cuenca del lago de Maracaibo es aquella que establece la llegada de dos corrientes migratorias provenientes del suroriente venezolano y del occidente del medio Magdalena colombiano.

Otras hipótesis establecen concretamente las vías por las cuales la cuenca del lago fue poblada, lo cual supone una serie de diversas oleadas de inmigrantes que llegaron de diversas partes; por la región Falcón-Lara, la región occidental Transperijanera (Bajo Magdalena), y la región de Los Andes, constituidos por grupos de los troncos lingüísticos Arawak y Caribes fundamentalmente (Arvelo, 1996:77). En todo caso, esta presencia de grupos humanos prehispánicos se enmarca en un escenario natural delimitado por una extensa área rodeada de cordilleras montañosas (Los Andes y Perijá) por sus lados este, sur y oeste donde el lago de Maracaibo ocupa el centro de dicha región.

Diversas investigaciones establecen que en una parte significativa de la cuenca del lago de Maracaibo existió, desde tiempos prehispánicos, una intensa relación económica y cultural en la cual participaron diferentes gru-

pos étnicos, dando origen al establecimiento y al funcionamiento de lo que se ha definido como una región histórica (Vargas, 1990). Serán las características ecológicas, basadas en la utilidad del lago como medio de comunicación y producción y la feracidad de las tierras circundantes, las que le permitirán a los primeros habitantes del territorio de la cuenca y por ello de la COL, la estructuración e inserción a un circuito económico-comercial que tendrá permanencia y relevancia en toda la región, desde entonces, hasta la segunda mitad del siglo XX.

De hecho, para el siglo XVIII la zona norte de la cuenca del lago, en menor medida, y principalmente la zona suroriental del lago ya habían conformado ciertos rasgos característicos, basados en una “identidad económico – comercial” que distinguía a la región. Sin embargo, Cardozo Galué establece en su libro *Historia del Zulia* lo siguiente:

...desde los momentos iniciales de la ocupación y primeras fundaciones en la cuenca del lago de Maracaibo... surgen áreas productivas agropecuarias cuyos excedentes se comercializan a través de un circuito mercantil que se sirve de las facilidades viales ofrecidas por el lago de Maracaibo y sus principales afluentes... Sin embargo, la organización en el occidente de la actual Venezuela de un circuito agro-exportador necesariamente debe plantearse dentro del proceso histórico iniciado milenios antes de la presencia española (1991:116-117).

Este planteamiento refiere que en la cuenca del lago de Maracaibo existió una región interconectada conformada por los pobladores primigenios de la cordillera andina (Táchira, Mérida, Trujillo y el departamento Norte de Santander), la cordillera de Perijá, toda la península de la Guajira, en sus lados tanto venezolano como colombiano y, por supuesto, la Costa Oriental del Lago. Es importante destacar que éste no fue un territorio delimitado con líneas divisorias fronterizas como podríamos imaginarlas hoy; donde cada grupo ejerce dominio sobre un espacio particular, ya que en los contextos sociales multiétnicos las únicas fronteras existentes están determinadas por la necesidad de diferenciarse cada grupo frente al otro y por la capacidad de acceso y control de recursos de un territorio.

Por otro lado, las relaciones bélicas y las alianzas estratégicas entre grupos étnicos eran muy dinámicas y constituyeron un elemento fundamental de la interacción regional, lo que a su vez pudo generar y mantener el funcionamiento de un sistema regional (Amodio, 1993). El control ejercido sobre un

espacio estaba determinado por la utilización efectiva de los recursos naturales indispensables para la subsistencia de uno o varios grupos étnicos.

De tal manera que la confluencia e interacción de múltiples y variados grupos étnicos formó parte de un proceso histórico de carácter social y económico que se basaba en la utilización del lago como vía de comunicación y como productor de recursos alimentarios (Sanoja y Vargas, 1974:195). El tipo de interacción con el ecosistema de la cuenca no desaparecerá con la llegada de los europeos; sino por el contrario, transmutará. El espacio territorial y el inicial circuito económico-comercial establecido por los indígenas en torno a la cuenca del lago fueron apropiados y desarrollados para servir a los intereses de la colonia y de la naciente sociedad criolla que se asentó en las costas.

Este tipo de evidencia sugiere que difícilmente los grupos indígenas antes, durante y posterior al contacto con los europeos vivían en una especie de situación básica; no eran simples “cazadores y recolectores”, o que vivían de lo que la naturaleza les proveyera. Es importante destacar este aspecto en tanto que la categorización de “flojos u holgazanes... araganes y poco trabajadores...” como los describe en algún momento Martí (1969:59), entre otros calificativos con los que se suele señalar a los indígenas de la época del contacto, incluso, a los del presente, no tiene ninguna sustentación, ningún argumento válido desde una perspectiva histórica.

La revisión de las crónicas referidas o enmarcadas en la cuenca del lago para la época del contacto, dan cuenta de que en dicho espacio convivieron no menos de veinte grupos étnicos. Al respecto, tenemos que los grupos más señalados en los documentos de los cronistas y conquistadores son los Zaparas, Toas, Aliles, Guajiros (Wayüu), Cocinas o Cucinas, Onotos, Alcohola-dos, Eneales, Paraútes, Moporos, Misoas, Tomoporos, Sabriles o Sapriles (se considera que pudiesen ser los antepasados de los actuales Japreira), Coya-mos, Aratomos, Chaques (Yukpa), Macuae o Macuayes, Mapé (Barí), Bobures, Pemonos, Quiriquires y Buredes. Cabe señalar que la mayoría (cuando no todos) de los nombres dados a estos grupos fueron otorgados por los mismos europeos como una forma de diferenciación de estos.

Para el momento del contacto, las comunidades asentadas en la COL fueron identificadas por los diversos cronistas como “Kirikires” pertenecientes

al “stock” Caribe (Sanoja y Vargas, 1974). Por ello, Ocando Yamarte, (1996) señala, que los Kirikires llegaron a ocupar toda la franja que se extiende desde Cabimas hasta Bobures. Sin embargo, la realidad es que variados grupos con distintas raíces lingüísticas poblaron la geografía lacustre y sus riberas. Datos arqueológicos revelan la presencia en distintas épocas de grupos indígenas pertenecientes a los troncos lingüísticos Arawaks, Caribes y Chibchas, tanto al norte como al suroriente del lago, especialmente en el área de influencia de la desembocadura del río Motatán (Sanoja y Vargas. 1974). Tal es el caso del poblamiento por parte de grupos indígenas de matriz lingüística Arawak el cual fue y es el más numeroso.

Las investigaciones más importantes acerca de cuáles eran las características económicas y sociales de los aborígenes de la cuenca y del occidente venezolano apuntan a que los mismos tenían, para el momento del contacto, modelos económicos de vida que oscilaban entre apropiadores y productores.

Los apropiadores eran aquellos que vivían mayoritariamente de la caza, pesca y recolección marina o frutícola. Por su parte, los productores alcanzaron un desarrollo tecnológico que les permitió consolidar la actividad agrícola. Entre ellos, prevaleció el modo de vida aldeano-igualitario en sus distintas modalidades: semicultor, vegecultor y mixto (Vargas. 1990). Dentro de estos grupos hubo una fase agrícola que se caracterizó por la siembra de raíces y tubérculos (básicamente yuca) y otra por el cultivo de semillas y granos (fundamentalmente maíz); además de un modelo mixto que combinaba la siembra de ambos rubros agrícolas. Por supuesto que todas estas modalidades se complementaban con la caza, la recolección y la pesca.

La práctica de la agricultura permitió mejorar la efectividad de los instrumentos de producción y aceleró el crecimiento de las fuerzas productivas y de la población. Con la elaboración y la manipulación de técnicas e instrumentos para la agricultura, la caza y la pesca, se diversificó la tecnología y pudieron cultivar semillas como el maíz (que exige un nivel técnico más especializado); cazar animales grandes; construir viviendas comunales (lo que a la larga propició un modo de vida más sedentario) sobre montículos para que las crecidas de los ríos no las afectasen, y palafitos en las riberas de los ríos o del lago, en cuyas aguas se movilizaban gracias al uso de canoas monóxilas (Sanoja y Vargas. 1992).

A diferencia del cultivo vegetativo como la yuca, el cual no exige un mayor procedimiento especial, en la siembra de semillas y granos se desarrolló la tecnología de roza, quema y surco del área de cultivo y el uso de abonos. Por otro lado, los grupos humanos establecidos en la cuenca del lago lograron establecer y predecir los períodos o regímenes de lluvia y sequía para plantar las semillas y aprovecharlos recursos hídricos.

Con el tiempo, este tipo de proceso económico más diversificado permitió la creación de un plusproducto (o excedente) el cual fue utilizado para el intercambio entre grupos. Productos como la papa (producida en las zonas altas y serranías que enmarcan la cuenca), la yuca, aves, maíz, sal, auyama, batata, granos, ajíes, tabaco, vasijas, esteras, pescado, pieles, telas, collares, algodón, cacao, entre otros, fueron intensamente comercializados. El intercambio de frutos y productos entre las etnias también conocido como comercio interétnico se realizaba en circuitos de mercados organizados en puntos específicos, lo cual permite imaginar la importancia de la redistribución de los productos para el consumo, a tal punto que se obviaban las hostilidades y rivalidades existentes entre las diversas etnias (Sanoja y Vargas, 1992; Vargas, 1990).

De tal manera que las características ecológicas, propicias para la producción y comercialización de bienes de la cuenca del lago, también influirán, determinarán o propiciarán ciertas formas de apropiación y uso del territorio, siendo así que:

El nivel de desarrollo cultural de las comunidades aborígenes era igualmente variado, encontrándose grupos de pescadores, posiblemente seminómicos que habitaban las costas del lago de Maracaibo, viviendo en simbiosis con grupos de cultivadores más o menos sedentarios que habitaban las tierras del interior (Sanoja y Vargas, 1974:195).

Para Arvelo y Wagner (1986), el contacto entre los grupos étnicos de la cuenca del lago y el occidente del país, iba más allá del simple intercambio de productos alimenticios y tecnológicos; por el contrario, dichos grupos participaban de una amplia red comunicacional que los mantenía interrelacionados fuera de sus espacios específicos de habitación. La cuenca del lago para la época del contacto con los europeos era una zona “muy activa, tanto comercial como culturalmente”, y en ella existían “redes de intercambio locales, o en todo caso regionales, a través de las cuales circulaban los

productos”. (Arvelo, 1996:94). Lo anterior permitía mantener en contacto a los pobladores costeros con los grupos agrícolas de tierra firme. Las mismas autoras afirman que gran parte de estas comunidades eran “itinerantes o semipermanentes”, ya que se movilizaban constantemente por el lago, los ríos y los caminos, así como por nichos ecológicos abundantes. Por ello, les fue fácil establecer relaciones comerciales y culturales con otros grupos étnicos y, además, con este intercambio adquirieron mayores conocimientos sobre el medio geográfico regional, siendo así que los modos de vida experimentados tuvieron una evolución histórica particular, atendiendo a las especificidades de cada etnia.

El proceso histórico de los indígenas de la cuenca del lago se caracterizó por una base comunitaria que, para el momento de la conquista europea, estaba en pleno desarrollo creativo de sus capacidades y se encontraban en diferentes líneas del movimiento histórico. Es lógico suponer que el excedente obtenido por el desarrollo de la agricultura permitió el crecimiento de la población y se estableció la familia extendida de 5 o 6 familias por aldea. Todos los miembros de la comunidad tenían acceso a los recursos naturales en la medida que eran básicos para la obtención de energía y materiales que sustentan la vida. La división del trabajo era por sexo y por el nivel de complejidad de la actividad (Sanoja y Vargas, 1992). El robo, la explotación de un territorio, el matrimonio, homicidios, entre otros, eran regulados por el grupo.

Independientemente de que, en líneas generales, no existiesen grandes desigualdades, es evidente que en todas las sociedades hay intereses contrapuestos, pero la resolución de los conflictos no afectaba la estructura del grupo. En cuanto a la guerra con otros grupos, se ha creído erróneamente que entre las sociedades colectivistas no existía la guerra o cuando se daba era por ser innata en ellos. La guerra es un combate entre comunidades que constituyen sociedades políticas diferentes y, como tal, una actividad organizada para tomar ventaja económica y política por algunos grupos en función de sus intereses (Harris, 1996). De hecho, en la región de la cuenca del lago se constatan, antes y durante la llegada de los europeos, pugnas interétnicas para mantener o mejorar un nivel de vida amenazado. La evidencia histórica apunta a que dichas pugnas se daban por el control de recursos, rutas comerciales, e incluso para integrar políticamente a otros grupos.

Hasta el momento de la llegada de los europeos, los habitantes de la cuenca del lago obtenían todos los recursos necesarios de tierra firme, del lago y sus afluentes sin mayores esfuerzos, y no requirieron desarrollar otro tipo de tecnología distinta a la que poseían antes de la conquista.

## **Referencias históricas sobre la población de la Costa Oriental del Lago**

En líneas generales, los datos consultados no aportan suficiente información como para ofrecer una explicación consistente y específica acerca de los primeros pobladores de la cuenca del lago, y menos aún, respecto a la forma de cómo se pobló y cómo estaba poblado lo que hoy se denomina la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (Calderón, Chirinos, López y Pereira. 2002).

Sin embargo, los primeros datos históricos sobre la cuenca del lago provienen del viaje de Alonso de Ojeda (1499). Américo Vespuccio señala la costa oeste y la gran cantidad de población, pero éste último en ningún momento se refiere específicamente a la costa oriental. Al respecto se señala que para el siglo XVI, en la cuenca del lago de Maracaibo existía una amplia diversidad de grupos étnicos y que la mayoría de ellos se relacionaban entre sí, lo que vendría a corroborar la evidencia arqueológica ubicada hasta ahora en la COL (Nectario María, 1959). Lo más cercano que puede deducirse como una “referencia más o menos específica” a la COL es una reseña genérica de De Oviedo y Baños sobre toda la cuenca: “Cuando los españoles descubrieron la primera vez esta laguna, hallaron grandes poblaciones dentro del agua por todas sus orillas”(1982:23).

Una de las primeras reseñas al área de la COL es la referida a la travesía de Ambrosio Alfínger, en 1529, por la cuenca del lago. En ella también se relata lo masivo del poblamiento indígena al norte de la planicie y costa de Maracaibo, aunque no hay informe alguno relativo al territorio que hoy conforma la COL, que no sea que Alfínger pasó por lo que hoy es Los Puertos de Altagracia (Guzmán, 1967; Nectario María, 1959). En tal sentido, Humberto Ochoa hace una aproximación al respecto:

Fray Pedro Simón, afirma que los Parautes o Paraguates vivían en la Costa Oriental del Lago en el área que ocupan las poblaciones de Palmarejo, Santa Rita y las cercanías de Los Puertos. Según el historiador Gómez Espinoza, fue a una ranchería de estos indígenas que llegó Ambrosio Alfínger en 1529 (1993:19).

Sin embargo, y en contraste, las informaciones más abundantes se refieren a los grupos y asentamientos indígenas del sur del lago (en torno a las riberas de los actuales municipios Sucre y Francisco Javier Pulgar) a lo que los conquistadores denominaron provincia de Xurua-rá y Bobures. Identificaron allí tres grupos étnicos: Pemones, Bobures y Quiriquires (Nectario María. 1959).

También existe una pequeña referencia a la Costa Oriental del Lago, cuando Pedro Ponce de León, en 1568, encomienda a Alonso Pacheco fundar un pueblo en la boca del lago. Pacheco parte desde Trujillo y, en el sitio de Moporo, fabricó dos bergantines para recorrerla laguna, pero tuvo mucha oposición de los Quiriquires, Zaparas, Aliles y Toas (De Oviedo y Baños. 1982). Esta referencia de De Oviedo y Baños es sobre la segunda fundación de Maracaibo, llamada Nueva Ciudad Rodrigo, pero hay divergencias entre las fechas: 1569 y 1571, como las de fundación.

Pareciera que es solo a raíz de los levantamientos indígenas cuando se comienza a reseñar en las distintas crónicas a los pueblos que habitan en la Costa Oriental del Lago. De tal manera que es a partir de la tercera fundación de Maracaibo, en 1574 (Nueva Zamora de Maracaibo), cuando se comienza a hacer referencia a la estructuración de una “Confederación Indígena” conformada por los Aliles, Toas, Zaparas, Quiriquires, Bobures, Moporos, Tomoporos, Misoas y Parautes. Lo anterior se comentaba debido a que los cuatro últimos grupos étnicos señalados fueron grupos asentados o generalmente habitantes de la costa este del lago. Esta alusión fue para resaltar que los indígenas habían levantado la tregua de no hacer guerra y constantemente acechaban los poblados españoles.

Será después de la fundación del poblado de Gibraltar, en 1591, cuando los cronistas y funcionarios se vuelvan a ocupar de los indígenas que se movilizan por el espacio de la Costa Oriental del Lago. En 1600 se señala que varias etnias se unificaron para asaltar Gibraltar. Se describe todo lo relativo a la destrucción del poblado y lo sanguinario de esa acción (Nectario María, 1959). Para 1606 se nombra a los Parautes y Misoas como parte de la confederación que atacó Maracaibo. Al parecer, no hay más referencia sobre las etnias de la COL hasta el siglo XVIII, cuando el Obispo Mariano Martí (1969) describe su famoso tránsito pastoral por la COL y otros poblados, entre 1771 y 1784, y hace referencia a algunas etnias supervivientes de la zona.

## Hitos arqueológicos de la COL

Erika Wagner considera que el significativo poblamiento prehispánico en la cuenca del lago parece evidenciarse, cada vez más, con las investigaciones arqueológicas y que las relaciones culturales y comerciales de la población aborígen para el momento del contacto se encuentran “bien documentadas” por los datos aportados por los cronistas. Sin embargo, también reconoce que el conocimiento arqueológico del área es bastante incipiente, sobre todo en la zona aluvional alrededor del lago que podría aportar información sobre la “cultura de selva tropical”. La autora considera, además, que “existen regiones enteras donde ni siquiera se han hecho exploraciones preliminares” (Wagner, 1978: 331).

Se puede estar de acuerdo con estas consideraciones, solo que también pudiera decirse que no está lo “suficientemente documentada” el área que conforma el territorio de la Costa Oriental del Lago, ya que, hasta el momento, las investigaciones arqueológicas en la región, que pueden ser ubicadas, son muy escasas.

Es así como de las primeras investigaciones arqueológicas más significativas que se han realizado en torno al área de la COL encontramos que según Osgood y Howard (1943), entre 1931 y 1932, Helen Hodson excava el sitio Punta de Leiva en el municipio Miranda. Posteriormente, se tiene conocimiento de que J.M. Cruxent y Rouse, en 1958 y 1959, realizaron excavaciones en un sitio denominado “Hato Nuevo” al sureste de la COL. En los años setenta, Wagner y Tarble realizan excavaciones en Lagunillas y Bachaquero, y a finales de la misma década y principios de los 80 del siglo XX, Ruperto Hurtado excava el sitio denominado “El Mecocal”, en el municipio Miranda.

Todos los yacimientos mencionados tienen, por lo menos, dos características arqueológicas generales en común que valen la pena destacar: presencia de un mínimo de dos tipos de tradiciones cerámicas: Tocuyanoide y Dabajuroide. En tal sentido, desde el punto de vista plástico y técnico la cerámica de Lagunillas, por ejemplo, se caracteriza por una diversidad de formas y técnicas decorativas relacionadas con otros grupos étnicos tan diversos como los asentados en las costas del estado Falcón al norte y con los estados Lara y Trujillo al sureste.

La presencia de metates y manos de moler sugiere la producción de maíz y supone que la reproducción de la vida material estuvo basada en el cultivo de granos, yuca, y en la caza y la pesca. Los pobladores del yacimiento Lagunillas "...mantuvieron relaciones culturales con los grupos de la tradición barrancoide en su sentido amplio" (Arvelo y Wagner, 1986:304). Dichas características vienen a dar fundamento a lo anteriormente señalado en cuanto a cierto nivel de interrelación étnica de los grupos prehispánicos y a los modos de vida que estos asumieron.

En cuanto a la antigüedad, Wagner (1978) plantea que los resultados arrojados en el yacimiento de Lagunillas establecen que dicho poblado de viviendas palafíticas es el más antiguo ubicado hasta ahora en la cuenca del lago de Maracaibo dado que su datación arrojó entre 1000 a.C. y 300 d.C. De hecho, Liliam Arvelo (1996) sugiere que la "Tradición Lagunillas" se puede ubicar en un rango mayor de tiempo: entre 1500 a.C. y 600d.C.

Por otra parte, el sitio de Bachaquero, ubicado en el actual municipio Valmore Rodríguez, está fechado por Wagner (1975) entre 1400 y 1530 a.C. Es un sitio registrado como de habitación y cementerio con cerámica asociada a la Serie Dabajuroide. En función del estudio y análisis del material extraído de dicho yacimiento se pudo inferir que, al igual que para Lagunillas, practicaban el cultivo de maíz.

La denominada "Fase Mecocal", excavada por Hurtado en el sitio Mecocal del este del municipio Miranda, es ubicada "... alrededor del 1400 d.C" (1984:76). Este yacimiento les da fuerza a las hipótesis y señalamientos de algunos cronistas acerca de la densidad poblacional, pues constituye una necrópolis de grandes dimensiones excavada en cuatro trincheras, de las cuales se extrajeron entre otros objetos, 236 piezas funerarias. Para Hurtado (1984), las ofrendas relacionadas y el trato diferencial a los muertos indica que era un grupo con fuerte propensión a la jerarquización, lo que equivale a decir que poseían una estructura o sistema político significativamente complejo.

También se infiere que era un grupo de producción agrícola de maíz y yuca por la aparición de metates y manos demoler, lo que supone una mayor sedentariedad de estos grupos. Incluso, posiblemente ya conocían y explotaban la utilidad del petróleo ya que calafateaban las vasijas averiadas con "mene" en tanto que se ubicaron dos de estas piezas recubiertas o "curadas" con brea.

En resumen, se puede decir que existe cierta coincidencia en cuanto a algunos aspectos de los yacimientos señalados. Por ejemplo, uno de estos aspectos sería el referido al tamaño o a las dimensiones de estos, a excepción, quizás, de Lagunillas, ya que éstos constituyen necrópolis de entre 200 y 500 mts<sup>2</sup>. Otro aspecto tiene que ver con su ubicación, ya que se encuentran ubicados “tierra adentro”, esto es, a una distancia aproximada que varía entre los 2 y los 15 km. de la costa del lago y relativamente cercanos a fuentes o cursos de agua, algunos ya extintos. El tamaño, la ubicación y número de estos yacimientos presupone la existencia consecutiva de territorios habitados y de grandes concentraciones humanas en esta área. La existencia de estos asentamientos “tierra adentro”, y no en las riberas del Lago, puede explicarse, entre otros, bajo los planteamientos migratorios de Flannery (1976):

En vista de que la explotación basada en el cultivo del maíz... yuca, en la caza y la pesca, permite una mayor densidad de población, los primeros asentamientos pudieron crecer más... Al saturarse los sitios ribereños, se iniciaron las migraciones tierra adentro (1976, en Tarble, 1985:54).

Los asentamientos “tierra adentro”, en el caso de la COL, pueden corresponder también, dada su geografía y su ubicación, a la tesis de acceso y control de redes comerciales y al papel de intermediarios que dichos asentamientos pudieron jugar entre el norte y el sur de la costa este. (Tarble, 1985). Serán precisamente estas características las que dan a suponer que la Costa Oriental del Lago de Maracaibo es, desde tiempos prehispánicos, una subregión de interconexión e interrelación cultural. De hecho, a lo largo y ancho de los distintos municipios que conforman la COL se han encontrado (y se siguen encontrando) e identificado suficientes evidencias arqueológicas que demuestran que estuvo densamente ocupado por comunidades organizadas económica y socialmente, por lo menos, a nivel de tribus, para antes y después de la llegada de los europeos al lago en 1499.

En tal sentido, quien escribe ha realizado y participado en actividades de reconocimiento y de recolección superficial de materiales: prospección, y en excavaciones de algunos sitios, que dan cuenta de yacimientos de importante significación. Sitios como La Peña, en el municipio Simón Bolívar; La Pica Pica, en Lagunillas; sitio HH-8, en el municipio Valmore Rodríguez (ya señalado y conocido como “Bachaquero” excavado por Wagner); sitio El Venado, en el municipio Baralt; La Franquera, en el municipio La Ceiba,

estado Trujillo, así como también se ha participado en excavaciones en los sitios Haticos del Sur, en el municipio Miranda, El Esfuerzo, en el municipio Santa Rita, y La Mesa, en el municipio Cabimas. La mayoría de estos sitios presentan características arqueológicas similares a los primeros mencionados, por lo menos en cuanto a tradición cerámica; pero lo más significativo es que evidencian un amplio y extendido poblamiento a lo largo y ancho de la COL, antes y durante el período de contacto.

**Imagen 1. Vasijas Ceremoniales de la cultura Arawak 1000 a.C. Yacimientos arqueológicos en Haticos del Sur-municipio Miranda. Excavaciones realizadas en 2005.**



**Fuente: Calderón (2005).**

La afirmación con respecto a la densidad poblacional se fundamenta en la extensión y profusión de estos sitios (La Mesa, La Peña, El Esfuerzo y La Franquera) que tienen una extensión aproximada de unos 500 a 1000 m<sup>2</sup>. Por otra parte, el nivel estratigráfico de aparición de buena parte de las piezas extraídas, hacen suponer o considerar que los grupos asentados en esta zona se corresponden, desde el punto de vista histórico-temporal, con el período del contacto europeo. Como es lógico suponer, en torno a estos

yacimientos (necrópolis/cementerios), existían asentamientos de grupos humanos con una significativa densidad en cuanto a población y sedentariedad durante un tiempo significativo.

## **A modo de primeras conclusiones**

En primer lugar, se debe acotar que al parecer las referencias documentales e históricas no ofrecen mayores datos e información que explique o de respuestas referidas a la etnohistoria y al mismo proceso de conformación de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo.

La evidencia arqueológica apunta a que el territorio de la COL era una zona densamente poblada, de la cual buena parte de ella se ubicaba “tierra adentro”. Dicha evidencia también sugiere que existió una intensa interrelación entre estos grupos étnicos que poblaron el territorio en diferentes tiempos y que además presentaban diferentes niveles de organización social y de producción. De igual manera existen suficientes indicios que justifican el asentamiento de estos grupos en esta área: acceso, disposición de recursos y control del tráfico de éstos.

Sin embargo, no existen mayores referencias en las crónicas y relatos de los primeros viajeros acerca de los asentamientos ubicados en esta área de la costa este del lago, en contraste con la población ubicada en las riberas lacustres las cuales sí parecen estar “bien documentadas”, sobre todo en las riberas del noroeste y del sur.

Al respecto, siguen vigentes algunas ideas que pudieron motivar las razones para la no (suficiente) documentación de los asentamientos o pobladores del área de la COL, y que pudieran ser dignas de estudio: en este sentido, una de estas explicaciones pudiera ser su ubicación, en tanto que la vía natural de los europeos era la vía lacustre y sus primeros asentamientos los ubicaron precisamente en las riberas del lago, lo cual no permitía o poco permitió una mayor relación de estos primeros asentamientos europeos con los asentamientos indígenas ubicados tierra adentro.

Por otra parte, la mayoría de las pocas referencias históricas a los asentamientos indígenas de esta zona es motivada por los enfrentamientos entre la población indígena local y los primeros colonos, la alta belicosidad de estos asentamientos impidió su penetración temprana y con ello su registro.

Sin embargo, y relacionado a la conflictividad de estos grupos, también es posible que haya existido una “intención” de los europeos colonizadores de “invisibilizar” o negar la existencia de estos pueblos, precisamente por su rebeldía, lo cual podría ocasionar repercusiones negativas a aquellos funcionarios que, precisamente, tenían como misión su sometimiento.

Pareciera que existe una especie de “mutis histórico-documental” sobre el espacio territorial de la COL, y de sus habitantes primigenios, lo cual pudiera ser un aspecto fundamental que pueda estar incidiendo en los aspectos relativos a los distintos aspectos socio culturales que en la actualidad asumen. En ese sentido, procesos como los referidos a la construcción y reconstrucción de las identidades, las representaciones sobre el legado histórico, entre otros aspectos.

De hecho, esta situación puede ser considerada como una de las causas por las cuales no se ha permitido profundizar sobre el proceso de etnogénesis de estos pueblos. De tal manera que, se hace necesario ahondar en la investigación histórico – arqueológica – antropológica de la Costa Oriental del Lago, en tanto que algunas manifestaciones actuales incluso, parecen y deben estar vinculadas a lo a los procesos históricos prehispánicos de esta área.

# Antropología urbana. Representaciones del espacio territorial de la Costa Oriental del Lago<sup>2</sup>

## A manera de introducción

La determinación de los procesos mediante los cuales se construyen y reconstruyen los rasgos identitarios de los grupos o sistemas socioculturales, constituye una tarea de gran importancia en el mundo contemporáneo. Especialmente si tomamos en consideración el significativo desarrollo científico y tecnológico alcanzado. Desarrollo que ha generado un proceso de interacción e integración socio cultural sin precedentes entre los distintos grupos humanos que habitan en el planeta. Hoy en día, este proceso de integración abarca buena parte de los distintos espacios donde se desarrolla la vida colectiva de los individuos, sobre todo aquellos que están relacionados con los aspectos económicos y políticos. De tal manera que, inexorablemente, afecta o afectará, en menor o mayor cuantía, las bases culturales de los grupos sociales involucrados, sobre todo, las de aquellos grupos que se ubican en los grandes centros urbanos, y principalmente a los que se ubican en los llamados países “en vías de desarrollo”.

---

2 La siguiente reflexión forma parte y/o está basada en una investigación titulada *Las Representaciones del espacio territorial en el proceso de construcción de identidad de los habitantes del sector “La Rosa Vieja” del municipio Cabimas*, el cual fue presentado por quien escribe (bajo tutoría de Prof. Morelva Leal) como trabajo especial de grado para optar al título de Magister en Antropología, en la Facultad Experimental de Ciencias de La Universidad del Zulia en el año 2003, el cual tuvo como propósito la determinación de las representaciones acerca del espacio territorial que tenían los habitantes del barrio/sector “La Rosa Vieja” de la ciudad de Cabimas, dentro de los procesos de construcción de identidad. La intención de esta reflexión apunta a extrapolar los resultados de dicha investigación al resto de la COL en la medida de lo posible, desde una perspectiva socio histórica vinculada a la región y a las formas de apropiación y uso que los habitantes le han dado al territorio, dentro de la propuesta teórico – metodológica del Materialismo cultural.

Por ello, este proceso mejor conocido como “globalización”, al cual están sometidos los distintos grupos sociales a escala mundial, supone un proceso de orden cultural. Esto es, de homogeneización y/o estandarización del modo de vida, en tanto que trata de imponer criterios, conductas y nociones que apuntan a la construcción de un pensamiento universal y único.

Actualmente, este proceso afecta principalmente a aquellos grupos que se desarrollan en sistemas socioculturales con ciertos grados de “apertura”; con posibilidades de conexiones, de relaciones con otros grupos o sistemas socioculturales. Generalmente, estos sistemas socioculturales se encuentran en espacios territoriales que desde el punto de vista sociodemográfico son considerados como urbanos. Por tanto, diversos estudios sobre el fenómeno han establecido, entre otras consideraciones, que el avance de la globalización está originando una serie de transformaciones económicas, sociales, políticas, y culturales, que tiene en los centros urbanos a sus principales protagonistas.

Al ser la globalización principalmente un proceso de orden cultural, con profundas raíces en lo económico, desde una perspectiva materialista, supone la transformación de todos los ámbitos de la vida colectiva, sobre todo aquellos aspectos referidos a la tenencia de la tierra, al territorio, al espacio habitado; a las formas de apropiación y uso del espacio territorial donde los grupos humanos se desarrollan. Esto, en tanto, que el avance de la globalización impone a los centros urbanos nuevas formas de organización físico-territoriales, los cuales deben ser capaces de controlar y articular los procesos productivos de amplios territorios circundantes. Dichas transformaciones generan importantes cambios socioculturales, entre ellos los referidos a las formas de habitar el espacio, tanto en el ámbito rural como en el urbano.

Frente a esta situación de imposición y de homogeneización de criterios se han observado distintas reacciones de los grupos sociales involucrados, que buscan, o bien insertarse de forma favorable, o bien apartarse de la corriente globalizante, aunque también se han generado procesos en el que coexisten ambas tendencias. En todo caso, dichas reacciones buscan y expresan, entre otras, diversas formas que reafirman, o que buscan reafirmar, su condición de grupo sociocultural específico. Este tipo de reacciones generalmente se concretan en la combinación de distintos procesos orientados al fortalecimiento de aquello que lo identifica, de su identidad,

estos procesos pueden darse tanto a nivel de lo pan-nacional, en el caso de las integraciones continentales o subcontinentales que buscan elementos comunes que los identifiquen tanto a nivel nacional como a nivel regional o local, procesos que, a la postre, desde una perspectiva antropológica, generan tanto unidad como diversidad.

En Venezuela, la explotación petrolera constituye el proceso mediante el cual la denominada “Venezuela rural” da el salto definitivo hacia la llamada modernidad, que es -a criterio propio- la forma inicial que asume el actual proceso de globalización en el país. Por esta razón, lo que hoy constituye el país, dada la influencia ejercida por la explotación petrolera, en mayor o menor grado, y específicamente lo que hoy constituyen las llamadas “regiones petroleras” como la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (COL), desde el punto de vista social, económico, y por ello mismo cultural, está íntimamente vinculado y mediado por el desarrollo socio histórico relacionado con la actividad petrolera. Al respecto, y como ya se ha señalado, la intensidad de la explotación petrolera en el caso específico de la COL representó una profunda transformación del orden social y cultural que, hasta mediados de la década de 1920, años a partir de los cuales se hacen importantes descubrimientos petrolíferos, tenían los habitantes de la época en la región.

Sucesivas oleadas de inmigrantes tanto de nacionales como de extranjeros, atraídos por la “fiebre del oro negro”, fueron ocupando el espacio territorial de una región que en poco tiempo triplicó su población. Este contexto influyó en forma determinante en todos los aspectos de la vida social del venezolano y fue donde, precisamente, se fraguó lo que hoy puede considerarse como la actual forma de ser, hacer y pensar de todos los venezolanos, especialmente de los habitantes de la COL.

Dicha situación presenta un interés de orden antropológico, en tanto que los procesos de construcción de identidad de los actuales habitantes de la COL, necesariamente están mediados y/o influenciados por el impacto de la industria petrolera y por las identidades de los distintos grupos de inmigrantes llegados, establecidos y con descendencia en la región en el transcurso de la época señalada, lo cual supone cambios a nivel de las distintas significaciones y representaciones que conforman sus rasgos identitarios, entre las cuales se incluyen las formas de apropiación y uso del espacio territorial como característica de expresión identitaria.

En tal sentido, y tomando en cuenta algunos aspectos de la conformación sociohistórica de lo que hoy constituye la COL se hace necesario indagar, reflexionar acerca de los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades considerando que el aporte a su conocimiento sirve para explicar y entender las formas de ser, pensar y hacer de los actuales habitantes de la COL.

## **Algunas consideraciones teóricas**

El estudio antropológico de las representaciones implica el estudio de las formas simbólicas que asumen las características identitarias generales que definen a un sistema sociocultural, el cual ya no solo corresponde a grupos sociales “exóticos”, “primitivos” (como diría Tylor, 1871), sino que dicho estudio también tiene pertinencia en el ámbito de lo que hoy es considerado como urbano. Al respecto, es importante destacar que en la actualidad la mayoría de la población venezolana se concentra en espacios o territorios que son considerados como urbanos y que la COL, no escapa a este fenómeno.

El fenómeno urbano ha sido tema o área de interés para distintas disciplinas científicas que desde sus propias ópticas han reconocido el significativo poder simbólico que genera la ciudad. La idea anterior no es extraña, en tanto que aquello que es considerado como urbano, la idea de ciudad es y ha sido a lo largo de la historia, un poderoso símbolo que denota entre otros significados: modernidad, complejidad, centro de poder... En tal sentido, la arquitectura urbana, la psicología ambiental y social, la geografía y ecología urbana, entre otras disciplinas, han hecho aportes significativos al estudio de la ciudad en general, entre ellos, algunos aspectos referidos al espacio territorial habitado urbano y su incidencia con los procesos relacionados a los rasgos que identifican a los grupos que lo habitan.

## **El estudio del espacio territorial en la antropología y la sociología urbana**

La antropología y la sociología son las disciplinas que han hecho más aportes al estudio del fenómeno urbano en relación con las “formas de vida” que dicho fenómeno genera. Sin embargo, ha sido desde el ámbito sociológico donde se han hecho las primeras referencias a la relación entre el “urba-

nismo” y una “forma particular de vida”. Aunque, a pesar de señalar la importancia de esta relación, en los estudios sociológicos de la ciudad, e incluso, los estudios de las otras disciplinas relacionadas al tema, no han sido muy frecuentes aquellos que aborden detalladamente y en profundidad el aspecto cultural, en específico, el ámbito de las ideas, de lo simbólico, precisamente de la forma de pensar, ser y hacer relacionado con el fenómeno urbano.

Hasta mediados del siglo XX, la antropología social y cultural fijaba sus profundos análisis en temas que pudiesen ser considerados como “antiguos”, o relacionados con sociedades que en algún momento han sido consideradas como “simples” o “primitivas”. Fue únicamente a partir de entonces, que la antropología volcó su mirada hacia uno de los fenómenos más extendidos y de mayor auge en el tiempo señalado: el fenómeno urbano, surgiendo así la consideración del estudio de la cultura que es subyacente a los grupos que habitan las ciudades. Los estudios antropológicos urbanos, como una subdisciplina de la antropología en general, son considerados relativamente recientes (Margolies. 1986). Algunos autores consideran a Robert Redfield (1941) como uno de los fundadores de los estudios antropológicos en las ciudades. Desde entonces, se ha creado un gran debate en torno a las consideraciones científicas de esta subdisciplina, como, por ejemplo, aquellas cuestiones relacionadas con el abordaje metodológico pertinente a las características que presenta el fenómeno de la ciudad, así como a la dificultad de algunas definiciones a nivel de lo conceptual. Con respecto a esto último, ya casi es clásico el debate en torno a la definición de qué es aquello que puede ser considerado como urbano y qué no lo es.

Sin embargo, es importante destacar que, desde la segunda década del siglo pasado, existe la necesidad de estudiar disciplinadamente todo aquello que se relaciona con lo urbano. En tal sentido, la sociología de entonces planteaba que uno de los métodos apropiados para el estudio científico del fenómeno urbano era la etnografía, estableciendo con ello un vínculo estrecho con la ciencia antropológica que perdura hasta nuestros días. Al respecto, en un extenso y valioso trabajo realizado por R. Briceño León y M. Acosta titulado “Ciudad y Capitalismo” se establece que Robert Park, es uno de los pioneros de los estudios sociológicos en la ciudad, y, ya para 1925, planteaba precisamente que la ciudad es un “laboratorio” que puede ser abordado metodológicamente con técnicas etnográficas como la obser-

vación: "... utilizando las mismas técnicas de Boas, de Lowie, para el estudio de los pueblos primitivos..." (Briceño, 1987:14).

El debate en torno a las consideraciones científicas del estudio del fenómeno urbano, sin embargo, no ha mermado sustancialmente a pesar del tiempo transcurrido, pero no ha sido impedimento alguno para el desarrollo de investigaciones de orden sociológico o antropológico en las ciudades. De hecho, a partir de la década de los sesenta, período en el cual se intensifica el proceso de modernización e industrialización a escala global, y con ello de urbanización del territorio, en varias ciudades de Latinoamérica, incluyendo ciudades venezolanas, se han desarrollado estudios de esta naturaleza.

En todo caso una de las definiciones tradicionalmente más aceptadas considera que la antropología urbana es aquella que está relacionada con el estudio de las "sociedades complejas"; a la cultura que se desprende de dichas sociedades, en contraposición a la clásica corriente que se ocupa del estudio de sociedades en pequeña escala, "simples", "...aisladas de la corriente principal de la sociedad nacional" (Margolies, 1986:184). Ello a pesar de que distintos autores, desde distintas disciplinas, donde se incluye a Manuel Castells (1968), han realizado profundos cuestionamientos a las categorías de sociedad compleja y sociedad simple (lo urbano y lo rural) como mecanismo de estructuración del objeto de estudio de "nuevas" subdisciplinas, tanto en antropología como en sociología.

Según Hannerz, (1980) la identificación general de la "nueva" especialidad académica y el uso frecuente de la etiqueta de "antropología urbana" ha sido cosa de los años sesenta del siglo pasado. De hecho, el primer libro que llevaba el título de antropología urbana apareció en 1968. Desde los años setenta distintos autores y editores lo han usado para referirse a estudios realizados en espacios geográficos considerados como urbanos; Eddy (1968), Southall (1973), Gustkind (1974), Uzzell y Provencher (1976), Fox (1977), entre otros, como la Revista *Urban Anthropology* que empezó a publicarse en 1972. Por ello, se considera a la antropología urbana como el estudio de formas de vida urbana. La descripción y análisis de la cultura de grupos y comunidades, en pueblos y ciudades, enmarcándolos en los procesos económicos y políticos que la influyen. la antropología urbana se dedica entonces a estudiar la vida en la ciudad, a describir y analizar los actores y comunidades que la componen, enmarcándolo en un ámbito cultural, social y económico definido.

Por otra parte, para la antropología social y cultural, los estudios o el tratamiento de los temas relacionados con el espacio territorial donde habitan o se desarrollan los grupos socioculturales, son de una larga tradición, (Levi Strauss. 1953. Godelier, 1989, y otros); sin embargo, considerando el novel desarrollo de la antropología urbana, al parecer no resulta muy prolífica la producción del mismo tema en el ámbito urbano.

En cuanto a la sociología urbana y en específico la denominada “sociología de la vida urbana”, ésta se desarrollará a partir de los estudios de R. Park, como ya se hizo referencia, y R. Mckenzie (1925) ambos fundadores de lo que llegó a denominarse en el ámbito académico de la sociología como la “Escuela de Chicago”. Para esta corriente sociológica, la ciudad: “...es un estado del espíritu, un cuerpo de costumbres y tradiciones, de sentimientos y actitudes organizadas, inherentes a esas costumbres transmitidas por esa tradición” (Briceño, 1987:17). Tomado así uno de los conceptos fundamentales de la sociología urbana, se puede apreciar que desde sus inicios dicha vertiente sociológica, ha tratado de abordar propósitos muy afines con la ciencia antropológica, y más propiamente con aquella que se encarga, o se encargará posteriormente, del estudio antropológico en la ciudad: la antropología urbana.

Al igual que para la antropología, para los precursores de la sociología urbana no hay dudas acerca de que en el medio urbano; en la ciudad, existe un “modo” particular de ser, una “novedosa civilización” que aparece con las ciudades. Esto debido a que el hombre es constructor de ciudades (lo cual supone en primera instancia la apropiación y subsecuente modificación del espacio territorial), ciudades que una vez construidas “adquieren su propia vida” y que, a su vez, “modelan” el comportamiento de quienes las construyeron. (Briceño, 1987). Esta primera visión de la sociología urbana establece la necesidad de estudiar las repercusiones que las variables demográficas, económicas y/o culturales tienen en la configuración de la ciudad y las relaciones funcionales que se establecen entre las distintas zonas que la constituyen. Por estas razones, su enfoque ha sido considerado como naturalista, ecológico; en fin; funcionalista, el cual, sin embargo, es propio de la época, y que de alguna manera buscaba desde sus inicios sortear los posibles cuestionamientos teóricos y metodológicos -que sin duda alguna no ha podido sortear la antropología urbana- donde la ciudad es un medio en el cual se puede estudiar el comportamiento humano. La sociología urbana,

entonces, se asume como una “ecología humana” que tiene dos vertientes: los estudios del medio urbano y los estudios de la vida social producto del medio urbano.

Los estudios sociales del medio urbano, primeramente, asumieron a la ciudad como un organismo que tiene vida propia, una existencia natural, con unas fuerzas actuantes que son independientes de la voluntad de los individuos. Así, el estudio de la ciudad es el estudio del medio natural donde actúan unas “fuerzas”, las cuales determinan que las ciudades sean de una forma y que a su vez determinan su crecimiento y distribución. Por ello, el eje fundamental de esta corriente es la determinación del crecimiento de la ciudad y sus características, así como las formas y expresión territorial que asume en este proceso de crecimiento.

Sin embargo, el único aspecto relacionado con el “modo particular de ser”, a ese “cuerpo de costumbres y tradiciones” que representa la ciudad es aquel referido al espacio territorial urbano, pero única y específicamente relacionado con los procesos de crecimiento de la ciudad, en tanto su forma y tamaño, los cuales se pueden explicar, según una de las primeras hipótesis de la sociología urbana, como un conjunto de círculos concéntricos en los cuales se visualizan las zonas de expansión, y en ellos las diferencias que se establecen en estas zonas: “La ciudad tiende a expandirse a partir del círculo central en forma de gradientes hacia la periferia” (Briceño. 1987:18).

Este tipo de relación que hace la sociología urbana establece básicamente un eje de un solo sentido, en tanto que hace hincapié en el efecto que ocasiona el hombre en el espacio territorial urbano, pero obvia en buena medida el efecto que ocasiona el espacio territorial habitado en el hombre. Sin embargo, esta referencia al espacio territorial por parte de la sociología es también de importancia para la antropología, en tanto que la determinación de un “círculo central” se corresponde y/o está relacionado con la definición de “área natural”, la cual es un área geográfica que se caracteriza por una individualidad física y por las características culturales de los individuos que allí habitan. La determinación de estas áreas naturales de la ciudad, esto es, las áreas que determinan su crecimiento, suponen comprender el comportamiento de los grupos humanos allí establecidos. Es de hacer notar la relación que puede establecerse entre la idea de “círculo central” desarrollada por la sociología urbana en sus inicios y algunas nociones como

“centralidad” y “periferia” planteadas posteriormente por la antropología urbana (Martín Barbero, 1994).

Es menester destacar que estos estudios de crecimiento a partir de áreas naturales dieron pie a otra hipótesis sociológica, en el sentido de que las circunstancias de crecimiento excesivo de las “áreas naturales” produce “desorganización social”. Por ejemplo, Briceño considera que:

Para Burguess existe una relación ideal, determinada entre cantidad de población más de lo permitido por el crecimiento natural, (...lo cual) se traduce en relajamiento de costumbres y del orden, por la imposibilidad de adecuar socialmente a estos pobladores urbanos que no aceptan el control social (Briceño, 1987:19).

Otra tendencia de la sociología urbana supuestamente más “culturalista” se dedicó a lo que se denominó estudios de la vida social producto del medio urbano. Estos estudios se centran en el establecimiento de las consecuencias sociales de las variables físicas que conforman a la ciudad; o cómo abordar el modo de vida urbano a partir de la relación medio físico – comportamiento social.

La tesis central es que, a un determinado medio físico, corresponde un determinado comportamiento sociocultural, que es una determinada “área natural”, la cual produce una determinada “área cultural” en la que se generan unas normas de vida, de costumbres y moral; de instituciones sociales; de actitudes, sentimientos y creencias” (Briceño, 1987:21).

Para esta tendencia la sociología urbana es “...la práctica reflexiva dedicada al estudio del modo de vida urbano” (Briceño, 1987:21), de la cual, a su vez, se deriva el esfuerzo de catalogar como “urbanismo” a la forma de vida que se desprende de la forma particular de ser de los individuos en las ciudades. Esta forma de vida producto del medio urbano según Wirth, (1938, en Briceño, 1987) surge a partir de tres características básicas. La primera de las cuales tiene que ver con el tamaño de la población, la cual debe ser grande, con un importante grado de densidad y que esté compuesta por individuos socialmente heterogéneos. Lo anterior supone que el aumento de la población produce una pérdida del contacto personal, un tipo de personalidad esquizoide y utilitaria; unos papeles o roles altamente segmentados; superficialidad, anonimato y carácter transitorio en las relaciones; anomia y división elevada del trabajo. Al respecto, la densidad produce un

contacto social distante, separa notablemente la residencia del sitio de trabajo y produce mundos sociales tan diferenciados que la ciudad se asemeja a un mosaico. La heterogeneidad produce una alta movilidad individual, un sentimiento de desarraigo y un continuo cambio en el sentido de pertenencia a un lugar determinado, la lealtad no la monopoliza nadie y los lazos parentales pierden su rigidez haciéndose más complicada la estructura de clases. Estas últimas consideraciones son de significativa importancia para la investigación ya que, entre otros, el proceso sociohistórico vivido por la COL presentó ciertas características que pueden ser enmarcadas en lo anteriormente dicho, sobre todo en sus aspectos sociodemográficos.

Con el transcurso del tiempo, los estudios de sociología urbana se van transformando en estudios de los “problemas sociales” de la ciudad. De este modelo en general surge una tipología del modo de ser en las grandes urbes (el modo de ser en Chicago) y que a la postre es asumida como modelo de extrapolación, de comparación, para otras ciudades, además de servir también como modelo de contraposición al modo de ser del campo, de las comunidades no urbanas, de las sociedades llamadas *folk* o rurales.

Esta contraposición medio urbano/sociedad/rural es, a juicio propio, una de las maneras o estrategias que tiene la sociología urbana de estructurar su objeto específico de estudio; el modo de vida en la ciudad, en lo urbano. Al respecto, Redfield (1947, en Briceño), establece una definición que asumió la sociología de entonces y que resulta de interés para este estudio, ya que considera que la sociedad *folk* es lo contrario de la sociedad urbana, dado que, entre otros aspectos, su tamaño es reducido. El tipo de sociedad *folk* o rural se caracteriza porque vive en aislamiento respecto a otras sociedades, la división del trabajo es mínima, de valores y tradiciones homogéneos, pre-alfabeta, de economía de status y con un alto predominio de lo sagrado. Esta definición también resulta de interés, en tanto que la mayoría de las crónicas y fuentes sobre el proceso sociohistórico apuntan a que el territorio ocupado por los habitantes de la COL pre-petrolera asumió algunas de estas características; de “sociedad rural”. Esto es, el espacio territorial de lo que hoy configura a la COL antes de la explotación petrolera, era un espacio territorial donde sus habitantes, los grupos socioculturales que lo habitaban, asumían características marcadamente rurales, razón por la cual las representaciones del espacio territorial de los habitantes de dicha época estaban enmarcadas e

influenciadas por este aspecto.

Fue así como la sociología urbana asumió y desarrolló propuestas como las que determinaban o relacionaban al fenómeno de la urbanización como una consecuencia inevitable del desarrollo económico, de donde se desprenderán las ideas denominadas “desarrollistas”, las cuales no se ocuparán más de la “desorganización”, sino del “cambio social”. Estas ideas fueron asumidas por la mayoría de los países latinoamericanos para la explicación, comprensión y aplicación de políticas referidas al fenómeno urbano, que en la práctica se expresó en el intento -muchas veces mal logrado- de urbanización del territorio al “interior” de dichos países. Su máxima expresión lo constituyó los postulados de la Comisión Económica para el Desarrollo de América Latina (CEPAL).

En Venezuela, la influencia de dicho modelo se hizo patente a partir de los años 50 del siglo XX con la implementación de políticas desarrollistas y “urbanizadoras” al interior del territorio. De este modelo desarrollista surgirá la noción de “marginalidad” que será asociada a: “...un elemento de lo tradicional en el sector moderno” (Briceño, 1987:42), esto es, el traslado de la “cultura” de los pobladores del campo a la ciudad, que a su vez será asociado a la categoría, surgida de influencias de la antropología urbana primigenia, de “cultura de la pobreza”.

Por otra parte, también surgirán estudios sociológicos que asumieron una explicación del fenómeno urbano a través de la forma de inserción de las ciudades latinoamericanas en el modelo de desarrollo del capitalismo mundial. Este modelo centrará la explicación del fenómeno urbano dentro del campo de la teoría sobre el subdesarrollo y la dependencia. De esta manera, la sociología urbana, reforzada por algunos aportes hechos por los primeros estudios antropológicos en las ciudades, ha abordado el fenómeno urbano como marco de su objeto de estudio. El desarrollo casi paralelo de ambas disciplinas -aunque la sociología parece “haber llevado la batuta”- establece que existe un ámbito de importancia significativa como lo es el espacio territorial dentro de los sistemas socioculturales de tipo urbano. Ello genera una retroalimentación entre ambas disciplinas, que a la postre, cada una desde sus perspectivas, han aportado categorías y técnicas, -de análisis y metodológicas- que aún se encuentran abiertas al debate pero que no impiden su desarrollo.

Más o menos hasta finales de los años 50, en Venezuela la antropología, en sus inicios, se encargó del estudio de comunidades indígenas y posteriormente se ocupó de comunidades campesinas y otras minorías étnicas no urbanas (Magolies, 1986). Los estudios antropológicos urbanos en Venezuela surgen paralelamente con la intensificación de los movimientos migratorios hacia las ciudades en la década de los años 60 como producto del colapso total y definitivo del modelo económico agroexportador y el rápido crecimiento y consolidación de la industria y el proceso “urbanizador” desarrollista, que estará íntimamente relacionado con la actividad petrolera. En tal sentido, las instituciones gubernamentales, y algunas organizaciones de carácter privado, dirigieron sus políticas a tratar de dar respuesta a este tipo de “contingencia” con “planes habitacionales” y acondicionamiento de espacios territoriales, entre otras acciones, para lo cual se contrataron en muchos casos los servicios de varios antropólogos con el único objeto de “conocer” más a cerca de las formas de vida que el fenómeno de la “urbanidad” generaba y, por supuesto, sus subsecuentes consecuencias; pobreza, inseguridad, promiscuidad, entre otros. La antropología urbana primigenia en Venezuela dio cuenta, de manera general, del “modo de vida” en los barrios y en las grandes urbanizaciones populares construidas en el afán desarrollista, por lo menos en cuanto a algunos aspectos como la formación y organización de las comunidades, pobreza, fertilidad, familia y parentesco, y por supuesto, migración.

Es a partir de mediados de los años 70 cuando se realizan algunos estudios antropológicos en la ciudad que, específicamente, abordan los procesos de construcción de identidad relacionados al espacio territorial urbano en Venezuela, los cuales en su mayoría tienen, como unidad de análisis, al barrio popular urbano (Amodio-Ontiveros, 1995). De este modo, los cuestionamientos de orden teóricos y metodológicos que se le hacen a la denominada antropología urbana ¿qué es lo urbano? ¿cuál es el método?, entre otras ideas, no han sido impedimento, como ya se dijo, para el desarrollo de estudios de este tipo en Venezuela. De hecho, el desarrollo paulatino e interdisciplinario de los estudios antropológicos urbanos ha ofrecido conceptos y categorías, metodológicas y de análisis que, poco a poco, hacen de tales cuestionamientos un conjunto de retóricas sin mayor sentido.

## La perspectiva materialista para el abordaje de las formas de apropiación y uso del territorio

A finales de los años 60, cuando en Venezuela y la COL en específico, están en pleno proceso de crecimiento las principales ciudades que hoy la conforman, surgen nuevos trabajos tanto en sociología como en antropología sobre el fenómeno urbano con una marcada tendencia materialista, los cuales buscan y centran el análisis del fenómeno urbano en sus implicaciones sociales, políticas e ideológicas. Para este tipo de estudios “...el espacio..., la ciudad era en la sociedad capitalista un valor de uso, pero era fundamentalmente un valor de cambio...” (Briceño, 1987:49). Dentro de la sociología urbana marxista destacan dos autores que han analizado el fenómeno y sus implicaciones. Estos autores son Henri Lefebvre y Manuel Castells, los cuales tendrán gran influencia en los estudios sociológicos y antropológicos posteriores referidos a la cuestión urbana.

Lefebvre, en 1969, establece que “la ciudad es la proyección de la sociedad en el espacio” (en Briceño, 1987:49), con lo que los estudios urbanos se dedican también a determinar las razones por las cuales un espacio territorial urbano es socialmente de determinada manera. Según el autor, uno de los temas claves para la comprensión del fenómeno urbano está relacionado con el concepto marxista de “alienación” del individuo, el cual es entendido como la enajenación de la vida cotidiana en la ciudad. Esta proposición incluye, por supuesto, la noción marxista de superestructura. Dicha noción apunta a la idea de que en la ciudad se materializan una serie de obras físicas como los monumentos, los edificios, las plazas, entre otros espacios, en los cuales, y a través de los cuales, el individuo y la sociedad se presenta y representa, constituyéndose estas obras en símbolos, en símbolos espaciales, que se transforman en elementos imprescindibles de la cotidianidad urbana; en tanto que se convierten en puntos de referencia físico-espacial, que reflejan la esencia de la vida social, y entre ellas, las formas de dominación.

Entre otros aspectos de interés referidos al espacio territorial habitado, Lefebvre considera que existen tres tipos de espacios en el ámbito urbano: los espacios “unifuncionales” los cuales constituyen espacios que solo sirven para un único uso. Pero, por otra parte, también existen otros tipos de espacios como los “multifuncionales” que son los lugares de encuentro y núcleos de vida colectiva y, por último, los espacios “transfuncionales” o “suprafun-

cionales”, que son espacios que asumen variadas funciones que son dotadas de un carácter simbólico, irreducible a la funcionalidad.

Sin embargo, Castells (1968) después de cuestionar la calificación científica de la sociología urbana en cuanto a objeto y utilidad, establece que lo importante es establecer: “...la estructura de relaciones entre el proceso de producción y el proceso de consumo en un conjunto espacial dado...” (Castells, en Briceño, 1987:50). Castells considera a las formas espaciales como procesos sociales y a los medios urbanos, a las ciudades, como productos sociales de esos procesos. Para el autor, las instancias fundamentales de la estructura social son la economía, la política y la ideología. De esta manera, se hace necesario analizar cómo los elementos de estas tres instancias, sus combinaciones y las prácticas sociales a ellas asociadas, configuran el espacio, pero no solo entendido como espacio físico, como territorio, sino también como espacio social y simbólico.

Con respecto a lo simbólico que específicamente subyace en el espacio territorial urbano habitado en la ciudad, para Castell (1988), no existe una “imagen urbana” como proponía la Escuela de Chicago, y concretamente Linch (1960). De hecho, no existe ningún tipo de “imagen”, más que aquella que está vinculada a una práctica social concreta; no solo porque cualquier imagen se construye socialmente sino porque ésta no puede existir más que en las relaciones sociales, y las relaciones sociales pueden ser consideradas como el producto de las prácticas ideológicas. Para Castells, las prácticas sociales se encuentran, entonces, directamente relacionadas con las determinantes ideológicas de una sociedad. Desde la perspectiva materialista expresada por Castells, sí existe simbolización del espacio, del territorio, pero solo a partir de la utilización del espacio como emisor, retransmisor y/o receptor de prácticas ideológicas, razón por la cual es, precisamente en el ámbito de la ideología, donde Castells sitúa la cuestión de la simbólica urbana.

Si bien es cierto que, en el campo de los estudios de la sociología urbana, y en la medida en que dichos estudios avanzaban, éstos asumían un enfoque globalizante, por lo menos hasta los años setenta, la reflexión acerca de la relación resultante entre los grupos sociales y el espacio territorial que éstos ocupan, el aspecto de la incidencia en el ámbito simbólico del espacio territorial, al parecer, no había sido lo “suficientemente” abordado. De todas

formas, la perspectiva materialista viene a ofrecer a la sociología y a la antropología urbana la posibilidad de ocuparse en profundidad de dos temas significativos:

- a) Cómo se organiza socialmente un espacio, y
- b) Cómo el espacio influye en el individuo y en la sociedad.

Esta última consideración se enmarca en el planteamiento materialista, en tanto que el espacio es asumido no solo desde el punto de vista de la influencia de lo material en los contextos individual y social, sino que también se asume que las “ideas” referidas al espacio territorial que tienen los individuos, forman parte o tienen relación con el “tramado” ideológico que articula a los sistemas socioculturales a los cuales éstos pertenecen. El materialismo cultural, como estrategia teórico-metodológica para el estudio antropológico, ofrece herramientas que resultan adecuadas para la determinación de la relación entre las representaciones que acerca del espacio territorial tienen los individuos que conforman los sistemas socioculturales y las condiciones materiales en -o bajo- las cuales dichos individuos se han desarrollado. Ello, en tanto que establece una estrecha relación entre “producción, reproducción y ecología” como fórmula para la comprensión de los acontecimientos que rigen la vida humana. Entonces puede establecerse que el materialismo cultural: “Se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal” (Harris, 1987:11).

De esta manera, el materialismo cultural puede ser considerado como la expresión antropológica más cercana a los preceptos teóricos marxistas, en el sentido de que la producción de los medios materiales que permiten la vida constituye: “...la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a lo cual deben, por tanto, explicarse...” (Engels, 1974:13).

Para el materialismo cultural, los sistemas socio-culturales se componen en tres “niveles”; infraestructura, estructura y superestructura, los cuales son interdependientes entre sí, lo que infiere que un cambio en cualquiera de estos componentes supone un cambio en el resto de los mismos. En tal sentido, el materialismo cultural, si bien coloca un énfasis en la importancia

del nivel infraestructural, no les resta valor e importancia a los componentes estructural y superestructural. Al respecto Harris dice:

...es elevada la probabilidad de que cierto género de cambios en los modos de producción y reproducción logren alterar el sistema, [pero] también sostengo que el inicio de cambios simultáneos y funcionalmente relacionados en los tres sectores incrementará la probabilidad de transformación sistémica (Harris, 1987:90).

El énfasis en el componente infraestructural del materialismo cultural solo se justifica, y se sustenta, en el hecho de que a este nivel se dan los procesos que permiten la producción de los medios materiales necesarios para la vida como ya se ha dicho. Sin embargo, acota Harris:

La infraestructura no es una causa primera, sencilla, transparente, compuesta de un único factor; todo lo contrario, se trata de una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales (Harris, 1987:90).

Por otra parte, el nivel estructural, entonces, estaría referido a la forma subsecuente que nace de la adopción de un “modo de producción” específico que combina a las distintas variables señaladas en el nivel infraestructural, donde la superestructura juega un rol significativo ya que la misma está referida a: “...los fines, categorías, reglas, planes, valores, filosofía y creencias sobre el comportamiento de carácter consciente o inconsciente...” (Harris, 1987:70) que “aglutina” al sistema sociocultural. Es a este nivel superestructural donde se ubican las representaciones que los individuos se hacen sobre los hechos, objetos, situaciones, entre otros, y que rigen el comportamiento de la vida social frente a éstos. Entonces, se puede afirmar que las representaciones sobre el espacio territorial, desde la perspectiva del materialismo cultural, se ubican en la superestructura del sistema sociocultural y pueden ser abordadas desde dicha perspectiva.

## **La COL y las formas de apropiación del territorio antes del petróleo**

Según Humberto Ochoa (1993:12-13) existen unos documentos que reposan en la Academia Nacional de la Historia en donde se hace constar que el 15 de marzo de 1774, como a las ocho y media de la mañana, llega a territorio de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo uno de los personajes más significativos y -a juicio del “cabimero” que esto escribe- particularmente controver-

tido en la historia de la región: el obispo Mariano Martí. Significativo, porque constituye un hecho importante, desde el punto de vista histórico, que un obispo en la época colonial visitara por primera vez un lugar determinado de su diócesis, pero, además, por los registros y aportes hechos a la misma historia de estos lugares visitados y registrados en sus documentos relativos a su visita pastoral. Controvertido, por la forma como esta documentación se dio y las interpretaciones que pueden hacerse de ella.

Como ya se ha hecho referencia, el desarrollo de un circuito económico-comercial con antecedentes en la época pre-hispánica, al contrario de la generalidad de la tendencia histórica, no desaparecerá con la llegada y el proceso de fundación de “sitios” y “pueblos” iniciado por los europeos a lo largo y ancho de la cuenca del lago de Maracaibo. Esta situación, en el futuro, potenciará la articulación de toda una región que asumirá características propias dentro de toda la geografía del occidente venezolano, del norte del territorio colombiano y de la cuenca caribeña.

En Venezuela, al igual que en la mayor parte de la Latinoamérica colonial y postcolonial, el desarrollo de las vías de comunicación terrestre no se dio hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX. Para la época de la colonia y hasta mediados del siglo XIX el modelo de ocupación y apropiación del espacio territorial es un modelo: “...puntiforme, periférico e inducido al exterior, en el sentido de que las ciudades que surgen son puertos, centros administrativos generalmente ubicados en la zona costera...” (Acosta, 1987:108). En tal sentido, la ubicación geográfica del territorio de la COL que ocuparán y “fundarán” los europeos a lo largo de su ribera queda a medio camino entre dos de los puertos de mayor significación en el occidente venezolano desde la época colonial hasta bien entrado el siglo XX: Maracaibo, al norte, y Gibraltar, al sur.

Un aspecto que debe ser señalado dada su influencia en el territorio de lo que hoy es la COL tiene que ver con las formas de sometimiento de las que fueron objeto los grupos indígenas y que, a la larga, probablemente incidieron en forma determinante en su disminución significativa dentro del área, lo cual, además, propició la aparición de un nuevo elemento étnico de significativa importancia sociocultural. Para mediados del siglo XVIII, ya se registran los primeros indicios del decaimiento de la población indígena en la COL cuando Martí (1969) sugiere que para entonces fue necesario importar indios para fundar algunas misiones en la costa este del lago.

El esclavismo en América se inició oficialmente con las llamadas encomiendas. El indígena entregado en encomienda era mano de obra esclava para la agricultura y la minería; su explotación indiscriminada lo diezmó, al igual que fueron diezmados los que opusieron resistencia, hasta poner en peligro la producción en las colonias españolas. Su sustitución recae en los negros africanos quienes desde el año 1503 comienzan a atravesar el Atlántico (Saco, 1974). El destino más común para los esclavos africanos que arribaron a Venezuela fueron las costas y áreas montañosas de la costa central, ya sea para ser usados en la minería o en la agricultura. El ingreso de esclavos africanos hacia las zonas andinas y piedemonte fue relativamente bajo; Pollak - Eltz señala lo siguiente:

En los Andes, los estados Táchira, Mérida y Trujillo los pocos esclavos fueron empleados principalmente en el trabajo doméstico... Se desarrolló el cultivo de café durante el siglo XVIII y más aún en el siglo XIX, sin necesidad de acudir a la mano de obra esclava (Pollak - Eltz, 2000:45).

Sin embargo, hacia la zona del sur del lago de Maracaibo se desarrollaron grandes plantaciones agrícolas que requirieron de mano de obra esclava precisamente cuando ésta comenzaba a ser abolida en el año 1810, pero dejando rastros e influencias culturales en toda la región de la COL de tal manera que la mengua de la población indígena y el modelo económico imperante motivó el traslado de población de origen africano que llegó tardíamente a la zona del sur del lago, pero que se adaptó a las condiciones del medio y ocupó algunas de las comunidades al sur oriente, entre ellas algunas comunidades palafíticas. Ello representó un importante flujo migratorio que abarcó gran parte del sur del Lago, fundamentalmente en el siglo XIX y principios del XX. (Pollak- Eltz, 2000). En la actualidad, las comunidades de Moporo, Tomoporo de Tierra, Tomoporo de Agua y La Ceibita, presentan una población con significativa presencia afrodescendiente.

Se puede deducir, entonces, que existe una coincidencia entre la ubicación físico-geográfica de los distintos pueblos (puertos) desarrollados en la COL y el desarrollo de una actividad económica importante que incluye su espacio territorial. Por ello, el mayor o menor poblamiento de las riberas del lago de Maracaibo estará determinado por su ubicación y utilidad en el circuito económico-comercial que representa la navegación comercial por el lago tanto en la época prehispánica, como en la colonial y postcolonial. Esta es la razón por la cual Medina insiste en que:

La mayoría de los poblados que aparecen en esos lejanos tiempos será dentro de la ruta que han de seguir los navíos para establecer comunicación entre ambas fundaciones (Maracaibo-Gibraltar) ... Existieron además [del de Gibraltar], otros puertos menores... Podemos afirmar que todos estos pequeños puertos constituían especies de fondeadero por donde a los pobladores de la costa lacustre se les facilitaba despachar y recoger mercaderías...(Medina, 1991:5).

Estos “pequeños puertos” se corresponden con el denominado modelo primario-exportador: “...en el sentido que los centros de población periféricos se interconectan, hay cierta inducción al interior, o sea, una ocupación interiorana...” (Acosta, 1987:108) del territorio. El modelo de desarrollo “puntiforme” se reproduce a una escala menor; esto es, los asentamientos humanos que surgen en la margen oriental del lago son “puntos” donde se genera alguna actividad en correspondencia con el circuito económico de la región.

Serán los “sitios”, “pueblos”, “rancherías”, (denominaciones que implican el tipo, tamaño y la forma de ocupación del territorio, e incluso su importancia, por parte de los colonizadores) señalados como Los Puertos, Santa Rita, Puerto Escondido, La Misión, Punta Icotea, La Rosa, Punta Benítez, Lagunillas, Moporo... los primeros asentamientos humanos en el territorio de la COL, ya que pueden ser considerados como “pequeños puertos” con conexiones al circuito lacustre. Por ello, La Misión, sector ubicado al norte del municipio, es considerado por algunos historiadores y cronistas como el sitio o uno de los sitios de fundación de Cabimas, y por ser el “...pueblo de indios nombrado San Antonio de Punta de Piedras...” -y no La Rosa y Punta Icotea por ser obviados- en los documentos redactados por el Obispo Martí un día de diciembre de 1758” (Ochoa, 1993). De tal manera que los primeros asentamientos poblados de lo que hoy constituye la COL, a partir de la colonia, son aquellos asentamientos ubicados en las costas del lago. Entonces, la aparición o surgimiento de estos poblados a orillas del lago solo se justifica por la posibilidad, utilidad o necesidad que éstos tenían dentro del circuito económico comercial.

Por otra parte, es importante recordar que las características ecológicas de la COL son del tipo de bosque muy seco tropical, lo cual limitaba o restringía la producción de ciertos bienes (Medina, 1991:19). Esto es, al contrario de la costa sur y suroriental donde la calidad de los suelos la hizo

propicia para la explotación agrícola, la costa “media” y nororiental del lago se caracteriza por la pobreza de sus suelos para la agricultura. Esta situación motivó la “especialización” en la producción de determinados rubros, y su inserción progresiva en el circuito económico que tenía su centro en el puerto de Maracaibo. Ello dio origen a la fundación progresiva de los distintos “hatos” como unidades de producción más o menos organizadas de parte de los colonizadores en principio y/o de la “sociedad criolla” a posteriori, a lo largo y ancho del espacio territorial de toda la costa oriental. Las condiciones socio-económicas y políticas de la Venezuela pre-petrolera (latifundista y caudillista) la configuran como una sociedad rural, sin vías de comunicación, sin sistema financiero y políticamente inestable y autoritaria.

### **Acerca de la era petrolera**

La Costa Oriental del Lago de Maracaibo es considerada, desde el punto de vista social, histórico y político-territorial, como una subregión con características propias y un desarrollo muy particular que será acentuado con la aparición de grandes yacimientos de petróleo en las primeras décadas del siglo XX. Fue en el año de 1878 cuando se otorgó la primera concesión petrolera en Venezuela, a un consorcio liderado por Manuel Antonio Pulido. Para entonces, la economía venezolana se basaba fundamentalmente en un modelo agrícola latifundista, con significativas carencias tecnológicas para la producción. En todo caso, no será sino hasta 1912 cuando se inicia el verdadero proceso de intervención territorial por parte de los grandes consorcios internacionales petroleros.

Durante el mandato del general Juan Vicente Gómez (1908–1935) se otorgó la primera gran concesión para la exploración, extracción, refinación y exportación de petróleo. Esta concesión le fue otorgada al Sr. Max Valladares quien la traspasó a la petrolera inglesa *The Venezuelan Development Company L.T.D.* En los términos de la referida concesión se incluían 27 millones de hectáreas que abarcaban trece estados distribuidos de la siguiente forma; Zona Occidental: Falcón, Zulia, Lara, Yaracuy. zona Andes: Mérida, Táchira, Trujillo. Zona Central: Carabobo. Zona Oriental: Anzoátegui, Monagas, Sucre, Delta Amacuro y Estado Nueva Esparta. Dos años después, en 1914, la concesión fue a parar a manos de la *Caribbean Petroleum Company*.

Las exploraciones se inician, precisamente, en el año 1912 y se extendían por los estados Falcón, Lara, Yaracuy y Trujillo. Prieto Soto (1975) comenta que los geólogos recorrían los estados Lara y Trujillo; la cuenca del lago de Maracaibo y escudriñaban los terrenos limítrofes entre Trujillo y Zulia, específicamente los que colindan con Mene Grande en el actual municipio Baralt. Los informes elaborados por los especialistas daban cuenta de las potencialidades petroleras de las zonas exploradas, especial énfasis hicieron los geólogos de la *Caribbean* en su informe al referirse a la zona de Mene Grande.

La exploración y explotación petrolera iniciada durante el régimen de Juan Vicente Gómez, produjo un “significativo cambio tardío” en las estructuras de la sociedad venezolana. El campesino o peón abandona el conuco o el latifundio para trasladarse a las zonas de actividad económica petrolera, las ciudades se revitalizan con la construcción de infraestructuras sociales y el éxodo rural, y se inicia un proceso de construcción de vías de comunicación en donde participan las grandes compañías petroleras y el Estado.

La Costa Oriental del Lago, que para la época en que se descubre petróleo en algunas partes de su subsuelo, no pasaba de ser un territorio semi poblado y sin vías de comunicación, fue objeto de una gran onda migratoria a partir de 1914, con la llegada de la explotación petrolera y posteriormente con los programas de la Reforma Agraria en los años sesenta. La historia de la industria petrolera venezolana marcha a la par con la historia política contemporánea del país. De las inconmensurables concesiones dadas por Juan Vicente Gómez se pasa a la modalidad de no más concesiones promulgadas en 1947, para de nuevo renovar la modalidad de nuevas concesiones petroleras durante la dictadura de Marcos Pérez Jiménez.

En la actualidad, la COL tiene una población cercana al millón de habitantes, repartidos en los siete municipios que la conforman: Miranda, Santa Rita, Cabimas, Simón Bolívar, Lagunillas, Valmore Rodríguez y Baralt (INE, 2009), sin incluir la población que habita en la franja que va desde los límites sur del municipio Baralt hasta la desembocadura del río Motatán en el estado Trujillo. Desde el punto de vista demográfico, económico e histórico, el municipio Cabimas es el municipio de mayor referencia en la región. En Cabimas existe un estimado de 300.000 habitantes, por lo cual se trata de la de mayor población. Precisamente a raíz y como producto de la explotación petrolera, la conformación sociohistórica de la COL, hoy en

día, ofrece elementos para asegurar que buena parte de su población está conformada por personas descendientes de inmigrantes relacionadas o producto directo de dicho fenómeno demográfico. Fue a partir de entonces cuando la COL asume el sentido y configuración de lo que es hoy, social y culturalmente. La explotación petrolera estimuló una ola de inmigración constante por más de veinte años desde el interior y exterior de Venezuela. Tal fue la explosión demográfica que en menos de 10 años solamente Cabi-mas pasó de 1.264 habitantes a 20.000 en 1922 (Ochoa, 1993).

Colonias enteras de “margariteños” (es decir, los provenientes del oriente del país), “andinos”, “corianos” (oriundos del estado Falcón), “americanos”, “ingleses y holandeses”, “franceses e italianos”, entre otros, se ubicaron dentro y en los alrededores de los campos petroleros que florecían en toda la COL, dando así inicio a un proceso que determinará un nuevo modo de ser, sentir, pensar y hacer de dimensiones extremadamente distintas a las preexistentes. Aún existen testimonios provenientes de los abuelos y padres de la generación de quien esto escribe, acerca de los llamados “campamentos” en los alrededores de los campos de actividad petrolera en donde se ubicaban grandes masas de trabajadores que llegaban, por ejemplo, a Cabi-mas y en los cuales se instalaban, de manera más o menos regular, de acuerdo al lugar de origen (Ochoa, 1993:55). Es decir, si una o más familias, o trabajador venían de un lugar específico, éstos buscaban las formas de permanecer cerca de sus coterráneos, formando así pequeñas colonias en donde los sentimientos solidarios, entre otras manifestaciones, aminoraban las penurias; hacinamiento, insalubridad, vejaciones, persecuciones..., a las cuales se exponía el inmigrante. Todo ello frente a un proceso “nuevo”, “modernizador” que amenazaba con estandarizar el modo de vida en las “nuevas ciudades” que empezaban a perfilarse.

Este tipo de situaciones ofrece elementos para inferir la génesis y “sobrevivencia” de modos y costumbres de distintas regiones y países a lo largo de toda la COL, así como nuevas e “híbridas” formas de ser. Las condiciones materiales, sociales y políticas a las cuales fueron sometidos la mayoría de los inmigrantes, generaron un proceso de adaptación al medio y un cierto grado de “sincretismo” que se expresa en distintos ámbitos de la vida social actual: religión, gastronomía, relaciones de parentesco, entre otros; y, por supuesto, nuevas formas de apropiación del territorio.

## **Cultura y espacio territorial**

Desde que Tylor (1871) configuró el término cultura como “...ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”, (en Bohannan y Glazer, 1997:64) se vislumbra para la antropología un campo de acción inmenso donde la relación del hombre con el medio ambiente, con su entorno ecológico y geográfico, en fin, con las condiciones materiales donde se desarrolla, conformará todo un área de interés. En tal sentido, “ese complejo total” al cual se refiere Tylor es adquirido por el hombre en el desarrollo de su vida colectiva, esto es, no solo en su relación con los otros hombres, sino también en su relación con su entorno ecológico, con su vida material. Por ello, lo que se entiende como “cultura” está referido también “...al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética” (Harris, 1987:63).

Pocos aspectos pueden ser considerados más “independientes de la herencia genética” que el espacio territorial que ocupan los individuos de un grupo social determinado. Lo anterior implica, 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. Precisamente es 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. Al respecto, para Maurice Godelier (1989) el espacio territorial ocupado, además del acceso, control y uso de los recursos que en dicho espacio se localizan, representa una apropiación además de material, simbólica.

La importancia y consideración del espacio territorial como un aspecto cultural se observa en cualquier tendencia dentro del ámbito antropológico. Es el caso de Lévi Strauss (1976), quien también hace referencia a que existe una relación estrecha entre la distribución del espacio; esto es, de la organización territorial de los grupos sociales y la estructura social de los

mismos. Por ello, Castells complementa argumentando que “...el espacio es el soporte material de las prácticas sociales... y que todo soporte material conlleva siempre un significado simbólico” (2000:445). De esta manera, 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 a nivel de lo estrictamente material, de lo geográfico, como a nivel de lo 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. Territorio que es expresión, incluso, de las relaciones de dominación del sistema sociocultural, esto es, de las relaciones de poder (Castells. 2000). El espacio territorial ocupado en su manifestación diferencial es un espacio vivido, marcado y reconocido así en su variada y rica simbología (Silva,1992).

Según Teresa Ontiveros (1995) plantea que la memoria colectiva de los grupos socioculturales está localizada en un cuadro espacial, en un territorio; lo cual 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. Por ello, 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. 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).

Por ello, incluso desde un punto de vista más sociológico, el espacio territorial donde se desarrollan los grupos de individuos es espacio social “...y por ello es instrumento para fines sociales...” (Briceño León. 1987:10).

## **Sobre la relación identidad y espacio territorial**

Los procesos mediante los cuales los grupos o sistemas socioculturales construyen y/o reconstruyen los rasgos característicos que determinan la “forma de vida” en un espacio territorial dado, es lo que antropológicamente se denomina “identidad”. En ese sentido, la identidad de un grupo social puede ser asumida como:

...el conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparten una historia y un territorio común, así como otros elementos socioculturales, tales como un lenguaje, religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos a los otros biográficamente (Montero, 1987:76).

La identidad de un grupo social al ser considerada como significaciones y representaciones “relativamente permanentes” -y no absolutamente permanentes-supone que la identidad es un proceso. La identidad de un grupo se constituye en una expresión dinámica, no estática, que se construye y reconstruye continuamente, se “negocia” constantemente, que, incluso puede tener expresiones “multi y polivalentes”. En tal sentido, la identidad como conjunto de significaciones y representaciones incluye aquellas que están referidas al espacio territorial ocupado y compartido por un grupo o sistema sociocultural. Ello en tanto que las representaciones referidas al espacio territorial configuran “...la expresión simbólica que subyace en relación con el suelo habitado” ... (Silva, 1992:48).

Dicha expresión simbólica se materializa, entre otras cosas, en las formas de apropiación, en los usos, en el “nombrar”; indicar, señalar, en la toponimia que se le asigna y asume un determinado territorio, y en la subsecuente interiorización de los espacios físicos constitutivos del territorio habitado. Al respecto de lo último indicado, un topónimo —término derivado del griego *topos* que significa “lugar”, y *onoma*, que traduce “nombre” — es toda

palabra o conjunto de palabras aplicadas para designar a un lugar determinado, a un paraje, a un espacio geográficamente delimitado, a un pueblo, a una ciudad...en general, cualquier lugar que se desee singularizar, identificar.

Este tipo de singularización es un proceso que desarrollan los grupos sociales que, entre otros aspectos y muy generalmente, define al espacio territorial por sus características físicas y por otros aspectos relacionados, como, por ejemplo, el proceso socio histórico desarrollado en el mismo. El espacio territorial ocupado y delimitado es también simbolizado en el proceso de singularización, en la toponimia que asume, pasando a formar parte de la memoria colectiva de los grupos sociales que así lo denominan, que así lo singularizan, pasando a formar parte integral de la identidad que dichos grupos asumen. La toponimia, entonces como parte de los procesos de construcción de identidad, es una categoría de utilidad para el estudio de la identidad cultural referido o asociado al espacio territorial.

El espacio territorial de lo que hoy es considerado como la COL está cargado de simbología en los distintos topónimos que asume dicho territorio, los cuales están estrechamente vinculados a las características físicas y materiales del medio y a los procesos socio históricos desarrollados en la región. El espacio territorial habitado produce efectos en lo simbólico de quien lo habita. Esto es, los hombres se hacen representaciones de su espacio físico, de su territorio, que "...de la misma manera, afectan y guían su uso social y modifican la concepción del espacio" (Silva, 1992:16). Por tal motivo lo que el hombre es y hace está estrechamente relacionado con su experiencia en el espacio físico que habita, en el territorio apropiado (Ontiveros, 1995).

Es así como esta experiencia pasa a formar parte de su forma de vida, a ser parte constitutiva de la memoria colectiva de los grupos, de sus rasgos identitarios. Es, precisamente, en esa "extensión mental", en lo simbólico que subyace del espacio territorial, los grupos socio-culturales identifican a aquellos lugares que establecen "ejes de sentidos" dentro del territorio, como por ejemplo aquellos que espacialmente constituyen lo "céntrico", así como también aquello que es "periférico"; el centro y la periferia, los cuales están referidos a los lugares que ejercen la función de centro del territorio en contraposición a aquellos que se ubican en sus alrededores (Martín Barbero, 1994).

El centro de un territorio determinado siempre alude a lo que es considerado como céntrico y focal. Lo periférico, por el contrario, alude a lo que es marginal en relación con dicho centro, lo que vive, en ciertas circunstancias, como satélite del centro (Silva, 1992). En tal sentido, lo periférico hace alusión a los espacios que se encuentran alejados físicamente respecto a lo que se considera como “centro” del territorio, pero también puede contener una consideración de orden socioeconómico o sociopolítico, cuando se hace referencia a un espacio cuyos índices demográficos y de desarrollo socioeconómico, con carácter general, lo sitúan en una clara posición de desventaja y dependencia respecto al “espacio central”.

Es en este contexto de significación general del espacio territorial donde se ubican también aquellos sitios dentro del territorio que se constituyen en “referentes espaciales” para los habitantes de un espacio territorial. Según Hall (1973) estos referentes están relacionados a aquellos “... espacios de características fijas... los cuales se encuentra moldeados por la personalidad y referentes culturales del usuario...” (Hall, en Ontiveros, 1995:33). Un ejemplo de ello lo constituyen ciertas edificaciones como las casas, los edificios, las plazas, los parques, entre otros, que generan en los hombres sensaciones de orientación al interior de los espacios que habita. Esta idea se relaciona con el concepto de modelos espaciales, los cuales son creados por los grupos y contribuyen a afianzar un tipo de identidad y memoria colectiva.

## **Representaciones del espacio territorial**

Es en ese “repertorio aprendido” que es la cultura, según Harris, donde se estructuran una serie de procesos que se dan entre los hombres; y, entre éste y el medio que lo rodea, donde el producto de estos procesos se traduce en un tipo de conocimiento que “ayuda” a explicar los fenómenos y situaciones de la vida diaria, estableciendo pautas, reglas y/o normas para el comportamiento, tanto a nivel individual como colectivo. Este tipo de conocimiento surge de las “representaciones” que los individuos se hacen de los distintos factores y circunstancias que influyen en el desarrollo de la vida social e individual.

Al respecto, Emile Durkheim (1963), desde bien temprano para las ciencias sociales y humanas, estableció que existen representaciones colectivas comunes a un grupo social entero, las cuales son conjuntos de conceptos,

de ideas y/o referencias; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos o los individuos con quienes nos relacionamos sobre aspectos determinados de la vida social. Las representaciones son, entonces; “Una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social” (Jodelet, 1988:47). Ello supone que las representaciones tienen una estrecha relación con el símbolo, con lo simbólico, en tanto que están cargadas de significación, esto es, se transmiten en formas simbólicas, en códigos simbólicos, los cuales:

...sirven para ordenar la experiencia y para la construcción de lo real... sirven para la producción y acopio de saberes primordiales que tienen los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión exacta es una condición indispensable para funcionar la sociedad (García, 1996:15).

Entonces, puede considerarse a un espacio, a un territorio determinado -sobre el cual un grupo de individuos socialmente relacionados ha depositado una determinada carga de significaciones, emociones y/o afectos, como consecuencia de su bagaje cultural, de su interacción y su experiencia con y en ese territorio, con su medio ambiente y con los individuos que lo habitan - como un “concepto”, como un “conjunto de ideas”, como un código simbólico. Este tipo de conceptualización implica que las representaciones constituyen una forma de conocimiento que es eminentemente práctico, y que sirve de guía para la acción: “Las representaciones... son conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio...” (Jodelet. 1988:32). De tal manera que todo espacio territorial habitado es, sobre cualquier otra consideración, espacio construido colectivamente, por lo tanto, es un producto social y como producto social es producción simbólica. Lo anterior implica que el espacio habitado por los distintos grupos socioculturales que se han desarrollado históricamente en la COL, a saber, grupos indígenas prehispánicos, de la colonia y la sociedad criolla, así como los posteriores grupos llegados con la explotación petrolera han reconfigurado y simbolizado dicho territorio.

Por consiguiente, las representaciones del espacio territorial de convivencia de los grupos de seres humanos, se refiere entonces al “lugar antropológico...al territorio cargado de historia, denso de señas de identidad acumuladas por generaciones...”. (Martín Barbero, 1994:31). El espacio territorial es el

territorio habitado, es el lugar material donde y sobre el cual se desarrolla la cotidianidad colectiva que remite a la idea de pertenencia a un lugar geográficamente determinado, por lo que es también espacio de significados compartidos socialmente y es así como ese “territorio cargado de historia” conecta al individuo con un lugar determinado reforzando así la identidad del grupo.

## **Aproximación sociohistórica al uso y apropiación del espacio territorial de la COL**

El municipio Cabimas, como ya se indicó, representa el núcleo poblacional más importante de la Costa Oriental del Lago. Desde los años veinte del siglo pasado, Cabimas se constituye como el centro de una importante región cuya historia estará profundamente marcada por el proceso de desarrollo de la explotación petrolera como probablemente no se ha visto en ninguna otra región del país. Ello en tanto que el inicio del desarrollo de la actividad petrolera intensiva se dio básicamente en el espacio territorial que hoy conforman los municipios de la Costa Oriental del Lago, lo cual trajo consigo, entre muchos cambios a nivel social, la implantación de una serie de patrones y conductas intrínsecas a la industria moderna que se expresarán en la actividad de la industria petrolera. El conjunto y articulación de estos patrones y conductas es a lo cual se ha denominado, catalogado como “cultura petrolera” (Quintero, 1985:21).

Dicha “cultura” que en lo material puede ser caracterizada, entre otros aspectos, por el “modo de vida” que se asumirá desde entonces (abundancia de recursos económicos, importación y uso de nuevas tecnologías, aumento progresivo del consumo de bienes y servicios, entre otros) será el marco material donde se desarrollarán los procesos de construcción de identidad de los distintos grupos sociales atraídos por la misma explotación petrolera. Al respecto, Rodolfo Quintero establece que:

Entre los rasgos de vida propios de la cultura del petróleo predomina el sentido de la dependencia y la marginalidad. Los más “transculturados” llegan a sentirse extranjeros en su país, tienden a imitar lo extraño y subestimar lo nacional. Piensan a la manera petrolera y para comunicarse con los demás manejan “vocabulario petrolero” (1985:21).

Es así como la industria petrolera, y básicamente sus patrones de funcionamiento, se imponen en un contexto rural que representaba la COL pre-pe-

trolera, que decididamente influirá en el modo de ser de los antiguos y nuevos habitantes de la región. En tal sentido, el tiempo, la vida social, las clases sociales, el consumo de bienes, el urbanismo, el aprovechamiento y disposición del espacio físico; del territorio, entre otros, estará regido por los patrones que dicta el funcionamiento de la industria y del “mundo moderno” expresado en la actividad petrolera (Quintero, 1985:23).

En tanto que las formas que asumió el funcionamiento de la industria petrolera representa una influencia importante en la conformación del pensar, el ser y hacer de los nuevos y antiguos habitantes del territorio que conforma la COL y el municipio Cabimas en específico, las formas de apropiación y uso del espacio territorial también serán afectadas, en principio porque el mismo desarrollo de las actividades de la industria, y sus consecuencias, demandaba –y de hecho impuso- nuevas formas de apropiación y utilización del espacio territorial. Al respecto, cabe destacar algunas situaciones que recoge la historia reciente de Cabimas y toda la COL referentes a ciertas formas que caracterizaron los modos de apropiación y uso del territorio a partir de la “era petrolera” y que sustentan lo antes expresado:

Debido a la incapacidad de la industria petrolera de absorber toda la mano de obra del gran contingente humano disponible, muchos grupos de inmigrantes, que casi siempre eran oriundos de una misma región, se vieron en la necesidad de apropiarse de distintos espacios y territorios (en lo posible, en las cercanías de las actividades de la industria, y en muchos casos dichos territorios formaban parte de pequeñas unidades de producción; los llamados “hatos” que empezaban a desaparecer) que una vez ocupados fueron transformados con el objeto, entre otros, de recrear condiciones o situaciones “parecidas” a los lugares de origen de quienes los ocupaban (Ochoa, 1993).

Este tipo de apropiación dio lugar, no solo a problemas de orden legal con respecto a la “propiedad y/o tenencia de la tierra”, sino que también dio origen a algunas de las grandes barriadas y sectores populares de la región. Existen en la actualidad algunos nombres (topónimos) de sectores y barrios, así como restos arquitectónicos y urbanísticos como “Corito”, “La Colonia Inglesa”, entre otros, en Cabimas se corresponde a lo antes referido. Igualmente, se puede considerar la distribución actual de extensos espacios territoriales, tanto en Cabimas, como en los municipios Miranda, Simón Bolívar, Lagunillas y en general en toda la COL, los cuales presentan carac-

terísticas de ordenamiento urbano y arquitectónico que es, o fue, completamente funcional a la industria petrolera.

Estos desarrollos urbanísticos dieron origen a la idea de “campo petrolero”; complejos planificados de urbanizaciones cercadas, vigiladas y mantenidas por la industria para alojar a sus trabajadores y sus respectivas familias, que se diferenciaban (y aún se diferencian) del “caótico” y “poco planificado” resto de las ciudades donde se construyeron. El desarrollo industrial y “urbanístico petrolero”, por otra parte, también trajo consigo el establecimiento real, material, y simbólico de fronteras y límites a lo interno de las ciudades que conforman la COL y en especial en Cabimas.

Estas características acerca de las formas bajo las cuales fueron ocupados los distintos espacios del actual territorio de Cabimas y la COL contrastan con aquellas que —bajo la influencia de un importante circuito económico-comercial— representó toda la cuenca del lago de Maracaibo, antes de la explotación petrolera. En dicho período, el territorio principalmente ocupado era el territorio ribereño, costanero de la cuenca, que permitía el contacto directo con el lago, siendo así que: “...esta actividad de intercambio comercial cada vez más intensa va gestando una distribución poblacional en todas estas comarcas, con lo cual se propicia una creciente ocupación del espacio” (Medina, 1991:11).

Es de suponer que esa “creciente ocupación del espacio” era absolutamente funcional a las necesidades de comunicación con el lago y a la actividad económica que en éste se generaba. Esta situación se corresponde con la distribución de los primeros espacios ocupados que dieron origen a las primeras comunidades de las cuales se conozca en Cabimas: La Misión, Ambrosio, Punta Icotea, La Rosa y Punta Benítez -actual Punta Gorda- y en el resto de la COL; Los Puertos de Altagracia, Lagunillas, Moporo, entre otras. A una forma de ocupación y disposición del espacio territorial de los habitantes primigenios; los indígenas, con sus modos de vida ribereños y palafítico y de seminómada tierra adentro, se superponen otras formas de ocupación como lo son las de los primeros colonizadores europeos que derivan en la “sociedad criolla” y posteriormente de los distintos grupos de inmigrantes que llegan a la zona a partir de la primera mitad del siglo pasado atraídos por los efectos de la industria petrolera.

Antropológicamente, los modos y formas en que los habitantes de un territorio se apropian y hacen uso de este, tanto de los espacios territoriales de uso público como privado, constituye un aspecto que representa parte fundamental de la expresión de lo identitario (Ontiveros, 1995). Si tomamos en consideración que los factores identitarios de un grupo social pasan por las formas de apropiación y usos que éstos le dan al territorio que ocupan, dichas formas y usos están determinadas por las representaciones que sus habitantes se hacen y/o tienen de dicho territorio. representaciones que, a su vez, estarán “influenciadas” por las condiciones materiales bajo las cuales se construyen y reconstruyen.

## **El caso Cabimas**

No sin polémicas, se suele señalar a La Misión, Punta Icotea y La Rosa, como los primeros asentamientos humanos en el territorio que hoy compone a Cabimas, ya que pueden ser considerados como “pequeños puertos” con conexiones al circuito lacustre agroexportador. Sin embargo, algunos consideran que es La Misión, sector ubicado al norte del municipio, el sitio de fundación de Cabimas, por ser el “...pueblo de indios nombrado San Antonio de Punta de Piedras...” -y no La Rosa y Punta Icotea por ser obviados- en los documentos redactados por el Obispo Martí un día de diciembre de 1758... (Ochoa, 1993) como ya de alguna manera se ha hecho referencia. Sin embargo, a favor de Punta Icotea y La Rosa como primerísimos asientos poblacionales de lo que hoy constituye el municipio Cabimas juega la geografía donde estos poblados nacieron y se ubican hoy, ya que los mismos constituyen o constituyeron unos “espacios”, dentro de la fisonomía lacustre, que sirven, entre otras, para la orientación de la navegación como es el caso de las “puntas”, aunado a que sus aguas son “profundas cerca de la orilla”, propicias para el atracadero de embarcaciones (Medina, 1991).

Como se quiera, todas las evidencias apuntan a que los primeros asentamientos poblados de lo que hoy constituye Cabimas a partir de la colonia, son aquellos asentamientos ubicados en las costas del lago. Entonces, la aparición o surgimiento de estos poblados a orillas del lago solo se justifica por la posibilidad, utilidad o necesidad que éstos tenían dentro del circuito económico comercial.

Al respecto, es importante recordar las características ecológicas de la región señaladas anteriormente las cuales son del tipo de “bosque muy seco tropical”, lo cual limitaba o restringía la producción de ciertos bienes y que motivó la “especialización” en la producción de ciertos rubros, en pequeñas unidades de producción denominadas “hatos” y su inserción progresiva en el circuito económico comercial de la cuenca del lago de Maracaibo (Medina, 1991).

...la vía de comunicación era por el Lago y por eso era que la gente construía sus casas a la orilla del Lago. Eran casas y establecían también los hatos. Los hatos eran porque era el sitio donde ellos iban a establecer sus crías, por eso entonces existen varios hatos.... (Estrada, 2002).

**Imagen 2. Formas de ocupación del territorio en Cabimas para inicios del siglo XX.**



**Fuente: Croquis basado en Ochoa 1993. Calderón, 2020.**

El establecimiento del “hato” como “forma”, como unidad importante de producción se expresa, entre otras, por la influencia que se observa incluso en la toponimia que asumirá gran parte del territorio:

Juana Villasmil se casó con un señor español de apellido Romero. Ella no era de Cabimas propiamente, era de Maracaibo, pero estaba aquí, tenía un hato ahí, no solamente ese, tenía otros... Uno de esos estaba en Tía Juana, lo que hoy es Tía Juana...

Entonces la gente se acostumbró a decirle, o los familiares, voy pa' que Tía Juana. Por ahí hubo muchos hatos... (Estrada, 2002) ... el hato de los Perozos, de Juana Villasmil... las diferentes familias que establecieron hatos (Estrada, 2002).

Con la apropiación de esta manera del espacio territorial costanero, la herencia indígena relacionada al espacio territorial, gradualmente desaparecerá con el desarrollo de la “sociedad criolla”, y solo permanecerá y se expresará en la “identificación” que con el transcurrir del tiempo asume todo el territorio; Cabimas (Copaifera-Officianilis), vocablo indígena (Arawuak), que designa al árbol de cuya corteza se extrae la resina y/o aceite llamado “Cabimo”. (Ochoa, 1993:11). De tal manera que, y a propósito de la toponimia que asume, la ocupación del territorio por parte de la “sociedad criolla”, de los distintos espacios territoriales que hoy conforman el municipio, pasaron a ser antropónimos, esto es, nombrados y conocidos por los nombres con los cuales se designaba a las familias y sus distintos hatos. La utilización de antropónimos como referentes espaciales es aún recurrente en algunos espacios territoriales al interior de Cabimas, por lo menos por personas de avanzada edad, específicamente en el sector Ambrosio (Calderón y Leal, 2001).

Sin embargo, también es preciso reconocer que la toponimia al interior del territorio de muchos de estos espacios estuvo influenciada por aspectos de tipo religioso, de parte de las distintas congregaciones fundadoras evangelizadoras como los “capuchinos”, “dominicos” y “agustinos”, quienes dieron nombres a distintos sitios como La Misión y La Rosa, sobre todo, al principio de dicho proceso.

A La Rosa llegaron unos misioneros que eran “dominicos”, que se establecieron en ese sector y le pusieron el nombre en honor a Santa Rosa de Lima (Estrada, 2002).

Igualmente, existió gran influencia en la toponimia del territorio los aspectos o accidentes de orden geográficos como las “puntas”; (pequeñas “penínsulas” en el lago) como Punta Benítez, hoy Punta Gorda, y Punta Icotea, que servían, entre otros, como puntos de orientación y atracadero para la navegación de la época como ya se ha especificado. Siendo que, por lo menos al nivel de la toponimia el espacio territorial de Cabimas, posterior a la apropiación del territorio por parte de la “sociedad criolla”, hasta la tercera década del siglo XX, se corresponde, en principio con la llegada

e instalación de las “misiones”. En segundo lugar, por los “accidentes geográficos”; “las puntas” y por último por la denominación de los distintos “hatos” y los apellidos de las familias a quienes pertenecían. Ello hace perfectamente deducible que las representaciones del espacio territorial de los habitantes de la Cabimas pre-petrolera, fueron altamente influenciadas por el entorno físico y por el proceso social y económico en el cual se desarrolló el territorio, que expresa un modo de vida con características propias de una “sociedad rural”:

Fíjate, que el Cabimero, vivía de la pesca, de la cría y del corte de madera, eso era la economía del país (Estrada, 2002).

Esta situación se corresponde entonces con la definición de “sociedad folk” en el sentido que establece Robert Redfield (1947). Esto es, en la Cabimas pre-petrolera las representaciones del espacio territorial estuvieron enmarcadas y mediadas por un contexto de producción donde la división del trabajo era mínima, que vivía en un relativo aislamiento respecto a otras sociedades, con valores y tradiciones homogéneos, de economía de status y con un alto predominio de lo sagrado. Todas estas características se expresan en la significación que asume la toponimia en general, las características económicas y sociales del país en la época señalada y en el hecho de que aún hoy son apreciables algunos aspectos de dichas representaciones como la utilización de algunos antropónimos como referentes espaciales.

## **Cabimas petrolera**

Posterior a la segunda década del siglo XX, las formas de ocupación y uso del espacio territorial de la COL, y del municipio Cabimas en específico serán transformadas y altamente influenciadas por las nuevas condiciones materiales que se harán presentes en dicho territorio: la actividad de exploración y explotación petrolera.

Las empresas transnacionales petroleras, basadas en las leoninas concesiones antes señaladas, además de la transformación y habilitación necesaria del territorio para las actividades propias de exploración y explotación, se apropian y hacen uso de grandes extensiones de territorio donde construye canales, vías, en fin, todo un “complejo” infraestructural, que será total y absolutamente funcional a sus propias actividades.

**Imagen 3. Atardecer en las costas de La Rosa Vieja.**



**Fuente:** Calderón, 2003.

El primer pozo que se perfora es el R-1, que está en la vía a Punta Gorda. Ese pozo dio petróleo comercial y dio lugar a que la empresa V.O.C. siguiera explorando en la zona y llegó a lo que es el R-2 que es el Barroso 2 (Estrada, 2002).

Es así como surgen extensos territorios de uso exclusivo para las actividades de la industria petrolera y también para el personal que la opera, las distintas “urbanizaciones petroleras”, o “campos petroleros”, conjuntos residenciales que sirvieron -y aún sirven- para albergar al personal petrolero y sus familias, comenzando así un nuevo proceso de reasignación de significado al espacio territorial, suplantando con ello, entre otros aspectos, gran parte de la toponimia que había asumido el territorio, sus formas de apropiación y uso, y, en consecuencia, las representaciones del espacio territorial. Comienza, así, un proceso donde las representaciones surgidas de la anterior forma de ocupación y/o apropiación del espacio territorial de la “sociedad criolla”, relacionada al medio geográfico y al hato, es influida y transformada por la actividad económica predominante; la petrolera.

Un ejemplo de ello lo constituye el hecho de que estas áreas residenciales aún hoy son denominadas genéricamente como “campos”, y aún conservan el topónimo original que le otorgaron las empresas transnacionales (a pesar del esfuerzo gubernamental por cambiarles el nombre). Entre ellas

tenemos: Las Cúpulas, Hollywood, Concordia, que fueron fundadas por la *Creole Oil Company*; Miraflores por la *Mene Grande Oil Company* y Las Cuarentas de la *Venezuelan Oil Company*, entre otras, que fueron (y algunas siguen siendo) de uso y disfrute exclusivos para los obreros y personal administrativo de la industria. Cada una de ellas cuentan con una significación distinta dentro de su generalidad; urbanizaciones petroleras.

Por otra parte, también se hace necesario destacar la influencia que en las representaciones del territorio ejercerán las distintas oleadas de inmigrantes que se establecerán en las inmediaciones de la industria.

... en el sector de La Montañita, El Cardonal y La Salina se establecen muchos Margariteños...en La Montañita, sobre todo, y en La Salina que estaba a la orilla del Lago, y la parte de El Cardonal que estaba al otro lado de la carretera. Y allí se establecen también muchas personas... Orientales y Falconianos (Estrada, 2002).

En tal sentido, distintos espacios territoriales del municipio asumirán la denominación (y nomenclatura de la industria) que le otorgarán los primeros inmigrantes, los cuales estarán en función de las actividades de la industria en el espacio, como son el caso de Gasplant, Las Cabillas, Los Postes Negros, R-10, R-5, H-5, H-7, entre otros. Al respecto:

Se daba referencias de los lugares por los pozos que se encontraban allí, algunas calles fueron llamadas como los equipos que empleaba la industria... Muestra de ello es el sector conocido como Gasplant, donde existía una planta de gas... (Estrada, 2002).

Esta situación se explica en tanto que el inmigrante, culturalmente heterogéneo, necesitaba, entre otras, una “forma confiable” de orientación en el espacio territorial. Para ello se hacía fundamental la ubicación de referentes espaciales comunes que facilitarían su movilidad, su tránsito en el territorio, esto es, se hizo necesaria la construcción de nuevos referentes espaciales distintos a los del “nativo”; como lo era el “Hato”, los “apellidos” de las familias, entre otros, los cuales no conocía, -y que seguramente no tenía interés en conocer- en tanto que no resultaban de utilidad alguna para los fines de su presencia en el territorio; trabajar en la industria petrolera: “Entonces con la llegada del petróleo la gente se establece más por esos sectores, porque estaban más cerca del sitio de trabajo... Esta gente llegó transitoriamente, con el propósito de regresarse...” (Estrada, 2002).

De igual forma el origen de las distintas “colonias” formadas por los primeros inmigrantes del inicio de la era petrolera tendrá influencia en la asignación de los nombres y por ello en las representaciones del espacio territorial ocupado, por ejemplo; “Corito”, “La Colonia Inglesa”, entre otros...

Bueno, fíjate en la gran cantidad de gente caribeña... sobre todo Trinitario, que vino aquí a Cabimas y se estableció en Cabimas... y todavía hay muchas familias trinitarias viviendo aquí en Cabimas, y esa es la razón de lo que nosotros llamamos la Colonia Inglesa... En la Rosa se establece el sector de “Corito - La Rosa”, principalmente de “Falconianos” ... (Estrada, 2002).

En resumen, el inicio de la era petrolera representa para el espacio territorial del actual municipio Cabimas un nuevo proceso de reasignación de significados al interior de dichos espacios, yuxtaponiendo sobre la significación depositada por la “sociedad criolla”, la simbología que se desprende de las actividades propias de la industria, así como la significación o simbolización propia de los inmigrantes.

## **Las representaciones del espacio territorial y los procesos de construcción de identidad en la COL**

El estudio de las representaciones del espacio territorial en la COL, y su relación con los procesos de construcción de identidad tiende a revelar una yuxtaposición de significaciones vinculadas a las características físicas del medio ambiente y al proceso histórico de ocupación, uso y apropiación del espacio territorial.

Esto se expresa, primeramente, como ya se ha hecho referencia, en la influencia que ejerció el entorno natural en las representaciones territoriales de los primeros asentamientos humanos prehispánicos. En tal sentido la disposición, acceso y control de los recursos naturales jugaron un papel fundamental en la disposición y uso del territorio de los indígenas primigenios. De hecho, la sobrevivencia de varios topónimos de origen indígena como Cabimas, Moporo, Tomoporo, Tamare, entre otros, a lo largo y ancho de la COL, de alguna manera, es indicativo de que el territorio está “cargado” de una significación y/o simbolización que remite a un origen indígena. Sin embargo, la yuxtaposición de significaciones en el proceso de estructuración de la región, referida al principio, se hace más definida cuando aún es posible identificar algunos aspectos relacionados a elementos constitutivos

de las representaciones del espacio territorial producto de lo que en este estudio se ha denominado la “sociedad criolla”, que se desarrolló posterior a la llegada de los europeos y antes de la era petrolera. Estos aspectos fueron impuestos por el nuevo sistema sociocultural sobre las significaciones de origen indígena al territorio.

Los elementos de las representaciones territoriales producto de la sociedad criolla se expresan, de igual manera, en la toponimia que asumió buena parte del territorio a partir del siglo XVIII, las cuales incluso “hablan” acerca del origen y formas de apropiación y uso de este por parte de las primeras poblaciones de la era colonial en el espacio territorial. En tal sentido, los primeros asentamientos se dieron a través de la “fundación” de “sitios” y “rancherías” por parte de algunos “encomendadores” y de distintas congregaciones religiosas como son el caso de Los Puertos en el municipio Miranda, La Misión, Ambrosio, Punta Icotea, La Rosa y Punta Benítez o Punta Gorda en Cabimas..., en un marco de correspondencia con un circuito económico comercial. Las características físicas (accidentes geográficos) y utilidad económica (para la navegación y el comercio) también influirán en el proceso de apropiación y uso, y con ello en las características generales de las representaciones del espacio territorial.

Sin embargo, será la fundación y desarrollo de pequeñas unidades de producción agropecuarias: el hato, lo que de manera significativa incidirá en el modo de apropiación y uso del espacio territorial, por lo menos, hasta la aparición de la actividad petrolera. Ello en tanto que el hato, como unidad de producción agropecuaria, se constituirá en la estructura territorial que dará inicio a la articulación de toda una sub-región. En este sentido, la mayoría de los distintos espacios al interior del territorio de la región pasaron a ser nombrados, señalados y/o conocidos por los nombres con los cuales se designaba a las familias poseedoras de extensos territorios (antropónimos) como Punta de Leiva, Tía Juana, que constituían latifundios en formas de hatos. En este sentido, el hato y la dinámica generada en torno a éste, en su expresión económica, social y cultural se incorpora como “código simbólico” (García, 1996) territorial o por lo menos como factor de importancia en los procesos de construcción de identidad referidos al espacio territorial ocupado, en tanto que dictaba las pautas de comportamiento, funcionaba como referente espacial, determinaba el status social y económico y definía relaciones de poder.

Fue así como las formas de apropiación y uso del territorio por parte de la sociedad criolla estuvieron influenciadas por los aspectos sociohistóricos que se desarrollaron en el mismo y por las características físicas de su geografía, otorgándole nuevas significaciones al territorio ocupado que fueron yuxtapuestas a la simbología prehispánica, dando lugar a procesos de construcción de identidad que perduran, incluso, hasta la actualidad.

De igual manera, sobre las representaciones del espacio territorial creadas por la “sociedad criolla”, se superponen las representaciones producto de la actividad petrolera. En tal sentido, la asignación y/o reasignación de significados al espacio territorial, con el inicio de la actividad petrolera, se da por dos vías:

a) Por las actividades que ejecutaba y ejecuta la industria petrolera en el territorio.

b) Por las características que asume el proceso de inmigración producto de la actividad petrolera y sus consecuencias.

En cuanto a lo primero, las formas de apropiación y uso de extensos lotes de terrenos por parte de la industria petrolera para sus actividades propias –y las formas como ésta se dio– significó una profunda re-estructuración, y subsiguiente re-significación del espacio territorial de toda la sub-región donde el impacto de la industria petrolera fue determinante. La actividad petrolera da al traste con la antigua forma de producción, apropiación y uso del espacio, esto es, desarticula la estructura espacial territorial que dictaba el hato. En tal sentido, la disposición, organización y distribución del espacio, así como la instalación y construcción de distintos tipos de infraestructura en dicho territorio por parte de la industria petrolera, contribuyó a la reasignación de significados, estableciendo con ello nuevos límites y nuevas fronteras territoriales, así como nuevos referentes espaciales y nuevos usos del territorio.

Es así como, por ejemplo; la toponimia heredada del “modelo” del hato es suplantada por la nomenclatura petrolera o por las actividades conexas a la misma, lo cual se constituyó en algo importante para el desarrollo de la vida del individuo como trabajador vinculado a dicha actividad y para la vida social en general. De tal manera que el significado del territorio transmutó, entre otros y nuevamente, a través de la indicación de lugar.

Esto se materializa con la imposición de nuevas formas de apropiación y uso del territorio, como fueron aquellas de usar como hito orientador, y descifrador del significado del territorio, la nomenclatura y el “lenguaje” petrolero, lo que a su vez configuró nuevas pautas y formas de comportamiento referidos al espacio territorial, como ejemplo de ello pueden mencionarse: el “Gasplant”, que es o fue el sitio cerca o donde había una “planta de gas” de la industria petrolera; el R-10 y el “Barroso”; pozos petroleros; la “F”, la “H”, “J” y “K” principales avenidas, el “campo” un complejo habitacional, una urbanización, e/o. Al respecto fue significativa la construcción y establecimiento de nuevos límites físicos, que también se constituyeron en límites simbólicos, que restringieron y negaron el uso público de extensos territorios, como precisamente es el caso de los “campos petroleros”.

Desde entonces, los campos petroleros se constituyen en un modelo de modernidad, en el sinónimo de “urbanización” como se ha dicho, pero significando también lo “urbanísticamente deseable” para los habitantes de la COL petrolera. El complejo habitacional planificado; la urbanización, será la contraposición “ideal” al surgimiento y proliferación de los asentamientos no planificados e ilegales como los distintos barrios que plagaron el entorno de los campos petroleros.

Por otra parte, las características que asumió la inmigración al área, producto del desarrollo de la industria petrolera, en el proceso de apropiación y uso del espacio territorial de Cabimas y la COL también contribuirán de manera determinante en la re-asignación de significados al espacio territorial.

Se puede concluir que las representaciones del espacio territorial de los actuales habitantes de la COL, expresan una influencia de ideas, nociones y significados que están referidos a tres procesos históricos relacionados a un origen prehispánico, al proceso de colonización y extensión de la sociedad criolla y al proceso de apropiación y uso del territorio impuesto por la industria petrolera.



## Breve nota etnográfica del sur de la COL<sup>3</sup>

El ejercicio etnográfico de dicha publicación fue producto de una investigación que se efectuó para la industria petrolera venezolana, sobre un conjunto de comunidades ubicadas al sur-oriental del lago de Maracaibo, donde se proyectaba para entonces un intenso incremento en la actividad de explotación petrolera. El mismo se ejecutó en el año 2002, por lo que cabe destacar que desde entonces a la actualidad ha transcurrido más de una década en donde se han observado significativos cambios en la estructura político y social del país, lo cual, además, supuso algún tipo de incidencia en las relaciones socioculturales establecidas para entonces, partiendo del carácter dinámico del hecho sociocultural, razón por la cual y en función de la finalidad de este libro se hizo necesaria una “reactualización etnográfica” de los resultados para constatar algunos (y solo algunos) de los planteamientos realizados en aquella época, sobre todo en lo referido a lo estrictamente sociocultural, y en la medida de lo posible, extrapolarlos al conjunto de la COL.

Es pertinente aclarar al lector que este capítulo es una actualización de las reflexiones recogidas en el artículo *Diagnóstico sociocultural Ceuta Tomoporo: Antropología del desarrollo para la industria petrolera*, de nuestra autoría, publicado en 2003. El diagnóstico se realizó en un área geográfica donde se evaluaron factores socioculturales que influían en el desarrollo de las actividades de la industria petrolera, esto es, la forma cómo dichos factores se relacionaban con la explotación petrolera. Para ello se ensayó una aproximación etnográfica como estrategia metodológica para producir información y/o conocimiento útil para la toma de decisiones de la industria.

---

3 Este capítulo forma parte o tiene como base en el artículo denominado: *Diagnóstico sociocultural Ceuta Tomoporo. Antropología del desarrollo para la industria petrolera*. Publicado en el **Boletín Antropológico**. Año 21, N° 58, Mayo-Agosto 2003, ISSN: 1325-2610. Universidad de Los Andes. Mérida. Realizado por quien escribe en conjunto con los Profesores: Orlando Chirinos, Isidro López y Lewis Pereira.

Por otra parte, el desarrollo del diagnóstico tuvo el propósito de demostrar, en este caso a la industria petrolera, la utilidad de este tipo de enfoque, fundamentado en preceptos básicos de antropología aplicada, en tanto que la potencialidad petrolera del área supuso un impacto social y cultural en las comunidades de la zona, caracterizadas, en el año 2002, por su vocación agrícola. Este ejercicio también quiero que sirva como un pequeño reconocimiento a mis amigos que en aquella oportunidad compartieron conmigo la experiencia de un trabajo muy significativo, pero sobre todo que sirva como un pequeño homenaje a Orlando Chirinos, amigo y maestro.

### **La idea de ahora**

Como se ha indicado antes, y valga la reiteración, en un principio, el diagnóstico sociocultural Ceuta Tomoporo tuvo por finalidad ofrecer información fundamentalmente de tipo cualitativa, que fuera pertinente y actualizada para el establecimiento de criterios y estrategias incorporables a los procesos de toma de decisiones de la industria petrolera en sus políticas de intervención social en las comunidades que están en su área de influencia. El objetivo general fue definido en términos de determinar las principales características del comportamiento social y cultural de las comunidades objeto de estudio y cómo éstas se relacionaban con las actividades de la industria petrolera.

Las comunidades abordadas fueron: Ceuta de Agua, San Isidro de Ceuta, San Roque, Tomoporo de Agua y Tomoporo de Tierra de la Parroquia Rafael Urdaneta al sur del municipio Baralt, estado Zulia y las comunidades de Tres de Febrero, Cuatro Bocas, La Franquera, Moporo, La Ceibita, Carambú, El Ciénego y Las Adjuntas al norte del municipio La Ceiba, estado Trujillo. La idea de este nuevo ejercicio de reescritura consistió en realizar algún tipo de “reactualización” de la información que arrojó el estudio citado, con la intención de indagar acerca de la validez de algunos planteamientos hechos para entonces. Para ello se realizaron algunas nuevas entrevistas a determinadas personas de las mismas comunidades, además de otras de los distintos municipios de la COL con conocimiento, relaciones y/o vinculaciones en el área.

### **Algunos aspectos teóricos asumidos**

En el estudio y artículo mencionado los conceptos y categorías fundamentales que fueron utilizados no solo sirvieron de marco y/o guía para la inter-

pretación y comprensión de la realidad, sino que además se trataba de hacer un ejercicio “comprensible” y “amigable” al grupo de funcionarios y administradores de la industria petrolera para quienes los resultados de este les servirían como insumos. En ese sentido, el concepto de cultura hacía referencia: “...al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética”. (Harris. 1987:63). De esta manera, el diagnóstico sociocultural fue concebido como una estrategia de evaluación y caracterización de los distintos factores de raíz cultural, que afectan y/o influyen en el desarrollo de la vida social de un grupo y que tiene por objeto ofrecer información relevante para el proceso de toma de decisiones.

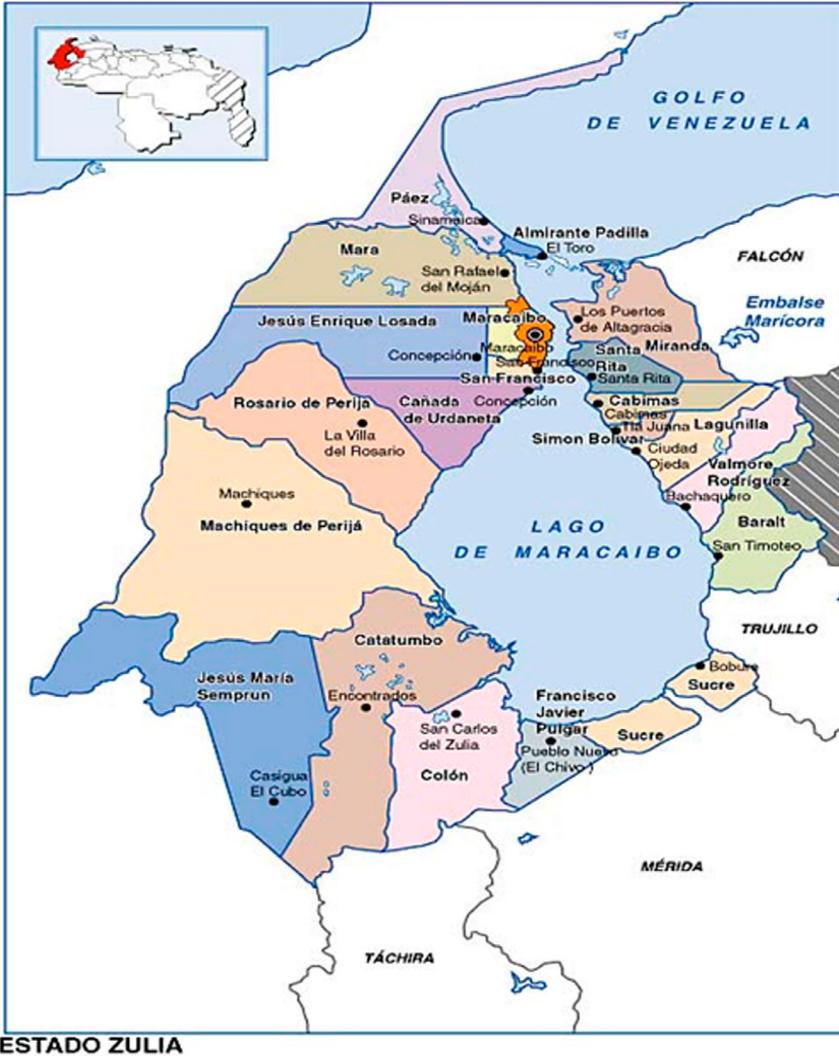
Por lo tanto, la característica de un diagnóstico socio cultural de este tipo es la interpretación cualitativa de información de orden cultural, analizada y relacionada con información proveniente de distintas variables: económicas, sociales y/o ambientales. Esta estrategia se enmarcó en lo que se conoce, dentro del ámbito de la ciencia antropológica como antropología aplicada, la cual fue asumida como “...la utilización formal de los conocimientos aportados por la ciencia antropológica para la solución de problemas prácticos” (Nolasco, 1970:66).

Dado que para el estudio igual eran importantes los rasgos característicos de un grupo social, es decir; la identidad, esta, como ya se ha hecho mención anteriormente, se asumió como:

...el conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparte una historia y un territorio común, así como otros elementos socioculturales, tales como un lenguaje, religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos a los otros biográficamente (Montero, 1987:76).

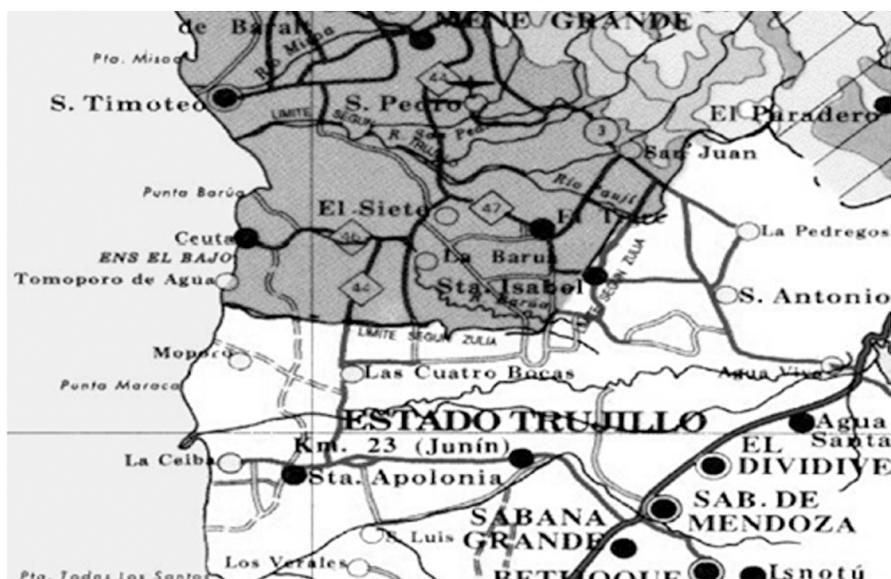
Dichas significaciones y representaciones que la identidad contempla, tienen que ver con un tipo de conocimiento que es eminentemente práctico, que sirve de guía para la acción y quede hecho se presenta como la fuente productora del mismo (Jodelet, 1988). Se trata, entonces, de que la identidad se expresa en un sistema de significados enlazados entre sí que aluden a algún tema o circunstancia de la vida social; es decir, en representaciones las cuales además funcionan como un “esquema cognitivo” compuesto por otros esquemas y que tiene estructura o niveles jerárquicos de significados.

Imagen 5. Ubicación relativa área de estudio (municipio Baralt y costa del estado Trujillo).



Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE), 2001.

Imagen 6. Ubicación específica.



Fuente: Dirección de Cartografía Nacional, 1995.

### Características socio-ambientales presentes en el área

Las características principales del área sureste de la COL, área ubicada entre el sur del municipio Baralt del estado Zulia y el noroeste del municipio La Ceiba del estado Trujillo, se enmarcan en la definición de un medio rural (Redfield, 1941), en tanto que, a pesar de algunos cambios en cuanto a infraestructura física pública y privada, aún se puede observar una baja división del trabajo, ya que la mayoría de la población sigue de alguna manera dedicándose, o está muy relacionada a las actividades agropecuarias y de las cuales mayoritariamente depende para subsistir.

De igual manera las creencias y/o manifestaciones religiosas siguen jugando un papel determinante en el conjunto de las relaciones sociales. Con respecto a esto último, a simple vista pueden ser observadas una significativa proliferación de grupos evangélicos cristianos, así como cierta cantidad de sedes o iglesias del mismo origen en cualquier recorrido.

En cuanto a las características sociales y económicas, el conjunto del área se encuentra bastante deprimida económicamente ya que persiste el predominio de una agricultura de subsistencia en la mayoría de las unidades de

producción gestionados por los campesinos y pequeños propietarios. Por otra parte, cabe destacar, lo que parece como el surgimiento de un pequeño grupo de lo que pudiera denominarse como “clase media” muy vinculado a la actividad petrolera, que, sin embargo, sigue contrastando con la actividad de algunos grandes hacendados dedicados a la producción agrícola extensiva y a la ganadería de doble propósito.

Un aspecto que debe ser señalado se relaciona a los niveles de inseguridad y violencia que en la actualidad se vive en el área y que algunos relacionan precisamente con la actividad petrolera. El problema de la violencia parece ser uno, sino el más significativo en el área:

Ya esto aquí no es lo mismo amigo Lenín... Esto es una perdición de malandros... hasta los muchachitos de quince años salen a matar a la gente...

Muchos de los testimonios recogidos apuntan a relacionar originalmente el incremento de la violencia con la intensificación de la actividad petrolera a partir de los primeros años del presente siglo:

... esta vaina empezó con los delincuentes y que sindicalistas... Ellos fueron los que empezaron a mandar a matar... entre ellos mismos se mataban unos a otros por los puestos en la compañía.

Las luchas por el control en el acceso a los puestos de trabajos, por “los enganches”, en las labores de la industria petrolera, no solo ha afectado los niveles de seguridad ciudadana en la zona, sino que la producción agrícola de la misma igualmente ha sido afectada ya que muy pocas personas ven rentable dedicarse a dichas labores:

Aquí ya no se produce como antes... Sí, todavía hay producción, la gente saca su leche, queso... Plátano y yuca, pero pa’ no morir de hambre. Ya no es como antes.

Esto último, por cierto, fue uno de los aspectos que fueron señalados en los resultados originales que se presentó a la industria en su tiempo. Al respecto, se puede destacar una idea poderosa que surgió en el ejercicio etnográfico anterior la cual tenía que ver con el temor de algunos habitantes de que la zona (caracterizada por su potencial agrícola y pecuario) se convirtiera en una zona árida e improductiva como el resto de la COL, lo que los habitantes veían como consecuencia de la explotación petrolera.

Todo ello supone que las nociones, significaciones e ideas, es decir, las representaciones, asociadas a los efectos de la industria petrolera deben seguir manteniendo una connotación negativa. De tal manera que, de los enfrentamientos entre grupos de supuestos dirigentes sindicales en un principio, se derivó en un conjunto de prácticas y de conformación de grupos o mafias delincuenciales que roban, secuestran y extorsionan a buena parte de los productores y habitantes de la zona.

Desde el punto de vista geo-ecológico, aún existe una marcada división territorial en el grupo de comunidades del área. Por una parte, están aquellas con una estrecha vinculación al lago; bien por ser palafíticas, agrícolas o de pescadores, como son el caso de La Ceibita, Moporo, Tomoporo de Agua, Tomoporo de Tierra, San Isidro y Ceuta, o bien por ser parte las comunidades de “tierra adentro”, las cuales son relativamente nuevas. De igual manera existe un fuerte componente de personas de origen afrodescendientes en algunas de estas comunidades.

Sin embargo, más allá de lo significativo de la violencia en el área, la categorización de unas comunidades como “antiguas o primigenias” y a otras como aquellas que en su momento denominamos como “nuevas” puede seguir siendo válida en tanto que la carga histórica y los aspectos eco-ambientales, siguen jugando un factor de estructuración sociocultural en las mismas.

Con respecto a las comunidades “antiguas o primigenias”, existen dos tipos de historias o narrativas que combinan de manera diferente elementos de la historia “objetiva” con aquella que forma parte del relato de los pobladores. En esta categoría se encuentran poblados como Ceuta y Tomoporo de Agua que son comunidades palafíticas, junto con otros que en tiempos recientes tuvieron la misma característica; Moporo y La Ceibita:

Ve, bueno, vos debéis saber, las primeras comunidades de toda esta zona son las de agua... Moporo, Tomoporo... estos pueblos eran de indios...

A estas comunidades las relaciona un hecho complejo que vincula a un poblado de agua (palafítico) con su contraparte de tierra. En ese sentido, a “Tomoporo de Agua” le corresponde “Tomoporo de Tierra”, a “Moporo de Agua” (que ya no existe) le corresponde igualmente “Moporo de Tierra”, y a “Ceuta de Agua” le corresponde lo que hoy se denomina la comunidad de “San Isidro”, la cual es considerada por algunos habitantes como “Ceuta de Tierra”.

Esto tiene que ver con los primeros habitantes indígenas en el área y con las “reminiscencias” de su legado, ya que el desarrollo paralelo de una comunidad de agua o palafítica está estrechamente vinculado a las actividades agrícolas fuera del agua en su costa inmediata, que realizaban los indígenas, que a la postre, fue asumida por algunos grupos afrodescendientes y por la sociedad criolla y que en la medida del crecimiento y cambio de hábitos de la comunidad, se convirtieron en comunidades de “tierra”.

**Imagen 7. Fragmentos cerámicos de origen prehispánico recolectados en el área.**



Fuente: Calderón, 2003.

Esta es una de las razones por las cuales los habitantes de mayor edad de las comunidades palafíticas suelen llamar, de manera despectiva, a las comunidades de tierra como el “monte”, lo cual de alguna manera establece una jerarquía entre las comunidades, basada en una dicotomía espacial de centro/periferia, donde el centro es el origen, constituida por la comunidad palafítica y la periferia es el “monte”; las comunidades de tierra. Todas estas poblaciones de “agua” y “tierra-costa” son las más antiguas del área. Precisamente, las personas de mayor edad, habitantes de la costa, siguen haciendo referencia a un pasado remoto que los vincula a un origen indígena y español y que se expresa en la toponimia de algunas comunidades de la costa.

En Moporo, comunidad predominantemente compuesta por afrodescendientes, aún puede escucharse de boca de las personas más ancianas el relato acerca de su relación con lo indígena:

Por aquí vivieron los indios Moporo... De ahí viene el nombre...vivían en palafitos. Hasta no hace mucho se veían los palos de las casas que sobresalían del agua...

Por otra parte, se sigue haciendo referencia al paso de Simón Bolívar por el lugar, al baile de éste con una mujer de la comunidad, incluso a una supuesta “juerga” de Bolívar con una o varias “negras”:

Dicen, no sé, parece que sí fue verdad... que los hacendaos de por aquí, les llevaban las negritas pa’ que Bolívar las preñara... Otros dicen que eran las propias hijas de los hacendaos... Pero aquí estuvo Bolívar, en Moporo y le hicieron una especie de fiesta y bailó con las mujeres...

En el caso de Ceuta, el relato fundacional es relacionado a los europeos, sin ninguna consideración hacia lo indígena:

...el pueblo fue fundado por los españoles...en España existe otra Ceuta...

De este modo, las referencias a través de los relatos fundacionales de estas comunidades se asocian a una simbología indígena (algunas veces reconocida), española y (por medio de Bolívar) al proceso de independencia en Venezuela. En tal sentido, dichos relatos asumen características de leyendas que ciertamente hablan sobre la “génesis” de estas comunidades y sirven para la reafirmación, por parte de sus habitantes al destacar la “importancia” social e histórica de las mismas, lo que a su vez sirven de argumentos que son incorporados al discurso político reivindicativo. A pesar de la fuerte presencia en estas comunidades, el elemento afro no aparece vinculado con el proceso histórico fundacional. Los orígenes acerca de la presencia de este elemento en estas comunidades son digna de estudios más profundos.

Una situación diferente ocurre con el proceso de conformación histórica del resto de las comunidades objeto de estudio: Tres de Febrero, Cuatro Bocas, El Ciénego, Las Adjuntas, Carambú, San Roque y La Franquera, las cuales fueron fundadas “recientemente” y que fueron catalogadas en el diagnóstico como “comunidades nuevas”. El proceso de origen y articulación de estas comunidades está vinculado con la alteración de gran parte del ecosistema original del área, producto de la “implementación” de la Reforma Agraria a partir de los años sesenta del siglo pasado, lo cual resulta determinante para la explicación de varios aspectos relacionados con las variables sociales y culturales presentes en este tipo de comunidades.

Al respecto, bajo los auspicios de la Reforma Agraria, se hizo posible la disposición, distribución y apropiación de tierras que en gran medida estaban sujetas a un régimen semipermanente de inundación natural que las hacía en gran parte cenagosas, debido a la cercana desembocadura de distintos ríos y quebradas que fueron canalizados y/o represados para los fines de la “reforma”. La disposición de nuevas tierras motivó un proceso migratorio en el área desde distintos puntos, sobre todo de personas provenientes de los Andes; de la “zona alta”; “del frío”, fundamentalmente del estado Trujillo:

Yo me vine chiquitico con mi Apá... De Boconó, de esos laos. Toavía me acuerdo, no había ni la calle ésta... Esto era purito monte... y calor... Mucho calor.

Por ello es relativamente fácil la identificación de los inicios de este tipo de comunidades. La comunidad Tres de Febrero, por ejemplo, fue fundada un día 3 de febrero, después de la caída de Pérez Jiménez. De hecho, la inauguración se iba a realizar el 2 de febrero, un día antes, el día de “La Candelaria”, pero el sacerdote no pudo asistir. En esta comunidad, la más densamente poblada y de mayor influencia económica y comercial, se identifica al señor “Canacho” Hernández como el fundador, ya que fue el primero que llegó y ocupó una porción de estas tierra.

En la Franquera, otra comunidad del área, por otra parte, se señala a un militar con rango de General, que al parecer era llamado o de apellido “Franco”, como su fundador, entendiendo que el nombre de La Franquera resulta en un antropónimo. El Instituto Agrario Nacional (IAN) adquirió la hacienda “Santa Lucía” que pertenecía a este supuesto militar y la repartió entre los campesinos. En San Roque y en San Isidro, otros dos asentamientos campesinos del mismo tipo, se señala igualmente a otros personajes dueños de grandes haciendas como fundadores.

El Ciénego, Cuatro Bocas, Carambú y Las Adjuntas tienen el mismo origen. El proceso inicial de ocupación del espacio en estas “nuevas” comunidades fue en gran medida un hecho de ocupación de la “gran hacienda”. Sin embargo, paralelamente al establecimiento de los parcelamientos, origen de estas comunidades, se empezaron a desarrollar grandes latifundios, como producto de procesos de compra/venta e incluso algunos despojos truculentos arbitrarios, que desvirtuaron los propósitos de la “reforma”, y que han introducido profundas desigualdades en cuanto a la tenencia de la tierra en toda el área.

Desde el punto de vista religioso, persiste una tendencia al crecimiento de los grupos cristianos evangélicos como se reseñó anteriormente, sin embargo, la religión católica mantiene la hegemonía al respecto. En toda el área existe un gran abanico de devoción por varios santos, santas y vírgenes pero los de mayor significación, sin duda, siguen siendo San Benito y San Isidro. En tal sentido, San Benito es lo que podría denominarse la referencia religiosa de las comunidades “antiguas y/o primigenias” y San Isidro de las comunidades “nuevas”, sin que ello signifique algún tipo de exclusividad.

La importancia de la religión y sus formas de expresión, tanto públicas como a nivel privado, puede ser indicativo de las características rurales que asume toda el área, ya que buena parte de los aspectos sociales de la comunidad (producción agrícola, festividades, relaciones de parentesco...) tienen algún tipo de vinculación con lo religioso que debería ser estudiado y profundizado.

San Benito monopoliza la religiosidad del área, sobre todo de las comunidades costeras y sirve de elemento cohesionador que involucra y nutre la relación entre todas las comunidades, incluso con otras hacia el sur y norte del lago (Gibraltar, Bobures, San Timoteo, Mene Grande) que de igual manera también tiene que ver con aspectos de la vida social, entre las comunidades señaladas, tales como precisamente el parentesco y las actividades productivas, así como ciertas relaciones políticas. La estrecha relación entre San Benito y los pueblos o comunidades costeras reafirma también la hegemonía de estos últimos como comunidades primigenias y originarias en toda el área, ya que son los que planifican y dirigen las celebraciones del santo en una especie de circuito que integra a todos los pueblos, pero donde las comunidades costeras, y sobre todo las de “agua” reafirman su “jerarquía” sobre las demás. San Benito juega un papel integrador que va más allá de los límites geopolíticos de las comunidades.

Por otra parte, en las comunidades “nuevas”, el sentimiento religioso sigue estando distribuido entre una variedad de “santos”, donde el más destacado es sin duda San Isidro. Esta “supremacía” de San Isidro en el área no costera, parece ser fruto de una intensa negociación de las identidades religiosas de los inmigrantes. San Isidro es la representación religiosa de origen cristiano referida tradicionalmente a la actividad agrícola (como intermediario en los ciclos de lluvia y sol). Por ello, frente a la tropa de santos, santas y vírgenes

traídos por los inmigrantes colonos de las nuevas tierras, se hacía necesario la constitución de una deidad que representara la identidad religiosa de todos los inmigrantes cuya característica general es su dedicación a la tierra, y que de alguna manera hiciera de contraparte a San Benito (identidad religiosa de las comunidades primigenias). Esta identidad establece, vía culto a San Isidro, una conexión con las labores del campesino fundamentalmente de origen andino y su medio de producción más importante; la tierra. De esa manera, la tierra y las labores relacionadas con ella asumen características sagradas que igualmente deben ser estudiadas.

A pesar de los avances de los grupos cristianos evangélicos, hoy San Benito y San Isidro siguen siendo las referencias religiosas más importantes en toda el área, estableciéndose como referentes identitarios de primer orden. Esta situación implica que algunos aspectos identitarios están siendo reelaborados. La negociación, en consecuencia, se impuso desde el primer momento de la migración masiva. Las relaciones entre el ámbito religioso y aspectos como la tierra, el parentesco y la política implican consecuencias determinantes que también deben ser estudiadas con mayor detenimiento.

### **Como resumen conclusivo**

Se debe destacar que al parecer sigue existiendo una estructura fundamental de significados sobre la industria petrolera que no le es favorable. Ciertos “cambios” a nivel de infraestructura física pública y privada no han logrado mejorar las condiciones sociales generales del área.

De hecho, los cambios relacionados con la explotación petrolera en la zona generalmente se vinculan con aspectos negativos los cuales encuentran referentes simbólicos que se hacen tangibles en la cotidianidad de las comunidades como lo son el abandono de la tierra y la actividad agrícola, así como los altos índices de inseguridad y violencia presentes hoy en día.

Sigue existiendo una marcada característica en cuanto a la condición de comunidades rurales, así como una diferenciación entre comunidades basada en variados aspectos como el origen histórico y las características eco-ambientales entre otras. Precisamente como comunidades rurales sigue existiendo una predominancia del aspecto religioso en muchas de las relaciones sociales que se dan entre sus habitantes.

# Algunas ideas acerca de las definiciones parentales y el incesto en la COL<sup>4</sup>

## Introducción

Estas vivencias están relacionadas con el hecho de que, para aquellos que nacimos y vivimos en la COL, en no pocas ocasiones, nos resultan familiares situaciones o contextos “confusos” relacionados a las relaciones de parentesco, en los cuales se ven involucrados en relaciones de pareja a personas de una misma familia.

En tal sentido, no era extraño en el pasado reciente escuchar acerca de situaciones referidas a relaciones de pareja de este tipo y que más que confusión, generaban situaciones de cierta conflictividad. Es decir, por una parte, se solía establecer que los familiares cercanos no estaban disponibles para las relaciones sentimentales o de pareja so pena de ciertas sanciones y/o reprobaciones. Sin embargo, por la otra, también era famoso el dicho aquel que rezaba: “Entre primo y primo, más me arrimo”. De igual manera, no en pocas veces se podía escuchar decir que: “los corianos (en referencia a los oriundos de Coro o de cualquier otra parte del estado Falcón) y los margariteños (oriundos del oriente de Venezuela) se casan entre ellos mismos”.

Es decir; si bien no era una regla general ni mucho menos, tampoco eran extraños los casos donde se establecían parejas entre individuos de una

4 Lo que se presenta a continuación tiene su génesis en el artículo *Aproximación a las definiciones parentales y a la idea de incesto en Cabimas, Venezuela*, realizado por quien esto escribe en colaboración con los profesores: Pereira, Lewis y Alarcón Johnny, publicado en el año 2009 en la Revista Boletín Antropológico. Dicho artículo formaba parte de algunos de los primeros resultados de un proyecto de investigación acerca de los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (COL). En el mismo se aplicaron procesos, conceptos y categorías analíticas de orden antropológico a una situación empírica determinada, algunas de las cuales vinculadas a vivencias personales de los autores.

misma familia. Las uniones de pareja o matrimonios entre familiares cercanos fue una situación de la cual tuve información y conocimiento en varias oportunidades en la Cabimas de mis “años mozos”. De hecho, generalmente las familias cuyos fundadores eran lo que podemos considerar familiares cercanos se expresaba en muchos casos en la repetición de los apellidos como Jiménez – Jiménez, González – González, Guzmán – Guzmán y/o Petit – Petit, entre otros.

La reflexión sobre este tema desde una perspectiva de las relaciones de parentesco, supone que, al parecer, la frontera que separa a los parientes cercanos, (prohibidos para la relación de pareja / cruce sexual) de los más lejanos (disponibles), no estaba no está del todo clara. Razón por la cual resultaba válido indagar acerca de las consideraciones sobre la idea o concepto de incesto y sus implicaciones en el sistema parental de los habitantes de la COL.

Esta situación dio paso a un conjunto de interrogantes como las siguientes: ¿Cuáles son los casamientos o parejas que son realmente prohibidas? ¿Hay suficiente claridad en relación a los familiares que son considerados “familiares cercanos”? ¿Cómo se define el incesto y que ideas están asociadas? ¿La frontera o la “línea” que separa a familiares cercanos y lejanos es flexible y puede ser “acomodada” según las situaciones que se puedan presentar en un grupo familiar? ¿En qué grado las relaciones de parentesco han sido afectadas por el proceso social e histórico vivido a partir de los procesos migratorios y de redefinición de las identidades en la COL?

## **Aproximación teórica**

Se asume el parentesco como aquella relación que: “designa y expresa la mayor o menor distancia social y afectiva que una(s) o determinada(s) persona(s) guarda(n), con respecto a quien emite y designa la relación parental” (López-Sanz. 1999:71). Como ya es conocido, y supone la definición señalada, las relaciones de parentesco se dan o se expresan por dos vías: por consanguinidad y por afinidad, éstas establecen los marcos bajo los cuales se determina dicha distancia.

Dentro de las relaciones de parentesco por consanguinidad, vemos que éstas se asumen de acuerdo con la cercanía–lejanía respecto a los miembros fundadores de un grupo familiar, bien del padre o de la madre, o de ambos. Esto es, a partir de ego (quien emite la relación) que permite establecer

la relación parental. Ahora bien, esta relación cercanía–lejanía viene dada y definida dentro de los grupos familiares por categorías para designar los miembros que son “cercanos” de aquellos que son “lejanos”. Esta observación es de singular importancia, ya que a partir de ella “...cada grupo define lo que entiende por pariente próximo” (Levi-Strauss, 1991:42).

Es dentro de este contexto donde los grupos establecen una “línea” que separa a los parientes, esto es: entre los que serán considerados “tabú”, o sea, aquellos sobre los cuales las relaciones y/o cruce sexual no está permitido, y aquellos que, por otra parte, a pesar de mantener una línea consanguínea, o que es reconocida por quien establece la relación, puedan entablar relaciones de tipo sexual. A los primeros se les considera “familiares cercanos” y a los últimos se les considera “familiares lejanos”. El conjunto de familiares prohibidos; “familiares cercanos” y/o “parientes próximos”, agrupados bajo esta “línea” enmarca lo que Levi-Strauss, entiende como “...el conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa con el nombre de prohibición del incesto” (Levi-Strauss, 1991). La violación de esta línea supone la violación de la premisa de prohibición del incesto.

Por otra parte, y a propósito de las características que desde el punto de vista sociohistórico asume Venezuela y la Costa Oriental del Lago (COL) en particular, Raymond Smith (1984) consigue refutar la hipótesis de cierta corriente antropológica que establece que los procesos de globalización atentan y corroen las estructuras de parentesco.

Este planteamiento hecho por Smith es importante en tanto ciertas lecturas que vienen haciéndose acerca de la estructura familiar en Venezuela las cuales ven como “atípica” o disfuncional a dicha estructura, catalogándola incluso como un fracaso (Vethencourt. 2002). Contrariamente, Smith ha encontrado que las relaciones de parentesco y con ello la estructura familiar en América Latina se han redimensionado y han adquirido su propia configuración. Por lo tanto, esta redimensión y re/configuración, afecta también aquello que Levi-Strauss llama “pariente próximo”. De tal manera, que al afectarse o reconfigurarse la noción de “pariente próximo” irremediablemente el principio de prohibición del incesto será igualmente afectado y/o reconfigurado, al incluir y/o excluir a parientes dentro de dicho rango.

Desde el punto de vista analítico, Víctor Turner (1990) propone un procedimiento para la interpretación de los símbolos: el “análisis contextual”. En este caso, trata de contraponer la exégesis de los informantes a las conductas que éstos adoptan realmente en lo cotidiano. Dicho procedimiento es de gran ayuda, en tanto que se asume que las relaciones de parentesco son relaciones que están cargadas de significación que generan una conducta, una manera de actuar. Esta manera de actuar, según Turner, puede ser o no consecuente con lo que queda expresado en el “discurso”, esto es, el símbolo, lo que la relación parental dicta puede tener otro significado que los interpretantes conscientemente no logran ubicar en el discurso cotidiano. Siendo así que una cosa es lo que dice el discurso social y otra puede ser la realidad y entre una cosa y la otra existe un entramado de significados que solo pueden ser explicados desde el contexto particular. Ahora bien, esta significación está “esencialmente implicada en el proceso social” (Turner, 1990). De tal manera que, corresponde al antropólogo, tratar de interpretar dicho significado y enmarcarlo dentro de un proceso social e histórico.

## **Aproximación a las relaciones de parentesco en la COL**

Con la intención de re-escribir y re-actualizar los planteamientos hechos para el momento de la publicación señalada con anterioridad, se procedió a re-leer y/o re-interpretar las entrevistas realizadas para entonces, así como desarrollar otras nuevas, aplicando para ello los mismos parámetros, instrumentos y las mismas técnicas de análisis. En ese sentido se entrevistó de manera intencional a personas de todos los municipios de la COL, mayores de edad de cualquier estrato social y/o económico.

Se procedió, entonces, a indagar acerca de la noción de incesto, así como a establecer las categorías para designar a los parientes. También se prestó atención a otros aspectos como el nivel educativo, académico, así como al lugar de origen de algunos parientes en casos específicos, y así sucesivamente.

## **Naturaleza y cultura**

En términos generales parece que, para la mayoría de las personas en la COL, las ideas relacionadas al incesto siguen enmarcadas fundamentalmente en las “leyes de la naturaleza”, de la biología, las cuales prohíben la relación o cruce sexual entre parientes cercanos, o lo que es lo mismo; entre

los parientes vinculados “por la sangre”. Estas leyes por ser biológicas, son las mismas que rigen en la naturaleza, por eso generalmente se establece que el incesto:

Es cuando se da una relación entre dos personas, que son familia directa, que llevan la misma sangre...

Sin embargo, por la vía de lo “natural” se logra establecer también una relación entre la naturaleza y lo que no es natural; lo religioso, es decir, lo cultural. Esta relación se logra establecer cuando se califica al incesto como:

Algo que no es natural. Que viola las leyes de Dios. Y lo prohíbe Dios... Y lo castiga también.

En ese sentido la naturaleza, lo natural es un orden que fue creado y mantenido por fuerzas extraterrenales, por un ser supremo; por Dios. Cuando se habla de incesto, las categorías de Dios y Naturaleza aparecen y se utilizan indistintamente casi siempre teniendo el mismo significado. Al respecto, la teoría general sobre parentesco de Lévi-Strauss supone que la institución de prohibición del incesto precisamente tiene una doble cualidad en tanto que a la vez tiene un carácter o fundamento de orden natural, es también, y fundamentalmente, expresión cultural.

De esta manera, la idea de estar en contra de la naturaleza equivale a estar en contra de lo que es divino y sagrado al mismo tiempo, por lo que se trata de la vulneración de principios básicos. Entonces, sin duda alguna, al asumir un carácter religioso, tiene que ver, desde una perspectiva “cristiana”, con una situación “pecaminosa” de primer orden. Es así como por esta vía se establece una ecuación que da también explicación a las “consecuencias” negativas de las relaciones incestuosas. Esto es; “... los hijos que nacen con problemas”. Estas consecuencias (genéticas) son productos de relaciones incestuosas (situación pecaminosa) y a su vez son consecuencia del “castigo de Dios” a través de la naturaleza.

Por otra parte, existe una habitual referencia al incesto como aquella relación o cruce sexual que se da de manera casi que exclusiva y arquetípica entre un padre y la hija, en donde la relación consanguínea es obvia. Ello a pesar de que en sus experiencias particulares no conocían ningún caso en específico de este tipo de relación. Sin embargo, si tenían conocimiento de relaciones entre primos, incluso en sus propias familias, pero éste no es al

primer ejemplo al que recurrían. Esto quizás ofrece pistas acerca de sobre quiénes recae realmente la prohibición. En tal sentido, generalmente se recurría a este tipo de ejemplo:

“El incesto es cuando un padre... que perjudique a una niña, a su hija... a alguien de su propia familia”.

A esta idea sobre el incesto parece que se le asocian nociones relacionadas al abuso de poder ya la fuerza (que supone ejerce el hombre sobre una niña/mujer). Nunca se hizo mención de algún caso que involucrara la relación Madre-Hijo.

## **Sobre las definiciones parentales**

En cuanto a la conformación de la lista de los parientes que se encuentran dentro de la categoría de “cercaños” se observan significativos cambios con respecto a los resultados originales. Esto pudiera estar relacionado al hecho de que se prestó más atención a varios aspectos, como a algunas características socioeconómicas, nivel educativo, así como al sexo de los informantes, lugar de origen de ego y su ascendencia.

**Cuadro 1. Resultados lista de parientes.**

<b>Categorización</b>	<b>Definición con respecto a Ego</b>	<b>Prohibido</b>	<b>Observación</b>
Padre y Madre.	Progenitores	X	
Hijo (a)	Hijo o Hija	X	Todos manifestaron conocer de segundas fuentes acerca de “casos de incesto entre Padre e hija”.
Hermano (a).	Hijo (a) de padre y/omadre. Algunos incluyeron al medio hermano (a).	X	
Medio hermano (a).	Hijo (a) de alguno de los padres en otra relación. Algunos hicieron dicha distinción.	X	
Padrastra / Madrastra.	Esposo (a) de Padre o Madre.	X	
Hermanastro (a)	Hijo (a) de Padre o Madre sin relación consanguínea	X	Cuando “se crían juntos”.
Abuelo (a).	Padre/Madre de padre o madre)	X	
Bisabuelo (a).	Padre/Madre de abuelo(a)	X	
Tatarabuelos (as).	Padre/Madre de bisabuelos(as)	X	

<b>Categorización</b>	<b>Definición con respecto a Ego</b>	<b>Prohibido</b>	<b>Observación</b>
Esposa (o).	Cónyuge.	X	
Tíos (as).	Hermanos (as) del padre o madre.	X	Un entrevistado dijo conocer un “caso” entre un tío y una sobrina en su familia.
Primo (a).	Hijos (as) de hermanos (as) de los padres. Algunos no hicieron distinción con el Primo hermano (a). También se refirieron a ellos como “casi hermanos cuando se crían juntos”.	X	La mayoría afirmó conocer “casos” de cruce entre primos, algunos dentro de sus propias familias.
Primoshermanos(as).	Hijos (as) de las tías maternas. Hijos (a) de cualquier Tío (a) que se crio junto.	X	
Sobrinos (as).	Hijos de hermanos (as)	X	
Re – tío (a)	Tío (a) de los padres.	X	
Re – sobrino (a).	Hijos (as) de los sobrinos.	X	
Primossegundos.	Hijos (as) de los primos (as).	X	
Re – primo (a).	Algunos lo identificaron como el Primo de alguno de los padres o como el Primo (a) hermano (a) de éstos.	X	
Suegro (a).	Padre o madre de cónyuge.	X	Sexo Femenino
Cuñado (a).	Hermano (a) de cónyuge.	X	Sexo Femenino
Tío (a) político.	Pareja del tío (a).	X	

Fuente: Calderón, 2003.

Al respecto, se obtuvo que en la medida que los entrevistados tienen mayor nivel educativo y económico los mismos tienden a incorporar a más personas dentro de la categoría de parientes cercanos en el caso del sexo femenino. En tal sentido, a la inclusión de parientes políticos, como los tíos políticos, ahora se incluye a casi todos los parientes de la pareja de ego. Ello da cuenta de una primera contradicción en el discurso relacionado al incesto ya que en función de las “leyes biológicas”, de la “sangre” (argumento base), la relación entre ego y estos parientes no debería estar prohibida, como lo reconocieron la mayoría de los informantes del sexo masculino. Esto quizás tenga que ver con cierto planteamiento antropológico que sugiere que el parentesco en la mayoría de las sociedades de hoy se basa principalmente es en lo social (Schneider. 1980). Ahora esto

pudiera ser cierto, pero no necesariamente da explicación a la inclusión de estos parientes como parientes cercanos prohibidos para el cruce sexual.

En el caso específico de los parientes sin filiación matri/patrilineal, como los parientes políticos, por supuesto que su inclusión no está vinculada a la biología, sino que más bien parece responder a “convenciones” de tipo social y principalmente a los “afectos” relacionados a la familia de la pareja. Ello concuerda con lo estipulado por Campo-Redondo, Andrade y Andrade (2007) quienes aseguran que en la construcción del entramado de las relaciones parentales la relación social priva ante la sangre, pero ello no es necesariamente así con los aptos para el cruce sexual. Es decir, la inclusión de los parientes políticos debe estar relacionada con una forma de “protección” de la relación familiar básica, a saber, la de ego con su padre/madre e hijos/hijas y la de la pareja de ego.

Esto es, los parientes políticos que están relacionados con este núcleo familiar no están disponibles para otra relación dentro del grupo familiar de ego. Este tipo de conducta, entre otros aspectos, pudiera buscar estar en correspondencia con una de las principales características o patrones de las relaciones de pareja en la llamada “cultura occidental”: su carácter “monogámico”, que, a través de un conjunto de valores, creencias, marco legal, entre otros, busca estabilidad y seguridad para las parejas y su descendencia, por lo que considera tabú todo aquello que pueda atentar contra esta premisa. Para Lévi-Strauss, ello constituye el movimiento o el pasaje que se da entre lo natural y lo social. Movimiento que también tiene que ver además con el dinamismo de la cultura, en este caso referido al “replanteamiento” en el arquetipo de familia, y con ello las relaciones de parentesco, que se estableció en la COL con el desarrollo de la actividad petrolera.

## **La estrategia**

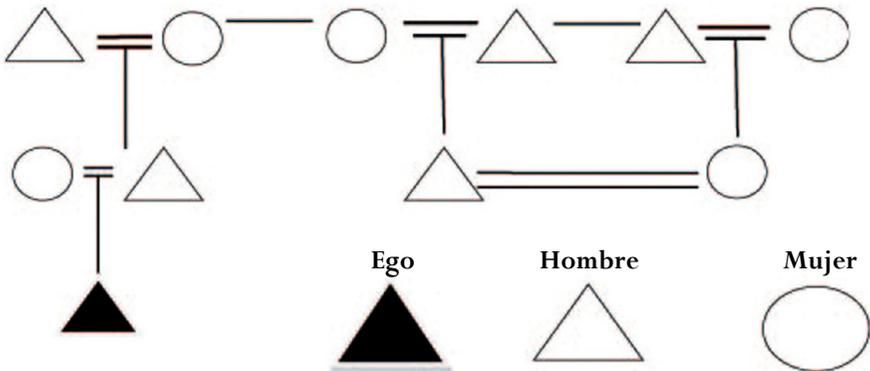
Si bien es cierto que pareciera que existiera una tendencia a confundir a todos los parientes como individuos que están vetados para una relación, cuando se incluye y se cataloga a casi todos los parientes como parientes cercanos. Lo cierto es que, en todo caso, el núcleo duro donde recae la prohibición del incesto lo constituye la relación padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana, con un margen fronterizo estrecho y borroso que va desde los Tíos (as) – Sobrinos (as) hasta los primos y/o primos hermanos los cuales

se ubican siempre en el límite de la prohibición. Ello indica entonces que se trata de establecer un límite que aún no parece muy bien definido.

Dichos parientes, aunque son considerados cercanos, “se pueden y no se pueden cruzar” al mismo tiempo. Articulándose así una zona ambigua en las relaciones de parentesco en donde es posible (y no es posible a la vez) la conformación de parejas entre algunos de estos parientes que discursivamente son considerados “cercaños”.

Muchos de los que no están de acuerdo con que se crucen estos parientes (de perfil económico y educativo medio-alto) vinculan determinadas ideas y/o nociones (representación) a este tipo de relación, es decir; las relaciones de este tipo las vinculan con condiciones de marginalidad, poca educación y pobreza extrema. Sin embargo, el cruce entre estos parientes ocurre, y ocurre no solo en las condiciones que se señalan, ya que a todos los informantes (tanto los de antes como los de ahora) de alguna u otra manera no les era extraña a su experiencia particular de vida una relación con o entre parientes cercanos como los citados.

Gráfico 1. Diagrama de parentesco: Cruce entre primos.



Relación de pareja (=). Hermanos (---) Hijos (I).

Fuente: Calderón, 2009.

De tal manera que siguen siendo los primos y primos hermanos los que verdaderamente marcan el confuso y borroso límite entre los que se consideran parientes cercanos y lejanos. Ello en tanto que dichos parientes “realmente” no pertenece al núcleo familiar de base, pero a los que, en “algunos

casos” y en “algunas circunstancias”, se puede tratar como a un pariente muy cercano parecido a un hermano o un hijo.

Esta situación guarda relación con lo que algunos han denominado como “parientes ficticios”. Es decir, ego establece una relación parental cercana con individuos con los que no guardan una relación biológica estrecha, pero que son tratados como si la tuvieran. En tal sentido, los primos y primos hermanos pertenecen a otras familias, pero siempre se les compara, y en algunos casos se les considera, como hermanos o como hijos propios dependiendo de la cercanía-lejanía en la relación familiar extendida.

Es por esto que en la “lista de los parientes cercanos” nombrados, los que aparecen no son necesariamente todos los que realmente están dentro de las reglas de prohibición del incesto; razón por la cual las relaciones entre algunos de los parientes incluidos en dicha lista son más frecuentes de lo esperado.

De este nodo se puede seguir sosteniendo la tesis de la existencia de una “estrategia de protección” que busca mantener realmente resguardados a aquellos parientes que son el centro de aquellos que se consideran cercanos o próximos como los define Levi-Strauss (1991). Ello en tanto que sería una explicación para el mantenimiento de una línea “ancha”, extendida, que incluya a muchos parientes que discursivamente por igual estarían prohibidos para el cruce pero que en la práctica igual pudieran estar disponibles. En tal sentido, se hace necesario crear un “franja de seguridad” extensa que garantice la prohibición de aquellos parientes sobre quienes recae realmente la prohibición.

## **Sobre las sanciones**

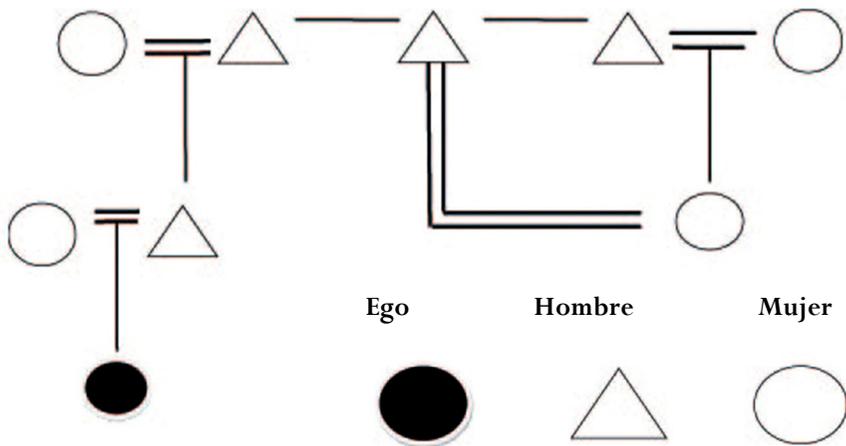
Otro aspecto importante que destacar, tiene que ver con el hecho de que, según Lévi-Strauss (1991), la violación de la prohibición está relacionada a un conjunto de sanciones de variable intensidad. La implementación de este conjunto de sanciones puede ser considerada como una “señal” de que existe una relación incestuosa. La mayoría de los informantes señaló que cuando se presentaron los casos de relación entre parientes próximos hubo, en algún momento, o de parte de algún miembro de la familia, algún tipo de reproche:

Bueno, mi papá creo que, al principio, no le gustó mucho. Él se arrecho, pero después no dijo más nada... si no decía nada la familia de ellos...

Puede inferirse que el cuestionamiento o reproche (conjunto de sanciones) a este tipo de relación no parece ser una condena permanente ya que en todos los casos se dio un proceso de aceptación:

Ellos se fueron a Punto Fijo y se casaron. Porque nuestras familias son oriundas de allá... Imaginate; ¡el tío y la sobrina!... Las familias quedaron de enemigos... pero con el tiempo vinieron los hijos y ahí fue cuando las cosas se calmaron.

**Gráfico 2. Diagrama de parentesco: Cruceentre tío y sobrina.**



**Relación de pareja (=). Hermanos (---) Hijos (I).**

Fuente: Calderón, 2009.

En todos los casos de cruces entre primos y/o tío-sobrina, se señala que en su momento hubo cierto nivel de reprobación, de cuestionamiento y/o sanciones, por parte de algunos miembros de las familias involucradas, por lo que para estos miembros sí se trata de una violación a la prohibición del incesto, lo cual sugiere que para algunos sí lo es, o lo fue. Sin embargo, el reproche o reprobación parece funcionar más bien como una alerta, más que como una condena permanente ya que al poco tiempo los “infractores” fueron re-aceptados en el seno de sus respectivas familias sin mayores consecuencias. Es decir, funciona más como una alarma que avisa, que alerta al resto de la familia acerca del peligro, de que se está pisando tierra fronteriza, de que se están aproximando al límite.

Por tal motivo, es lógico inferir que el estiramiento y encogimiento, la flexibilidad que va desde los parientes políticos hasta los primos, en todo caso evidencia que las relaciones de parentesco se encuentran aún en una etapa de transformación y redefinición y que las mismas tienen un carácter muy dinámico.

El rechazo generalizado a las relaciones entre “familiares cercanos”, sean por consanguinidad o no, parece ser un hecho que no es solamente motivado por las implicaciones religioso–naturales, (que en el discurso social son la base argumentativa), sino que también parecen estar motivadas por razones estrictamente sociales. Es importante recordar que la mayoría de los entrevistados tienen un nivel educativo significativo y que algunos de ellos relacionaron el incesto con pobreza y falta de educación. En tal sentido, para este tipo de entrevistados la práctica del incesto es de grupos humanos con grandes “hándicaps sociales”, es decir: pobres y marginales, por lo tanto, ocurre en grupos humanos con niveles de desarrollos inferiores, o “primitivos” con los cuales no quieren estar relacionados, por lo que estableciendo una “franja de seguridad” amplia entre los denominados familiares cercanos prohibidos para el cruce, genera cierto nivel de confianza en el grupo familiar.

## **El contexto sociohistórico y la reconfiguración del parentesco**

La conformación socio histórica de la Costa Oriental del Lago hoy en día, ofrece elementos para asegurar que buena parte de su población está conformada por personas descendientes de inmigrantes de segunda o tercera generación. Dicho esto, no sería aventurado suponer que dichas personas tienen una ascendencia que de alguna manera estuvo vinculada a los inicios de la explotación petrolera y sus consecuencias.

Como ya se ha hecho mención anteriormente, la denominada “cultura del petróleo” (Quintero. 1985), precisamente fue producto de un proceso que introdujo cambios estructurales en todos los niveles, modificando de manera radical el conjunto de valores y costumbres previas a la explotación petrolera. Las nuevas, y en la mayoría de los casos paupérrimas, condiciones de vida a las que fueron sometidos los inmigrantes que llegaron a la COL desde mediados de la segunda década del siglo XX (y que será la causa principal de la huelga

petrolera de 1936), pudiera ser un factor que incidiera en la reconfiguración de las ideas de familia, parentesco y por supuesto de incesto.

De los entrevistados que reconocieron que en sus familias se presentaron casos de cruce entre primos, o entre tío y sobrina, la mayoría tienen ciertas características en común: son descendientes de segunda o tercera generación de inmigrantes y los casos referidos corresponden a familiares de su propia generación o a parientes ascendentes en una o dos generaciones.

Partiendo de lo último planteado, pudiera sugerirse que el cruce entre parientes cercanos pudo ser una práctica a la que recurrieron los primeros inmigrantes y su inmediata descendencia. Esto de alguna manera explicaría y reforzaría la relación que se logra establecer entre marginalidad e incesto, si tomamos en cuenta las difíciles condiciones materiales que vivieron los primeros inmigrantes.

Sin embargo, estos cruces tendrían tanto que ver con las condiciones materiales como también tendrían que ver con la necesidad de los inmigrantes de reproducir partes de sus formas de vida originarias y con las posibilidades de concretar sentimientos y afectos que en su lugar de origen (rural) eran o estaban prohibidos pero que en el nuevo contexto (inicio de las ciudades) no existían reglas definidas al respecto. De tal manera que no es descabellado suponer que dicha práctica haya sido reproducida, seguramente en menor intensidad, por los descendientes de segunda y tercera generación a las cuales corresponden los entrevistados. De tal manera que el proceso de inmigración vivido en la COL trastocó todos los ámbitos del espectro social y cultural, afectando, “redimensionando” las relaciones de parentesco (Smith, 1984).

## **Como para concluir**

En resumen, se puede concluir que se hace necesario profundizar en el estudio de las relaciones de parentesco en la COL las características propias de su conformación socio históricas hacen presumir que existen múltiples y variados elementos que aún no están claros o que se encuentran en proceso de articulación y que afectan las relaciones de parentesco.

Sin embargo, es claro que existe una estrategia discursiva que incluye a una larga lista de parientes que son considerados como parientes cercanos que en la práctica busca mantener protegidos a un núcleo básico sobre

los cuales recae la prohibición del incesto. Dicha estrategia funciona equiparando las ideas de naturaleza y cultura. Las ideas y nociones vinculadas al incesto están relacionadas con la marginalidad y la pobreza. El proceso sociohistórico vivido por la región ha influido, en mayor o menor grado, en las relaciones de parentesco, redimensionándolas y adaptándolas a una nueva realidad. De tal manera que es posible también que los descendientes de segunda y tercera generación a las cuales corresponden los entrevistados hayan tenido que mover la “línea de protección” hasta los primos/primos hermanos, imprimiéndole con ello su ambigua característica.

# Culto y procesión de San Benito en Cabimas como expresión identitaria de la COL<sup>5</sup>

## Introducción

El culto a San Benito, puede ser considerado como una de las manifestaciones religiosas más representativas no solo de Cabimas, sino de la Costa Oriental, Sur del Lago de Maracaibo, de los Andes y de todo el occidente venezolano. Esto no solo por la gran cantidad de personas devotas que de alguna manera participan en su culto, sino también por la gran variedad, vistosidad y las formas simbólicas que se dan lugar en la práctica de sus rituales, especialmente en sus procesiones.

En el caso específico del culto a San Benito en el municipio Cabimas, el elemento religioso que encierra particularmente el ritual de la procesión puede ser en algunos casos y para algunas personas, de difícil apreciación, en tanto el alto grado de sincretismo y de complejidad que ofrece. Más, sin embargo, ello puede ser un elemento clave para la comprensión de los procesos de construcción de identidad, así como del proceso socio histórico vinculado a la región dentro de un esquema que a pesar de sus singularidades sigue siendo religioso. Por lo tanto, el objetivo de la siguiente reflexión consistió en tratar de profundizar en las explicaciones que puede ofrecer el culto y la procesión de San Benito en Cabimas a los procesos de construcción de identidades de sus propios habitantes y de los habitantes de la COL.

---

5 Lo siguiente tiene su origen en lo publicado en el **Boletín Antropológico**. Año 23, N° 63, Enero-Abril, 2005. Universidad de Los Andes. Mérida. pp. 75-92, bajo el título de *Aproximación a los procesos de construcción de identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas*.

## **Aspectos teóricos involucrados**

El culto y procesión de San Benito en Cabimas es una manifestación religiosa cristiana católica altamente difundida en el occidente de Venezuela. El culto, entendido como una forma colectiva de veneración, de devoción hacia algo, o alguien que es considerado que posee cualidades extra naturales, sagradas o divinas, se expresa a través de un conjunto de ceremonias y acciones en donde se concreta o materializa dicha devoción. Así que el culto puede ser entendido como el medio por el cual se establece la relación que intentan los hombres con aquello que es considerado como sagrado y/o divino.

En este sentido, las procesiones religiosas, al igual que otras prácticas, forman parte del culto y se constituyen en una manifestación, en una práctica ritual, por lo que el concepto de rito es una herramienta vital para la comprensión de este. El rito es una: "...conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina... que guardan una estrecha relación con creencias y fuerzas místicas". (Turner. 1990). Los ritos entonces son o pueden ser considerados como un conjunto de mandamientos acerca de la conducta que se debe adoptar frente a lo sagrado, a lo místico.

La idea de Turner sobre el rito es que una manifestación ritual solo es posible si está relacionada con lo místico, es decir; con las creencias, con fuerzas místicas. Lo místico entonces refiere a la idea de lo religioso, lo cual está relacionado con "...la creencia en seres espirituales...", según Durkheim (1963:263). En este sentido la religión funciona como un conjunto, un sistema simbólico que está referido a lo místico.

Ahora bien, y siguiendo a Durkheim, lo religioso encierra dos dimensiones; una negativa y una positiva. La dimensión negativa de lo religioso está referida a: "la prohibición de ciertas maneras de actuar" (1963:268) y la positiva estaría referida a los dictados, a las prescripciones de los símbolos dentro de un ritual. Esto supone que, desde la perspectiva de una religión en específico, supongamos la cristiana, la dimensión negativa estaría vinculada a la idea de lo pagano, y lo pagano en su sentido más lato estaría relacionado con la práctica religiosa de aquello que no es cristiano o, en todo caso, que no es de aquella religión que lo califica. Por lo tanto, la idea de lo pagano, según lo planteado, en ninguna circunstancia refiere a algo que no sea religioso. Al contrario, lo pagano de igual manera refiere una idea de relación

con lo místico. Y al haber una relación con lo místico, es el rito la vía para establecer dicha relación. Es por ello por lo que tanto lo sagrado como lo pagano son dos dimensiones propias del hecho religioso.

Sin embargo, este hecho religioso no es un hecho aislado. El énfasis conferido por Turner al símbolo se justifica ya que estos generan las conductas o acciones dentro del ritual, pero, además, las características y propiedades que asumen estos símbolos dentro del ritual nos ofrecen pautas para comprender el proceso social e histórico de los grupos, ya que es dentro de este proceso donde se inscribe dicho fenómeno. Entonces, todo rito posee una estructura que le es propia donde existen determinados elementos de significación; los símbolos. Es decir; todos aquellos objetos, expresiones, cosas, instrumentos, personas que están vinculados al rito y que adquieren una función permanente y una dimensión sagrada, son considerados como símbolos dentro del ritual.

La estructura ritual, siguiendo a Turner, presenta dos tipos de símbolos: los dominantes y los instrumentales. Los símbolos dominantes son: "...aquellos que presiden toda la ceremonia ritual o fases de ésta". (Turner. 1990:21). El carácter privilegiado de los símbolos dominantes se expresa en tanto que son puntos o referentes relativamente fijos en la manifestación ritual y que se consideran fines en sí mismos. Por otra parte, los símbolos instrumentales son "...aquellos que son medios para el fin principal del ritual y que están asociados a los deseos conscientes e inconscientes". (Turner. 1990:21). Los símbolos instrumentales establecen el vínculo entre el sujeto participante en el ritual y las "fuerzas místicas".

Ahora bien, el sistema o conjunto ritual que es toda religión se nutre de elementos, precisamente en forma de símbolos, sobre todo en contextos de confluencia cultural como el contexto venezolano, dando paso a expresiones simbólicas sincréticas en donde confluyen y se transforman las expresiones de todos los actores socioculturales que además expresan nuevas formas de identidad. En ese sentido, el culto y específicamente la procesión de San Benito en Cabimas se constituye en una manifestación ritual expresado en un conjunto de símbolos por medio de lo cual sus practicantes y participantes de alguna manera reconfiguran y reafirman un sentido de comunidad, como grupo social determinado.

## **De Palermo a Cabimas**

Existen varias versiones acerca del origen y de la vida de San Benito. A este santo es común que denominen como de Palermo, porque fue en esta ciudad donde murió y reposan sus restos. También se le suele denominar como de San Fratello o San Filadelfo por el lugar específico donde nació. Esto es importante destacarlo porque existen otros santos con el mismo nombre en el “santoral” católico con los que puede ser confundido, por eso también en algunas latitudes se le denomina San Benito el Negro o el Moro haciendo referencia a su origen étnico.

Versiones populares le confieren diversos orígenes y condiciones donde las más comunes se refieren a que era un esclavo africano o que era hijo de reyes blancos, de ojos azules y muy hermoso y que le pidió a Dios la gracia de que lo cambiara de color para no ser tan atractivo a las mujeres y escapar de la tentación y así poder realizar su santa labor (Martínez. 1999). Otras versiones populares le otorgan características más “mundanas” como las de esclavo liberto, parrandero, mujeriego y bebedor.

Sin embargo, estudios biográficos indican que nació un 31 de marzo de 1524 o 1526 y que murió un 4 de abril de 1589. Su ascendencia racial y el tiempo en el cual le tocó vivir, hacen suponer una relación de sus antepasados con la esclavitud la cual no parece estar suficientemente clara. Lo que sí parece ser “más cierto” es que él no era un esclavo, incluso existen versiones que aseguran que era propietario de bienes y tierras que le fueron heredadas.

Aproximadamente a los 20 años se ordenó en una congregación religiosa franciscana, de donde, entre otras cosas, se origina la vestimenta marrón con la cual aparece su imagen en algunas localidades y por la que tienden a confundir con otro santo. Como religioso mostró dotes de eficiencia en aspectos como el manejo y preparación de los alimentos (de allí la relación con la cocina) y de servicio, sobre todo a los más necesitados, llegando a ocupar puestos superiores dentro de su congregación religiosa inculcando valores como la humildad, la disciplina y el servicio a los más necesitados. Durante su vida se destacó por ser un hombre bondadoso y querido. Luego de su muerte empezó a ser venerado por los milagros que se le atribuían, pero no fue sino hasta dos siglos después de su muerte que el papa Pío VII lo canonizara en 1807.

Para los siglos XVI y XVII ya existían registros de hermandades y cofradías religiosas devotas a San Benito de Palermo en Portugal y España. Es decir; “... en la fase de mayor auge de la esclavitud”. (Vincent, 2007:141), por lo que es lógico deducir que se haya extendido hacia las colonias de dichos imperios, sobre todo en donde mantenían grupos de origen africano. En América, el culto y devoción a San Benito de Palermo se encuentra en varias latitudes del continente, sobre todo donde existe presencia de comunidades afrodescendientes como Nicaragua, Panamá, Colombia y Venezuela, también existen algunas cofradías al sur.

En Venezuela, los primeros indicios apuntan a que la veneración a San Benito pudo haber sido introducida por los sacerdotes agustinos primeramente (de lo cual no hay mucha evidencia) y posteriormente por los franciscanos en los años 1600, mucho antes de su canonización, sobre todo en la región donde existían grandes plantaciones y haciendas en el sur del lago de Maracaibo, como forma para evangelizar a los esclavos africanos que trabajaban en las mismas (Martínez, 1999). Ello tiene sentido porque las crónicas al respecto señalan que aproximadamente para el año 1598 fueron introducidos al área los primeros esclavos de origen africano. De igual manera es lógico suponer que el origen étnico de San Benito fue utilizado, fundamentalmente por los franciscanos, para crear la plataforma que atrajera a los esclavos de las haciendas a la religión cristiana, todo dentro de un complejo proceso de intercambio y/o sincretismo cultural en donde el bautismo cristiano y la adoración a deidades (Ajé, Elegguá...) de origen africano empezaron un proceso de fusión.

Todo indica que el origen al culto de San Benito en Venezuela se ubica en los alrededores de las poblaciones de Gibraltar y de Bobures, y desde allí se propagó por toda la cuenca del lago de Maracaibo “... especialmente entre grupos descendientes de negros esclavos e indígenas que viven en las riberas del lago de Maracaibo y en los andes venezolanos” (Casanova. 2012:31) y de manera particular en los pueblos que van desde “La Ceibita” en el municipio La Ceiba del estado Trujillo hasta las playas de Quisiro en el municipio Miranda del estado Zulia, es decir, en toda de la Costa Oriental del Lago en donde difícilmente se encontrará caserío o centro poblado donde no se le venera.

Si bien las celebraciones, y en específico sus procesiones, vinculadas al culto de San Benito adquieren una particularidad en cada localidad, las

mismas en términos generales se enmarcan en un tiempo determinado que gira en torno a la máxima celebración cristiana; la navidad, es decir, entre octubre y febrero. En ese sentido los llamados “toques de obligación”, ensayos de los chimbangueles (grupo de ejecutantes de tambores que producen la música que acompaña las procesiones), visitas, procesiones y/o preparativos vinculados a San Benito se dan dentro del lapso señalado y están fuertemente vinculados al santoral cristiano. De tal manera que la celebración de San Benito transita un tiempo festivo de importancia dentro del sistema de creencias de la mayoría venezolana. Además de la COL, la costa occidental y la zona de Perijá, así como en muchas localidades y pueblos de los Andes venezolanos, también se conocen expresiones de veneración en los estados Falcón y Lara y Yaracuy.

No existe información concreta acerca de cuándo o desde cuándo se practica el culto a San Benito en Cabimas. Pero se asume que dicho culto se inicia con la misma “fundación” de Cabimas a orillas del lago en el siglo XIX (Ochoa, 1993). Esto pudiera ser cierto en tanto que una de las primeras congregaciones que llegan a Cabimas es de “monjes capuchinos” o franciscanos, la misma orden a la que perteneció el santo y que propagó su culto. Es posible que antes del siglo XX su culto haya sido más como una veneración de pequeños grupos de pescadores y algunos grupos familiares que organizaban procesiones en un contexto fundamentalmente rural con poca intervención e interés del clero.

Uno de los primeros registros documentados del culto y de la procesión de San Benito en Cabimas se remonta a 1932 (Casanova, 2012). Sin embargo, existen también otros tantos testimonios muy creíbles acerca de su veneración en Cabimas que justamente están relacionados a los inicios de la actividad petrolera de la primera mitad del siglo XX. Al respecto, existen suficientes evidencias de un hecho que ya asume características de leyenda: la participación de un grupo de chimbangueles con la imagen y del “milagro” atribuido a San Benito, cuando el 22 de diciembre de 1922 el pozo petrolero “Los Barrosos II” dejó de expulsar petróleo a los aires de Cabimas. Por cierto, en este hecho se puede establecer la primera relación de San Benito con el alcohol, ya que, en algunas versiones de dicho evento, señalan que una vez que el “chorro del Barrosos” cesó, la imagen de San Benito quedó bañada en petróleo y para su limpieza se utilizó aguardiente facilitado por los empleados de la compañía petrolera (Estrada. 2002).

Entretanto, esta vinculación de San Benito con uno de los hitos fundamentales de la explotación petrolera en el país, junto a la posterior llegada de personas provenientes del sur del lago dentro del proceso de inmigración motivado por dicha industria, será lo que va a acentuar y a propagar su culto.

## **El culto y la procesión de San Benito en Cabimas**

Cabimas tiene en San Benito un referente constante. Existen varias imágenes públicas en forma de estatuas pedestre, plazas. Nombres de calles y callejones, así como otras arterias viales de importancia. También existen sectores o barrios y hasta una parroquia. Con ese nombre se conocen locales comerciales, licorerías, restaurantes, consultorios médicos, panaderías, caucheras, farmacias, “chiveras” o ventas de repuestos, funerarias, entre otros. No es extraño transitar una calle de Cabimas y conseguir frente a alguna casa un pequeño nicho con la imagen de San Benito. Pero menos extraño es conseguir al interior de muchos otros hogares de los cabimeros, un altar en donde pueden estar una variedad de santos y santas, así como otras imágenes de venerables católicos, incluso junto a otras deidades no aceptadas por la Iglesia, y por supuesto casi siempre será posible encontrar (como el factor más común) la imagen de San Benito entre ellos. Bien sea en un altar múltiple o solo, en la cocina o muy cerca de ésta, adornado con flores y medallas y con un vaso de licor como ofrendas.

En cualquier fecha del año pueden ser observados grupos de vasallos con sus chimbangeles, los cuales algunos funcionan como una especie de cofradía en un sentido poco estricto de la misma, que tocan sus tambores para cumplir con alguna promesa particular, familiar e incluso de comercios y/o negocios. Siendo así, puede decirse que San Benito ocupa un lugar de preeminencia en el sistema de creencias del cabimero. De tal manera que, desde el punto de vista religioso, San Benito es en buena medida un aspecto identitario de lo que es Cabimas:

“San Benito identifica a Cabimas... no tanto así, la Virgen del Rosario que es la patrona...” (Fuenmayor. 2000).

Sin embargo, el culto a San Benito en Cabimas no está exento de críticas y señalamientos. Su añeja vinculación con deidades africanas y con otras manifestaciones más criollas y populares no bien vistas por la jerarquía de la iglesia cristiana católica, así como las particularidades y/o la poca orto-

doxia que puede observarse en su procesión, entre otros aspectos, han sido motivo para tratar deseñalarlo y asimilarlo a un culto pagano o a comparar la procesión con una “fiesta de carnaval”. Al respecto, cabe señalar que a San Benito se le suele asociar a cultos como el de María Lionza y otras prácticas esotéricas. Por esta y otras razones, y aunque es reconocido como manifestación católica, el culto y procesión de San Benito con frecuencia es criticado por la jerarquía eclesiástica y los grupos de interés más conservadores de Cabimas.

**Imagen 8. Altar múltiple.**



**Fuente, Calderón, 2018.**

Desde la Iglesia existen muchos sentimientos encontrados con respecto a San Benito. Hay cierta resistencia, en general, entre los sacerdotes por lo que rodea la devoción a San Benito. Esto básicamente por aquello que está relacionado con la procesión: la ingesta de alcohol, las supersticiones, la comercialización, entre otras... Desde la Iglesia hay una resistencia a identificar el culto, la procesión de San Benito como algo religioso, lo ven como algo pagano que no refleja a la genuina fe cristiana... (Fuenmayor. 2000).

La relación con el alcohol, su uso e ingesta desmedida en la procesión, es otro de los señalamientos, ya que es considerado como uno de los factores principales que desinhibe y estimula a las personas en la procesión, a realizar actos no esperados dentro de un ritual religioso de origen cristiano. Las críticas surgidas, no solo desde el seno de la iglesia, sino también de

otros factores y actores de poder en Cabimas, generalmente se fundamentan al establecer comparaciones entre el culto y procesión de San Benito en Cabimas y el culto y procesiones del mismo santo en otras regiones. El señalamiento a ciertas prácticas como la ingesta de alcohol y los niveles de violencia suelen ser comunes:

...esto, por supuesto, no se ve en los pueblos, no se ve en Bobures... Porque hay una tradición, una disciplina mucho más rígida.

### **Breve crónica de la procesión**

En la actualidad la procesión de San Benito en Cabimas se realiza dos veces al año: el 27 de diciembre y el 6 de enero, cuyos recorridos tienen sentidos centro–norte, y centro–sur, bordeando la costa del municipio. Estos recorridos coinciden con dos aspectos importantes: prácticamente cubren toda la geografía del municipio de norte a sur, por una parte. Así como el hecho de que ambos destinos (La Rosa y Ambrosio-La Misión) son considerados como de los primeros asentamientos que dieron origen a Cabimas, además de reclamar para sí la auténtica devoción a San Benito.

En la Iglesia Catedral “Nuestra Señora del Rosario” de Cabimas, ubicada en el casco central de la ciudad, existe en su interior y a la vista de todos, una imagen de San Benito, finamente tallada en madera de aproximadamente 1,50 m, de altura. Se dice que dicha imagen fue tallada y traída de Italia, obsequiada a la iglesia a mediados de los años cincuenta o sesenta por miembros de la comunidad ítalo-venezolana que vive en Cabimas. (Rincón, 2018). Generalmente esta imagen se encuentra la mayor parte del año en una de las grutas de la Iglesia Catedral. De dicha imagen se puede decir que es una talla impresionante, muy bien lograda estéticamente, hermosa y bien adornada. Esta imagen al encontrarse permanentemente en la iglesia, al acceso de la feligresía, se convierte en receptora de muchos actos de devoción, así como de una serie de ofrendas en distintas formas de medallas, cintas, entre otras. Para los días previos a las procesiones esta imagen suele ser trasladada al pie del altar mayor y allí permanece hasta que se hayan realizado las mismas, tras lo cual la regresan a la gruta antes mencionada.

De igual forma, existen otras imágenes del santo que no se encuentran a la vista en la iglesia. La primera de ellas, y la más importante es la llamada “reliquia”, la cual es considerada la imagen original que una familia de

apellido Antúnez (otra versión habla de una familia de apellido Villasmil) heredó en resguardo de los franciscanos y que en algún momento fue entregada a la iglesia. Precisamente de esta imagen se han reproducido al menos dos versiones, dos réplicas; la primera una talla revestida en yeso que fue sustituida, a finales de los años ochenta, principios de los noventa, por la actual (una talla en madera de Vera). Esta imagen solo aparece y es utilizada los días de la procesión, la misma es más pequeña y ligera, en comparación con la “oficial”, la cual mide unos 80 a 100 cm. aproximadamente.

La imagen que es utilizada actualmente en la procesión está pintada de negro, generalmente con una sencilla capa azul, la cual está fijada a una plataforma sobre unos listones que sirven de mangos para cargarlo y bailarlo. Comparado con la imagen antes descrita, y con otras imágenes como las de Gibraltar y/o Bobures, la imagen de San Benito utilizada en la procesión de Cabimas es de cierta “pobreza estética”.

El cambio de las imágenes referidas obedeció a una serie de hechos que fueron altamente señalados, en tanto que la primera fue prácticamente destruida en varias oportunidades. Por lo menos, precisamente hasta finales de los años ochenta no era extraño que al final de la procesión la imagen del santo llegara a la Iglesia sin manos, incluso sin cabeza, con la sencilla capa desgarrada, si llegaba con ella.

Para entonces las procesiones, que anteriormente se realizaban el 27 de diciembre y el 1º de enero, duraban todo el día, desde bien temprano en la mañana hasta muy entrada la noche. Se acostumbraba mucho más que hoy el “robo del santo”, práctica que consiste en desviar la imagen del santo de su recorrido normal, generalmente hacia las barriadas y urbanizaciones populares por donde no pasaba. En la actualidad algunas de estas barriadas organizan sus propias procesiones que por supuesto no tienen la misma importancia de las señaladas. El “robo del santo”, para entonces, traía como consecuencia que la procesión se extendiera más allá de lo previsto por la Iglesia; hasta altas horas de la noche, siendo que muchas veces los grupos de chimbanguales llegaban de regreso a la iglesia sin el acompañamiento del santo.

Graves incidentes se originaban cuando la Iglesia comisionaba a la policía para el “rescate” de la imagen. No en pocas veces fue llevada la imagen del santo a la iglesia a bordo de los vehículos de la fuerza pública, acompañada por un sin fin de personas detenidas. Muchas veces el santo ha sido

guardado sin ningún tipo de oficio religioso por parte de la iglesia, como es de suponer corresponde.

Como se indicó, la procesión que hoy se realiza el 6 de enero, se realizaba el 1° del mismo mes como en varias localidades donde se le rinde culto, pero debido a los altos índices de violencia que se presentaban y que relacionaban con la ingesta desmedida de alcohol del día anterior, fue cambiada para el 6 de enero. La procesión es precedida por una misa, que anteriormente se realizaba dentro de la iglesia, pero debido a la gran cantidad de personas que acudían y a los destrozos que ocasionaban, se decidió, desde hace unos años, realizarla en las afueras de esta.

El problema de la violencia es de vieja data en la procesión, los asaltos, robos, las riñas y peleas colectivas suelen ser comunes, tanto así que en varias oportunidades han dejado saldos lamentables de pérdidas de vidas. Ante esto, en una oportunidad la Iglesia mostró su desagrado a la situación de violencia e irrespeto y tomó la decisión (incluso amenazó con eliminar la procesión) de “sacar” la imagen, al santo de madera que se describió, primeramente.

Al parecer, la idea era que, como esta imagen representa al “santo oficial” (dado que está todo el tiempo a la vista en la Iglesia) debería generar más respeto. En esa oportunidad, dicha imagen fue instalada en una carroza grande y pesada y “sacado” en procesión. Por supuesto, esto trajo sus consecuencias ya que era muy difícil o imposible “bailarlo”, empujarlo, moverlo por las sempiternas mal trechas calles de Cabimas, y aunque la imagen llegó a la iglesia sin mayores destrozos que lamentar y, como era de esperarse, bañado en licor.

Como se quiera, en dicha oportunidad no fue significativo el declive de la violencia. Al final la gente protestó y prometió “preservar” la imagen del santo pequeño para que lo devolvieran a la procesión y la Iglesia accedió. Sin embargo, la situación al respecto poco o nada ha cambiado desde entonces hasta ahora.

Precisamente, con el objeto de disminuir la violencia a principios de los años 90, en el obispado de Monseñor Roberto Lückert, se impuso el cambio de fecha (del 1° al 6 de enero) de la procesión como ya se indicó. Junto a esa decisión de igual manera, se instauró la modalidad de que la procesión y par-

ticularmente la imagen del santo fuese fuertemente custodiada por las fuerzas de seguridad del Estado y que estuviese de regreso antes de ocultarse el sol.

Definitivamente, la procesión de San Benito en Cabimas es una de las manifestaciones religiosas más concurridas que se realizan en el país. Ello porque se han calculado entre 100.000 y 300.000 personas participando en la misma.

Con el transcurrir del tiempo la procesión ha adquirido ciertas particularidades que pueden ser fácilmente observables como que en ella participan y se entremezclan personas de distintos estratos sociales, con una evidente y mayoritaria participación de gente joven. De igual manera, desde hace ya algún tiempo puede observarse la incorporación de ciertos elementos y/o comportamientos que ya resultan comunes durante la procesión, sobre todo aquello que tiene que ver con la vestimenta o indumentaria, poses y prácticas de muchos de los jóvenes que participan en ella. Hubo para el tiempo cuando empezaron a hacerse visibles estos comportamientos, sobre todo en lo referido a ciertas formas de travestismo masculino (hombres con indumentaria femenina), cuando se comentó que dicho atuendo respondía al pago de promesas por parte de algunas personas y al parecer así fue asumido.

En cuanto a los grupos de vasallos, éstos representan una de las formas de veneración de los devotos a San Benito. Sus niveles de organización varían y están muy mediados por las relaciones de parentesco. De hecho, algunos de estos grupos solo aparecen para las procesiones en torno a los chimbagueles. No existe, o es muy escasa la estricta organización y niveles de jerarquía que suponen las cofradías de este tipo. Generalmente, cada grupo de vasallos tiene y venera su propia imagen de San Benito la cual es utilizada en sus celebraciones y rituales particulares, prestando además una labor de “servicio” hacia otros particulares que lo requieran. Su mayor aporte gira en torno a ser escuela y los mayores propagadores del culto.

Los chimbagueles son o se componen del conjunto de instrumentos musicales que acompañan la procesión; como las flautas, maracas y los tambores los cuales son al menos de siete tipos (batería de tambores) que en Cabimas suelen ser duplicados y hasta triplicados, lo que les otorga un sonido particular. Quizás por esta razón, los “golpes” o piezas musicales (Ajé, Cántica...) que ejecutan los grupos de chimbagueles en la procesión, aunque esencialmente son los mismos que interpretan los chimbagueles de otras regiones, tienen una sonoridad característica y única.

## La procesión de San Benito

Independientemente de su trayectoria y fecha, la procesión de San Benito logra congregarse a muchos feligreses desde tempranas horas de la mañana. Los alrededores de la Iglesia Catedral de Cabimas empiezan a colmarse de gente incluso desde la madrugada. Los vendedores ambulantes de todo tipo y de cualquier clase de mercancía pululan junto a los feligreses que llegan de todas direcciones, dándole un gran colorido y un ambiente de fiesta a la concentración.

Desde el día anterior se instala una tarima, bien al lado de la iglesia o diagonal a la misma. Dicha tarima es acondicionada y decorada con la intención de asemejarse a una especie de altar no siempre bien logrado. Desde muy temprano en la mañana en ella colocan la imagen del santo, algunas veces al borde de ésta, por donde se puede observar, con cierta regularidad, a personas solas o con niños en brazos que tocan al santo, lo acarician, besan y se persignan. También se puede apreciar a personas con capas púrpuras y con imágenes del santo de distintos tamaños que también le hacen reverencia. Otras se toman fotografías y hay quienes por un momento aprovechan y se arrodillan y le oran, ya que solo bien temprano es posible hacer esto.

Junto, o como parte de la feligresía que en oleadas de grupos de personas llegan al centro de Cabimas y a los alrededores de la iglesia, de igual manera, se puede observar a no pocas personas con atuendos nada convencionales: hombres jóvenes vestidos con atuendos femeninos. Personas de ambos sexos disfrazados o con máscaras de “superhéroes”, “monstruos” o cualquier otra cosa imaginable. Gente con el cabello pintado de distintos colores, grandes sombreros, sombrillas y parasoles, maracas, pitos, cornetas, rostros pintados, cabezas rapadas..., dándole a la concentración un ambiente más que festivo como se apuntó, de relajación y de exhibición. También puede apreciarse una fuerte presencia policial/militar en los alrededores.

En la misma medida que avanza la mañana se puede sentir cómo crece la impaciencia de la gente, porque cada vez más y más, sigue llegando gente. A la tarima suelen subir algunas personalidades del municipio y del estado. La mayoría de estas “personalidades” como los políticos que quieren también dejarse ver, suelen ser pitadas en señal de reprobación. No es extraño que alguno de los presentes en dicha tarima, que generalmente es un sacerdote de bajo rango, tome la palabra para apaciguar los ánimos, casi siempre apelando en sus palabras al “sentido” del culto a San Benito, tratando de

destacar las virtudes del santo y recomendando, reiteradamente, respeto y “cordura” en la misa y en la procesión, a lo que la gente responde con más algarabía e impaciencia.

Un poco antes de la mitad de la mañana, suele salir de la iglesia el Obispo (o el encargado de officiar la misa) con un séquito de sacerdotes y monaguillos haciéndose paso entre la multitud que hace sonar con más fuerza sus pitos y cornetas en señal de impaciencia. A estas alturas los grupos de “cargadores” llamados o conocidos como “los pelones” o “cabezas rapadas”, o los “pelos pintados” también conocidos como los “vikingos”, parecen recibir una señal y buscan ubicarse a empujones frente a la imagen del santo y empieza un pequeño forcejeo entre éstos y la fuerza pública que también se acerca a la tarima. De igual manera los distintos grupos de chimbagueles buscan ubicarse, aunque un poco más alejados al frente de ésta, pero manteniendo en silencio sus baterías de tambores y demás instrumentos.

Cuando el sacerdote, que generalmente es el propio Obispo, inicia la misa, una multitud de entre 10.000 y 20.000 personas o muchas más, parecen calmarse y hacen silencio. El tráfico vehicular por el centro de Cabimas ya no es posible a varias cuadras de la iglesia. Por unos 20 minutos, desde el inicio de la misa, la gente parece permanecer atenta a lo que acontece en la tarima, al ritual de la “santa misa” y a las palabras del sacerdote. No es de extrañar que en la homilía el sacerdote haga de nuevo una exaltación de las virtudes de San Benito y haga un llamado a la cordura durante la procesión, incluso pida respeto y que dejen culminar la misa.

Sin embargo, más o menos luego de la comunión y a medida que la misa se acerca a su fin, el murmullo va transformándose en ruido, el cual gradualmente empieza a ser insoportable, hasta que en un momento ya será imposible escuchar la misa y la prédica del sacerdote. Los cuerpos de seguridad del Estado empiezan a movilizarse y un grupo de policías y guardias trata de tomar posición frente a la imagen del santo, los forcejeos con los “cargadores” se incrementan, la gente empieza a agitarse y casi siempre, mucho antes de que el cura pueda decir la famosa frase: “Podeís ir en paz”. Uno o todos los chimbángueles “revientan”.

Decenas, centenas, cuando no miles de botellas y envases, de todas las formas, marcas y tipos de licor aparecen y apuntan hacia la imagen del santo disparando chorros de líquidos que se convierten en una tupida lluvia que

baña la imagen y sofoca tanto a las fuerzas públicas como a los “cargadores” que forcejean por apropiarse del santo, empapando incluso a todos los que puedan encontrarse relativamente alejados de la imagen, impregnando el ambiente de un fuerte y a veces exquisito aroma a miles de licores mezclados. Junto a esto se desata todo un frenesí estimulado por el desbordado bullicio y retumbar de más de diez grupos de chimbagueles y sus tambores tocando al unísono, acompasados a las campanas de la iglesia repicando a su máxima capacidad.

### Imagen 9. Inicio de la procesión.



Fuente: Calderón, 2010.

Este momento, el cual da origen e inicio a la procesión, difícilmente puede ser descrito en toda su magnitud, esto no es más que un pobre intento de descripción de quien escribe, de un hecho que resulta verdadera y particularmente apoteósico.

Desde su salida, la imagen del santo asume una autonomía propia en hombros de policías y/o de los “cargadores” quienes tarde o temprano se apoderarán de la imagen, así como de un grupo de entre 50 o 100 personas más quienes constantemente lo bañan de licor. De esta manera puede decirse que la procesión se divide en dos: el pequeño grupo que sigue la imagen del santo y la gran masa que irá acompañando y bailando al son de los chimbagueles.

Generalmente la imagen hace un recorrido fugaz, veloz, que va y viene en los primeros kilómetros de la procesión. Suele visitar las sedes de los organismos públicos que se encuentren a lo largo de todo su recorrido como el comando de la Policía o el Cuerpo de Bomberos, la entrada del puerto de “La Salina” o el Hospital General de Cabimas, la iglesia Santa Rosa de Lima en el sector “La Rosa” o la iglesia “San Martín de Porres” en Ambrosio. También hacen paradas en los distintos monumentos que se han erigido al santo, así como suelen detenerlo frente a las casas de determinadas familias o de algunos de los devotos más reconocidos, ello puede ocurrir o no con acompañamiento de chimbangueles.

En cualquiera de los recorridos puede apreciarse grupos de personas, así como puestos ambulantes de comidas y bebidas, en las aceras frente a las casas, a los negocios, en torno a vehículos con música a todo volumen, o simplemente en plena calle esperando la procesión con mucha antelación, incluso a varios kilómetros.

Desde el inicio y progresivamente la procesión empieza a dividirse en varias y grandes secciones, generalmente en torno a los chimbangueles o grupos de “chimbangles”. En todo el recorrido la imagen del santo aparece y desaparece dentro de estas secciones de la procesión. Es común no saber con exactitud dónde pueda estar el santo, lo mismo puede ir junto a alguna de las secciones señaladas, o muy adelantado al grueso de la procesión o, por el contrario, muy rezagado.

No cabe duda de que en la medida que la ingesta de alcohol (y posiblemente otras drogas), el calor, la fatiga y el cansancio empiezan a surtir efecto, en esa misma medida se incrementa el proceso de profundización de la desinhibición y del relajo que puede observarse en determinados comportamientos de la gente. En ese sentido, a estas alturas de la procesión, es cuando suelen empezar a presentarse los conflictos y reyertas entre personas y grupos de personas que de vez en cuando estallan en el recorrido, sobre todo cuando la procesión empieza o ya está en su recorrido de regreso.

Es muy común conseguir personas en avanzado estado de embriaguez, incluso tampoco es extraño encontrar a otras totalmente inconscientes en plena vía pública. De igual manera es muy posible observar distintas escenas de exhibicionismo estrafalario, principalmente en jóvenes sin distinción de sexo o de orientación sexual, es decir, comportamientos individuales y co-

lectivos que en situaciones cotidianas no suelen presentarse.

El retorno de la procesión a la iglesia resulta en un proceso no siempre preciso, pareciera ser más lento y si se quiere algo penoso. Se han dado oportunidades en las cuales, en hombros de la fuerza pública, la imagen de San Benito ya ha sido guardada en la iglesia antes de las cinco de la tarde, una o dos horas antes de lo que, por lo general, empiezan a llegar los primeros chimbagueles a la iglesia. De tal manera que, habitualmente es entre las seis y siete de la tarde-noche, cuando la imagen del santo llega a la iglesia con o sin chimbagueles. Nunca resulta fácil la entrada del santo a la iglesia en tanto que no existe un estricto protocolo al respecto. A veces, si aún es temprano y las autoridades policiales y eclesíásticas lo permiten, suelen esperar a un chimbaguele para la entrada a la iglesia. En ese momento lo “bailan”, al ritmo del “Ajé”, moviendo la imagen hacia adelante, a los lados y hacia atrás frente a las puertas de la iglesia y en varias ocasiones “amenaza” con entrar, pero retrocede. Algunas veces esta entrada es también acompañada con el repicar de las campanas. A los alrededores de la iglesia suelen llegar muchas personas que no participaron en la procesión y que solo van a presenciar la entrada del santo. Una vez que la imagen del santo entra a la iglesia la gente rompe en aplausos, tras lo cual se cierran sus puertas.

Ello no supone que la procesión haya terminado, paulatinamente van llegando las secciones de esta junto al resto de los chimbagueles con mucho menos gente. La “fiesta” de San Benito puede prolongarse algún tiempo más frente a la iglesia. Sin embargo, la misma tiende a diluirse. No todos los chimbagueles llegan a la iglesia y la manifestación empieza un lento proceso de disolución tras lo cual la normalidad vuelve al centro de Cabimas.

## **Una re-explicación del culto y la procesión de San Benito en Cabimas como corolario**

Partiendo de los preceptos teóricos arriba señalados, de la nueva información y del análisis de la investigación original, puede deducirse que las características bio-históricas que se le otorgan a San Benito en tanto que en vida fue un ser de acciones bondadosas, cargado de virtudes y un modelo a seguir, junto a una (o unas) historia (s) muy particulares en cuanto a su origen y vinculación étnico-racial, lo convierten en un ser, en un ente con cualidades místicas y sagrado, que además (y a pesar de los señalamientos

en contra) es reconocido y “aceptado” por la Iglesia. No cabe duda de que el culto de San Benito es uno en el cual se ha dado (y se sigue dando) un profundo proceso de sincretismo que involucró e involucra no solamente lo estrictamente místico, religioso, sino también otros aspectos como lo étnico/racial, lo social e histórico.

En la COL y en particular en Cabimas, el culto a San Benito va más allá del ritual de la procesión oficial; el mismo se expresa en un sinnúmero de manifestaciones de veneración y/o devoción de particulares y grupos en cualquier fecha del año. Sus monumentos, sus nichos, sus imágenes, su evocación permanente en lo cotidiano son expresiones de devoción permanente. Un ejemplo más de ello es la imagen que permanece en la Iglesia, la cual durante todo el año y particularmente una vez que la procesión se ha iniciado y las puertas de la iglesia se abren al público, se convierte en receptáculo de una serie de ofrendas que le son entregadas como pago de promesas: medallas, escapularios, cadenas, entre otras, hechas por pequeños grupos de personas que no participan directamente en la procesión.

Los grupos de vasallos también juegan en buena parte un papel importante dentro del mantenimiento y propagación del culto durante todo el año al organizar sus propias y particulares manifestaciones y de alguna manera también servir a la comunidad para expresar su devoción.

Por otra parte, los ritos procesionales, como el caso de la procesión de San Benito en Cabimas, son expresión del sentir grupal que se utiliza para construir y afianzar lazos de identidad colectiva. Hay que recordar que las identidades funcionan como conjuntos de ideas, nociones, representaciones que se hacen colectivas al encontrar eco y significado en la vida particular y que pueden concretarse en lo cotidiano, como sería el culto a San Benito (García Gavidia, 2003). De tal manera que para ello se hace necesario que los participantes compartan no solo sentimientos y creencias, sino que de alguna manera también deben compartir una historia y un entendimiento que llena de significados dicha expresión. Esta es una de las razones principales por las cuales la procesión de San Benito en Cabimas es tan multitudinaria y asume las características que tiene.

Desde esta perspectiva los aportes de Turner (1990) siguen siendo válidos para la comprensión del ritual procesional de San Benito. En ese sentido, siguen existiendo dos símbolos que se erigen como dominantes dentro

de la procesión, a saber: La imagen de San Benito y los chimbagueles. Cabe recordar que los llamados símbolos dominantes son aquellos que se constituyen como un fin en sí mismo, es decir, los que de alguna manera rigen el ritual o son considerados puntos de referencia en el ritual.

El hecho simple y básico de que la procesión no inicie hasta que la imagen se incorpore a la misma, habla de la importancia de ésta como símbolo dominante. Por ello la imagen se convierte en un fin en sí misma y significa que uno de los sentidos (por lo menos el inicio) de la procesión se lo da la imagen dentro de ella. Esto en parte pudiera explicar la impaciencia de la multitud, el llamado “irrespeto” a la misa y a las autoridades civiles y eclesiásticas, e indicaría además que la santidad de la procesión no necesariamente la da la iglesia, sino que dicha santidad se la da la propia imagen del santo en la misma y que a ésta se la otorga y legitima el colectivo presente en su salida. De allí se desprende entonces la necesidad de “apoderarse” de ella por parte de la gente y particularmente de los llamados “cargadores”, y de que todos deseen en algún momento tocarlo y bañarlo con licor bien sea por cumplimiento de promesa o no.

La autonomía que asume la imagen del santo durante todo el recorrido solo se explica por su carácter de símbolo dominante, el más dominante si se quiere, ya que está por encima de los hombros de la gente. Entonces la imagen del santo dentro de la procesión tiene varios significados, uno de ellos es marcar su inicio, así como de hacerla “santa”. Sin embargo, si bien es necesaria la imagen para dar inicio a la procesión, no lo es para su continuación y menos para su culminación.

Los grupos de vasallos y sus chimbagueles son otro símbolo dentro de la procesión que se convierte en dominante una vez iniciada la misma. A pesar de que éstos deben esperar la incorporación de la imagen del santo, una vez que se concreta este hecho, los chimbagueles no dependen de la imagen y se convierten en una referencia en sí mismos dentro de la procesión. Esto pudiera dar explicación al hecho de que la procesión se divide en varias secciones, las cuales giran en torno a los chimbagueles o grupos de estos. Su carácter dominante se refuerza en tanto que la música juega un papel fundamental en cualquier procesión ya que acompasa y armoniza la misma. Por otra parte, algunos de los grupos de vasallos suelen llevar sus

propias imágenes, aunado a que existe cierta afinidad y gusto por parte de las personas que asisten a la procesión, que le otorgan un mayor significado a los chimbanguales. Así, por ejemplo, no es extraño que los habitantes del sector La Rosa acompañen a los chimbanguales de dicho sector, lo mismo ocurre con los del sector Ambrosio-La Misión, Tierra Negra, Nueva Cabi-mas, entre otros, lo que genera expresiones de auto-adscripción identitarias al interior del grupo. Otros aspectos también parecen influir como la preferencia del sonido (cómo suenan) y los toques que acostumbran los distintos grupos de chimbanguales en el recorrido.

Las observaciones y testimonios recogidos en torno a los grupos de chimbanguales apuntan a que estos ofrecen el espacio y el tiempo para que los devotos hagan sus ofrendas, paguen sus promesas y hasta eleven plegarias y oraciones, ello sin la necesaria presencia de la imagen del santo, de esta manera el chimbanguale asume la misma santidad que tiene dicha imagen, es decir, de alguna manera asume su representación.

Precisamente las formas que se asumen para el pago de promesas, ofrendas y peticiones entre otras manifestaciones, son lo que puede considerarse como símbolos instrumentales los cuales son todas aquellas expresiones que se utilizan como medios y/o herramientas para lograr un fin dentro del ritual, en este caso la procesión. En ese sentido, vestir una prenda alusiva al santo, bailar, tocar y/o bañar la imagen del santo con licor, entre otros, suelen ser símbolos apreciables que indican el pago de promesa o de intermediación entre el devoto y el santo.

De estos símbolos uno de los más cuestionados se relaciona con el “baño de licor” el cual generalmente supone el pago de promesa, donde el tipo y la calidad del licor en algunas ocasiones refleja la importancia y magnitud del favor recibido, así como también puede reflejar el estatus o posición social del “favorecido”. Sin embargo, bañar con licor la imagen del santo es un acto que no siempre tiene esa lectura o ese significado ya que en la mayoría de los casos parece ser solo expresión de una “costumbre”, o de una “ofrenda obligatoria”, o por simple alegría (sobre todo para aquellos que suponen que San Benito era un parrandero y bebedor) lo que a su vez genera cierto rechazo en quienes ven en dicho acto una falta de respeto a su santidad. De este modo, cabe preguntarse qué relación pueden tener las drogas (alcohol) y la religión.

Con respecto al uso y a la ingesta (desmedida) de alcohol es bueno recordar que difícilmente se encontrará un grupo social que no incorpore algún tipo de drogas en sus relaciones sociales, sobre todo en lo referido a sus prácticas mágico/religiosas, ya que dichas drogas suelen ser consideradas y utilizadas como una vía o medio para establecer relaciones con lo místico.

En occidente la droga más extendida y socialmente aceptada es el alcohol, (junto al tabaco) tanto así que la misma religión cristiana lo incorpora dentro de sus rituales convertido en la “sangre de Cristo”. También es cierto que el alcohol y otras drogas han sido utilizados como instrumento de colonización y sometimiento como en el caso de los indígenas americanos y el de los propios esclavos africanos traídos a América, que en muchas oportunidades fue en complicidad con la iglesia. De esta manera, la relación religión/alcohol y la estrecha vinculación que se suele hacer entre San Benito y éste, sobre todo en Cabimas en donde los altares particulares están acompañados por un vaso de licor, no es una vinculación que deba sorprender y menos escandalizar por sí mismo. De hecho, es posible que, además de lo indicado, la relación San Benito/alcohol, esté relacionada con la estructuración de la propia historia de Cabimas y la COL, sin que ello justifique muchas de las consecuencias relacionadas a la ingesta desmedida de alcohol.

Entonces, bajo esta perspectiva, la relación de San Benito con el alcohol pudiera tener un sentido de relación con lo místico, donde también cabe que se relacione con aspectos de orden sociohistóricos. Al respecto, es posible que se relacione con el histórico evento de “El Barroso” en donde una de las primeras relaciones que se establecen entre el santo y el licor tiene que ver con que la imagen del santo tuvo que ser limpiada del petróleo con aguardiente proporcionado por la compañía petrolera. Esto pudo ser interpretado como una ofrenda, una forma de dar gracias que los cabimeros de entonces le hicieron al santo por su milagro, acción de la cual pudo haberse derivado la versión de que San Benito era parrandero y bebedor, por lo que le “gustaba que le pagaran con aguardiente”, algo que además resulta muy singular en un ser que es considerado santo.

Estas, entre otras supuestas “características” del santo, hacen de su culto algo muy atractivo, de fácil acceso, y en parte explicaría su gran devoción, porque de alguna manera lo iguala al común de la gente en tanto que cabría

preguntar: ¿quién en Cabimas no ha parrandeado y ha tomado licor alguna vez en su vida?... ¿cuántos cultos plantean que puedes ser parrandero y bebedor y, aun así, se tiene la opción de ser parte de un culto y de un ritual religioso? De tal forma que la promesa de bañarlo con licor a cambio de un milagro o de simplemente celebrarlo, tiene mucho sentido y no necesariamente representa una falta de respeto a su santidad.

Por otra parte, existen otras series de acciones y expresiones dentro de la procesión que no pueden ser ignoradas. Entretanto, la procesión de San Benito ha sido asumida como un espacio no solo para el fervor religioso de manera estricta, sino también como un espacio para la expresión, creación y recreación de símbolos de identidad de determinados grupos como los jóvenes. Como ya se señaló, la procesión tiene como característica que buena parte, sino la mayoría, de las personas que en ella participan, difícilmente superen los treinta años. Cabe señalar que según el INE (2001) la edad mediana de la población zuliana es de 25 años. En ese sentido, los llamados “disfrazados”, “encapuchados”, entre otros, suelen ser personas muy jóvenes, por lo que es lógico deducir que sus expresiones son simbólicas y que están cargadas de un significado, porque por lo menos y en principio, denotan la condición de ser jóvenes.

En base al planteamiento teórico utilizado, cabe preguntar: ¿qué tipo de símbolos son y qué significados pueden tener? Al ser planteados en un contexto ritual, es de suponer que los símbolos así expresados tienen una conexión con lo místico, por lo que tendrían un carácter instrumental, porque hay que recordar que tanto lo sagrado como lo pagano forman parte de lo místico y tanto en el culto como en la procesión de San Benito en Cabimas se expresan ambas dimensiones. De tal manera que la procesión se ha convertido en un espacio (y un tiempo) para la expresión de aquello que cotidianamente ha sido reprimido y negado. Esta situación ha permitido que, en la procesión, sistemáticamente se hayan incorporado una serie de elementos que buscan darle y/o agregarle otros significados, significados que están estrechamente relacionados con la situación o contexto social que se desarrolla y se ha desarrollado en Cabimas.

Un ejemplo de esto último nos lleva a considerar que al igual que en el resto del país, Cabimas es una población con una gran presencia de personas producto de un proceso profundo de mestizaje y fundamentalmente

jóvenes. La procesión se ha convertido en un espacio para la expresión colectiva de este segmento con una simbología que les permite expresarse, reconocerse y actuar como tales que, combinados con la ingesta de alcohol y otras drogas, se convierten y se materializan en actos de transgresión como el exhibicionismo grotesco, el exceso y no en pocas ocasiones, en expresiones violentas.

El culto y procesión de San Benito en Cabimas expresa una dualidad de valores en donde lo sagrado y pagano son las caras de una misma moneda, y donde la transgresión, lo paradójico y lo contradictorio es manifestación de una sociedad que se crea y re-crea en un espacio y tiempo festivo. El culto y procesión de San Benito satisface necesidades que van más allá de lo estrictamente religioso que no solo establece la posibilidad de la conexión y fundición entre lo sagrado y pagano, sino también entre el pasado y el presente, por eso se explica su desarrollo y particularidad.

Por último, puede decirse que sin el “agotamiento” de la mano de obra indígena que propició la entrada de mano de obra de origen africano en condiciones de sometimiento. Sin la necesidad de la evangelización de éstos por parte de la iglesia con los franciscanos y sin el baño bautismal con petróleo y aguardiente relacionado con el “reventón del Barroso” quizás San Benito no se hubiese expandido más allá de algunas comunidades costeras.



# Representaciones de lo indígena en el proceso de reconstrucción de la identidad<sup>6</sup>

## Introducción

El desarrollo científico y tecnológico alcanzado por el hombre en el último siglo ha generado un proceso de interacción e integración socio cultural sin precedentes entre los distintos grupos humanos que habitan en el planeta, lo que genera a su vez, una emergencia y complejización de los procesos identitarios en general, los cuales son mediados, entre otros muchos aspectos, por las ideas, los conocimientos y los significados presentes en la relación entre los grupos. Hoy en día este proceso de integración, que puede involucrar desde lo económico hasta lo político, genera un espacio de integración e interacción con el otro que no siempre está exento de problemas. Muchos de los conflictos actuales (y pasados) tienen en la relación identidad/alteridad sus principales raíces. De tal manera que dicha interacción, inexorablemente afecta o afectará, en menor o mayor cuantía, aspectos sociales y culturales de los grupos involucrados.

Este tipo de situación supone una constante reconstrucción de las identidades culturales involucradas. identidades que consciente o inconscientemente se ven autoinfluidas, consciencia que será determinada por las

6 Este capítulo es parte del trabajo especial de grado titulado: *Representaciones de lo indígena en el proceso de reconstrucción de la identidad, municipio Miranda - Zulia*. Para optar al título de Doctor en Ciencias Humanas. Bajo la tutoría de la Prof. Nelly García Gavidia. La Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación. Dirección de Postgrado. Maracaibo. Doctorado en Ciencias Humanas. Venezuela. 2012., p 140. El cual tuvo como propósito responder a ciertas interrogantes sobre las representaciones que se tienen acerca de lo indígena y cómo dichas representaciones son incorporadas al proceso de construcción y re-construcción de las identidades en los habitantes de la parroquia Altagracia del municipio Miranda.

representaciones que se tienen sobre el otro, bien sea el otro lejano o el otro cercano, próximo. Con respecto a este último, el otro cercano, próximo, se refiere a aquel que consideramos como el otro, pero que en determinadas situaciones convive y participa junto a nosotros, e incluso, en situaciones específicas lo asumimos, consciente o inconscientemente, como igual. Ello puede darse en el caso o en los contextos en donde existan grados o lazos que vinculen de una manera u otra a dos o más grupos socio culturales, sobre todo en contextos multiétnicos, que dificultan o complejizan aún más los procesos de construcción identitaria, precisamente por la constante interacción entre éstos.

Sin embargo, como quiera que sea estos procesos identitarios se concretan en la combinación de distintos procesos orientados al fortalecimiento de aquello que identifica a un grupo determinado, procesos que son siempre relacionales, referenciales, por decirlo de alguna manera, es decir, se dan frente al otro, y se dan tanto a nivel de lo más individual hasta lo pan-nacional en el caso de las integraciones continentales o subcontinentales que buscan elementos comunes que los identifiquen y faciliten ciertas relaciones como las económicas o comerciales, así como también a nivel nacional, regional o local, procesos de integración que a la postre, desde una perspectiva antropológica, generan tanto unidad como diversidad.

En Venezuela, las características de país pluricultural y multiétnico generan un espacio y unas condiciones propicias para la interrelación e interacción, para la constante negociación cultural, lo que supone una redefinición permanente de las identidades a todos los niveles. Dicha situación presenta un interés de orden antropológico, en tanto que los procesos de construcción de identidad necesariamente están mediados y/o influenciados por el impacto de la interrelación e interacción histórica y social entre los distintos grupos que la conforman o de los cuales se derivan.

Los altos niveles de mestizaje presentes en la sociedad venezolana en la actualidad hacen suponer que existen una serie de significaciones y/o representaciones de los distintos elementos étnicos que incidieron en su conformación, a saber: el blanco europeo, el africano y el indígena, y que los mismos de alguna manera son incorporados a los procesos identitarios.

En tal sentido, la investigación en la cual se basa este ejercicio apuntó a abordar algunos aspectos de este proceso de construcción de la identidad

en un conjunto de habitantes del municipio Miranda del estado Zulia en la Costa Oriental del Lago, en relación con las formas de incorporación del elemento indígena en dicho proceso. Los propósitos de la investigación apuntaron a conocer y analizar las representaciones sobre lo indígena y su influencia en el proceso de construcción y re-construcción de las identidades.

Para ello se abordaron tres aspectos o niveles de estudio:

- a) la revisión biblio-hemerográfica de la documentación histórica sobre lo indígena de mayor significación para los habitantes del municipio Miranda y/o la COL,
- b) las acciones, testimonios y experiencias de los habitantes con lo indígena y
- c) las prácticas, presencia y relaciones de lo indígena en la cotidianidad de los habitantes de la parroquia Altagracia.

## **El problema acerca de las identidades**

Como de alguna manera ya se ha hecho referencia con anterioridad, en algunos documentos y crónicas, como las del Hno. Nectario María.(1959), Fray Pedro Simón (1987) y/o las del Obispo Mariano Martí (1969), que se refieren específicamente al proceso colonizador de lo que hoy constituye el espacio territorial de la Costa Oriental del Lago (COL), generalmente aparecen ciertas referencias y/o calificaciones hacia los grupos indígenas que en el mejor de los casos los representan como grupos hostiles, guerreros y bárbaros, quienes de alguna manera entorpecieron y se resistieron al proceso “civilizador” de los conquistadores europeos.

Estas y otras categorías o conceptos con los cuales calificaban los primeros europeos a los indoamericanos quizás no tengan la misma connotación que tuvieron en su momento, pero hoy en día son referencias a lo indígena que generalmente connotan una idea negativa del mismo. En tal sentido, la investigación partió de algunas premisas fundamentales como la de:

1. Considerar que las referencias negativas hacia el indígena desde tiempos coloniales se han convertido en un elemento importante en la estructuración de la representación que hoy el resto de la sociedad nacional tiene sobre lo indígena.

2. Que el tratamiento secundario o mitificado de lo indígena que se desprende del discurso histórico oficial de igual manera incidía en dicha conformación.
3. Que estos referentes pudieron haber permitido la negación de los aportes hechos por los distintos y numerosos grupos indígenas que han poblado y que pueblan nuestro territorio en el proceso de conformación de las identidades en la actualidad.

Con respecto a los estudios sobre las identidades en Venezuela, a pesar de los esfuerzos y el desarrollo de los estudios antropológicos, según González: “... no abundan las aproximaciones etnológicas al tema de la identidad nacional”, (2002:522), y por supuesto, mucho menos acerca del proceso o los procesos específicos que intervienen en su conformación y reconstrucción. Esta, entre otras, es una de las causas por las cuales considero que en la actualidad las opiniones, discusiones e investigaciones referidas a los elementos de identidad sobre los habitantes de la COL, generalmente ocasionan grandes desencuentros entre distintos sectores y factores de la comunidad, tanto académica como en la comunidad en general. Ello debido, entre otros aspectos, a que hasta los momentos y en un sentido amplio, los estudios relacionados a los procesos de conformación de las identidades en la COL solo han sido relacionados a dos procesos históricos ciertamente importantes, pero no únicos: la llegada de los primeros europeos por una parte y la explotación petrolera por la otra.

El poco reconocimiento de lo indígena (y del negro también pero no es el tema) en la historiografía venezolana, que generalmente solo tiende a destacar la gesta heroica de algunos indígenas como Guaicaipuro, entre otros pocos, así como también la deformación o la valoración casi siempre negativa en la conformación de las imágenes que de ello se tiene, va a estar relacionado con la manera en la que se ha transmitido e inducido la imagen de lo indígena a través de los procesos de socialización como el educativo y de la propaganda oficial durante el proceso de desarrollo histórico de la sociedad venezolana. De este modo, el desconocimiento o la negación de lo indígena debe estar entonces relacionado con la estructuración de algunas ideas, significados y/o conocimientos que han sido mediados por dichos procesos.

Sin embargo, esta negación de lo indígena en el proceso de reconstrucción de nuestras identidades no estaría relacionada a una simple dicotomía entre lo

indígena y lo criollo, sino que pudiera estar relacionada a las formas o maneras de incorporar dicho elemento indígena a la identidad colectiva nacional, ello quizás debido a las ideas y nociones que se tienen al respecto.

Por esta misma razón, Marc Augé plantea que: “no es la alteridad la que pone la identidad en crisis. La identidad está en crisis cuando un grupo o una nación rechaza el juego social del encuentro con el otro” (2005: s/n). A partir de este tipo de planteamiento puede considerarse que incluso, se entra en crisis también cuando se trata de la identificación y del auto reconocimiento con el otro y en el otro del cual tanto tenemos y debemos, sobre todo en los casos de la construcción de la identidad nacional, regional o local en contextos multiétnicos y con altos niveles de mestizaje como es el caso de Venezuela. De tal manera que si bien es cierto que siempre ha habido y habrá crisis de identidades, tanto individuales como colectivas: “No hay identidad sin la presencia de los otros. No hay identidad sin alteridad” (Augé. 2005: s/n), y añadiría; no hay identidad sin reconocer los aspectos que hemos heredados del otro en el proceso histórico de construcción de las identidades.

Es decir, frente a lo indígena debe existir en el habitante criollo actual del municipio Miranda en particular y del resto de los habitantes de la COL y de Venezuela en general, un auto reconocimiento en el cual lo indígena pudiera ser negado, asumido o compartido, todo ello dependerá de las distintas circunstancias en las cuales se encuentre y seguramente tendrá relación con las representaciones que tenga, en este caso el criollo, de lo indígena y cómo logra incorporarlo a su propio proceso identitario dados los orígenes étnicos del criollo. En tal sentido, además de los problemas económicos, sociales, políticos y éticos, en Venezuela y en Latinoamérica el problema étnico ocupa y debe ocupar un lugar muy importante, dadas sus particulares y diversas características culturales. Esta situación hace necesario profundizar en el estudio de las identidades, razón por lo cual es necesario deconstruir y analizar la presencia de lo indígena en las narrativas y prácticas cotidianas de los hombres y mujeres que (en este caso) pueblan la parroquia Altigracia del municipio Miranda, con el propósito de develar la significación de este patrimonio cultural venezolano en las ideas y nociones de sus habitantes.

Por ello se consideró que, a partir de la identificación, del análisis e interpretación de estas narrativas y sus prácticas consecuentes, se podría inferir el

tipo de representaciones que inciden en la reconstrucción de las identidades locales y con ello proponer o realizar aportes para futuros lineamientos en la estructuración de políticas públicas que contribuyan a integrar y reconocer, de una manera justa y real, lo indígena en el proceso identitario local, regional y nacional. El estudio sobre las identidades de los pobladores de la Costa Oriental del Lago, o de algún municipio en específico ubicado dentro de su geografía, como lo es el municipio Miranda, desde una perspectiva antropológica, es decir; histórico-cultural, requiere tener una visión general del contexto geo-espacial donde se enmarca el territorio en cuestión; la cuenca del lago de Maracaibo y sus habitantes primigenios. El abordaje desde el punto de vista histórico-arqueológico brinda aportes relacionados con las “certidumbres históricas”, o como diría Sperber (1988) con cierta “relación de adecuación” que puedan tener las representaciones que se desprenden de las principales crónicas y documentos que están o puedan estar relacionadas con los procesos de conformación y reconstrucción de las identidades de los habitantes de la COL y del municipio Miranda.

### **Planteamientos que se desprenden de los estudios histórico - arqueológicos y sobre algunas crónicas y documentos referidos a la COL que pueden incidir en el proceso de conformación de identidades**

El municipio Miranda está ubicado al norte de la margen este del lago de Maracaibo, por lo tanto, la conformación histórica de los grupos asentados en dicho espacio desde la época prehispánica, está enmarcada en el desarrollo socio-histórico general de la cuenca del lago. Por ello es relevante una aproximación a los distintos estudios sobre el poblamiento de lo que hoy constituye el municipio Miranda y sobre los distintos procesos de poblamiento y migración en la COL, aproximación que de alguna manera se ha hecho en uno de los primeros apartados de este libro pero que se hace necesario retomar.

Al respecto, es bueno recordar que los estudios histórico-arqueológicos sobre la cuenca del lago de Maracaibo (Bennett, 1937; Osgood y Howard, 1943; Kidder, 1944; Acosta Saignes, 1965; Gallagher, 1971, entre otros) son importantes y tienen un valor básico ya que de los mismos se pueden derivar, con un mayor nivel de certeza, aspectos relativos a la reconstrucción

histórica de la vida de los primeros pobladores de las riberas del lago de Maracaibo. En estos trabajos es posible obtener información relacionada con los procesos de poblamiento de la cuenca del lago, así como acerca de las distintas migraciones de los primeros grupos que llegaron a poblar el espacio territorial de la COL y del municipio Miranda. De igual manera, estas fuentes documentales son útiles para obtener información sobre la organización política y social de estos grupos migratorios durante distintos períodos históricos.

En tal sentido, las evidencias histórico-arqueológicas acerca de la cuenca lacustre estiman una “larga secuencia histórica” de poblamiento que suponen que las primeras ocupaciones de grupos humanos se remontan a unos tres mil años, y que posteriormente diversos grupos se sucedieron en la zona. (Wagner, 1978). Esta secuencia de poblamiento de la cuenca del lago incluye el extenso territorio de lo que hoy constituye la COL. Este tipo de información evidencia que la cuenca del lago, donde hoy se enmarca geográficamente el municipio Miranda, ha estado densamente poblada, habitada, desde tiempos prehispánicos.

Existen estudios histórico-arqueológicos que abarcan buena parte de los siete municipios que constituyen la COL, y que establecen que entre los variados grupos primigenios de la zona hubo relaciones. Puede decirse que los más significativos se han centrado en Lagunillas y Bachaquero en los municipios Lagunillas y Valmore Rodríguez respectivamente, trabajos realizados entre los años 1972 y 1973 (Wagner y Ruiz, 1975). Estos trabajos y la existencia de yacimientos arqueológicos evidencian la presencia indígena en la zona y permiten establecer la importancia de la COL como sitio de asentamiento de grandes grupos humanos con ciertos y diversos grados de organización social antes, durante, y posteriormente a la época del contacto con los europeos.

Específicamente en el municipio Miranda se hicieron registros de yacimientos de origen prehispánico en los sitios Punta de Leiva, Los Burros (Osgood y Howard, 1943) y El Mecocal, (Hurtado, 1984), que confirman que el territorio de lo que hoy constituye el municipio Miranda, se encontraba densamente poblado por distintos grupos étnicos y con distintos niveles de organización social, aspecto que se soporta en la existencia de infinidad de yacimientos registrados en la COL algunos de los cuales arrojan una datación relativa contemporánea al período del contacto.

Estos yacimientos constituyen una evidencia contraria a lo que se desprende de algunas crónicas en los primeros siglos de la colonia como la de Martí (1969) quien sugiere que para el siglo XVIII fue necesario importar indios para fundar algunas misiones en la costa este del lago. Esta información se contrapone a la evidencia arqueológica registrada hasta el momento. De hecho, debido al crecimiento demográfico de los centros urbanos en la actualidad, muchos de los yacimientos arqueológicos identificados, se encuentran ubicados y/o cercanos a distintos centros poblados de la periferia de las zonas más urbanizadas de la COL. Es más, en labores de prospección y excavación arqueológica-antropológica de quien escribe, se ha percibido que dichos yacimientos de alguna manera son reconocidos y recreados de distintas formas en el imaginario colectivo de los actuales pobladores.

Este tipo de situaciones al menos genera una serie de interrogantes como, por ejemplo: ¿Por qué el registro documental de algunos cronistas no se corresponde con la evidencia arqueológica? ¿Qué pasó con esas poblaciones indígenas? ¿Fueron simplemente exterminadas?, ¿Acaso no fue posible algún tipo de asimilación y se fundieron en un proceso de mestizaje? ¿No dejaron ningún aporte desde el punto de vista cultural?

De hecho, en la actualidad, el reconocimiento de los yacimientos arqueológicos como indígenas por las comunidades donde se encuentran y aparecen, establece una relación con el pasado, sugiriendo además que puede existir algún tipo de influencia, de incidencia en los procesos de conformación y reconstrucción de las identidades en la actualidad, por lo menos en los pobladores cercanos a los yacimientos referidos.

Los planteamientos hechos por Sanoja y Vargas (1978), señalan que los grupos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo tenían un tipo de organización tribal cuyas formas de vida se corresponden con los modos de vida igualitarios, semicultor, vegecultor y mixto. A partir de esta información se presume entonces que este último modo de vida era prevaleciente en la mayoría de los grupos de la cuenca para el momento del contacto. Este tipo de evidencia sugiere que, para dicho momento, difícilmente los grupos indígenas vivían en una especie de situación básica o primitiva, es decir, no eran simples cazadores y recolectores, nómadas o lo que es lo mismo; que vivían de lo que la naturaleza les proveyera. Esto es importante destacarlo en tanto que la categorización de “flojos u holgazanes” o “... araganes y poco

trabajadores...” como le cuentan a Martí (1969:50), que eran los indígenas, en su visita pastoral por la Costa Oriental del Lago, entre otros calificativos con los que se pudiese o se suele señalar a los indígenas de la época del contacto (incluso, a los del presente) no tendría una sustentación, ningún argumento válido, es decir, dichos calificativos carecerían de “certidumbres históricas” al menos desde una perspectiva histórica-arqueológica.

Por ello los aportes de estos estudios son indiscutibles y básicos para la comprensión del proceso sociohistórico que se desarrolló posterior al contacto europeo tanto en el resto de la cuenca, como en la COL en específico.

Por otra parte, se conoce también, a través de la revisión de algunas otras crónicas y documentos como los del Hermano Nectario María (1959) que para el siglo XVI, en la cuenca del lago de Maracaibo existía una amplia diversidad de grupos étnicos y que la mayoría de ellos se relacionaban entre sí, lo que vendría a corroborar la evidencia arqueológica ubicada en la COL. Sin embargo, estas crónicas y/o documentos describen a los grupos indígenas como grupos que generalmente se encontraban en rebeldía frente al dominio español (Martí, 1969).

De igual manera, de la diversidad étnica observada en la región por los primeros cronistas europeos, se han podido distinguir tres grandes grupos en base a su adscripción lingüística como lo son los troncos lingüísticos Arawak, Caribe y Chibcha. Al respecto, la base lingüística Arawak al parecer era prevaleciente en los grupos que poblaban el territorio de la COL, los cuales fueron indistintamente llamados “Parautes”, “Aliles”, “Onotos”, entre otros (Martí, 1969). Este aspecto referido a la base lingüística es importante ya que muchos vocablos utilizados hoy, como, por ejemplo, los topónimos como Cabimas, Tamare, entre otros, así como algunas otras frases o palabras para indicar una serie de situaciones u objetos propios de la vida cotidiana tienen una raíz lingüística indígena (Salazar, 1985).

Es importante aclarar que las continuas referencias al Obispo Mariano Martí se hacen necesarias e inevitables ya que sus crónicas y/o referencias documentales son de las más significativas e influyentes en la reconstrucción histórica colonial de la COL. Razón por la cual sus escritos se constituyen en muchos casos como elementos de génesis de donde se desprenden las principales ideas de las formas o modos de vida de las comunidades indígenas asentadas en el territorio para la época del contacto. Es decir, buena

parte del conocimiento histórico socializado sobre los primeros habitantes de la COL tiene su origen en las crónicas, escritos y/o documentos generados por este religioso. Esta reflexión apunta a que la profusa e importante población indígena para el momento del contacto y su grado de organización, de alguna manera estableció relaciones e influencias, más allá de la guerra y de la sumisión con el conquistador europeo.

Por otra parte, en la actualidad los venezolanos somos producto de un largo proceso de mestizaje entre indígenas, europeos y africanos, ello en tanto que: “Los estudios genéticos están confirmando que Venezuela es un país de mestizos” (Castro y Suarez, 2010:657). No obstante, muy poco se reconoce este hecho en las relaciones cotidianas que construyen las identidades locales, regionales y nacional, en particular no se reconoce el aporte de las comunidades que, en condición de subordinados, como la de origen africano y el de las comunidades indígenas, han hecho en lo que hoy nos ayuda a definirnos como nación. De alguna manera es a este hecho también al cual se refiere Bonfil (1970) cuando plantea la coexistencia conflictiva de formas tradicionales con nuevos estilos de vida, lo que a su vez complejiza los procesos de construcción de identidad, ya que precisamente lo “conflictivo” tiende a dejarse a un lado en dicho proceso.

Por eso compartimos la visión de González Ñañez (2002) acerca de la “trampa” que supone el asumir que el venezolano es en términos raciales o culturales como “otra cosa” (Montero, 1996), es decir, según esta teoría no somos ni blancos, ni indios, ni negros. Partimos del hecho de que, si bien debemos asumir una identidad como nación, la misma no puede asumirse negando el derecho a la diferencia, y mucho menos negando o desconociendo nuestros propios orígenes con el insustancial argumento de que hoy somos “otra cosa”. La trampa de la “otra cosa” solo sirve para “justificar” que no somos blancos, pero mucho menos indios y/o negros.

Pero, más allá del mestizaje genético, racial, se ha desarrollado a través del tiempo un proceso de influencia intercultural. Es decir, la convivencia entre el conquistador y el indígena y el posterior sometimiento de este último, produjo influencias culturales mutuas que sobreviven en el ser, hacer y pensar del criollo del presente, incluso, como ya de alguna manera se ha señalado, es decir; pudieran existir como “... formas tradicionales de vida que coexisten conflictivamente con los nuevos estilos” como lo plantea Bonfil (1989:72) las cuales

inciden en la conformación de las identidades locales y en la relación actual entre los indígenas y el resto de la población, en este caso del municipio Miranda.

Un ejemplo, quizás un poco banal de esto, lo podemos identificar en la sobrevivencia en la COL de, como ya se dijo, topónimos, y un sin número de vocablos que son legados innegables de los ancestros indígenas asentados en el territorio de la COL, y que de alguna manera sugieren o son indicios de que no solo hubo enfrentamiento o sumisión, sino que hubo también negociación, en un sentido cultural, y por qué no, prevalescencia, en algunos casos, del elemento indígena en formas de representaciones que los actuales habitantes tienen del mismo, de manera consciente o no. En tal sentido, Amodio establece que: “La construcción de identidad de cualquier pueblo se basa sobre elementos históricos, espaciales y, naturalmente, culturales”. Y además agrega:

Cada grupo se identifica a través de un sin número de mecanismos que sirven para definirlo en el espacio y en el tiempo, frente a los otros... y frente a los antepasados que sirven de marca de referencia temporal para definir su origen... (Amodio, 2001:09).

En el proceso de construcción de las identidades inciden una serie de factores de orden simbólico mayormente, o lo que es lo mismo un conjunto de “discursos ideológicamente conformados” en donde cada grupo étnico (indígena o criollo) tiene nociones, ideas, significaciones sobre el otro. Al respecto, las condiciones relaciones de poder y dominación juegan un papel importante ya que “... resulta fundamental la concepción que el grupo dominante tiene de los grupos indígenas...” (Amodio, 2001:10), y cómo estas concepciones son incorporadas al proceso de construcción de identidades en un contexto pluricultural, no solo referido o entendido como varias culturas, sino como producto o fusión de culturas. Esto último es importante ya que el discurso histórico acerca del pasado indígena, entre otros aspectos, se generan una serie de significaciones y conocimientos, que de alguna manera afectan la representación que hoy en día se tiene del mismo, incidiendo así en los procesos de conformación y reconstrucción de las identidades en la actualidad.

## **La presencia indígena en el municipio Miranda en la actualidad**

Como ya se ha destacado, la Costa Oriental del Lago y en específico el municipio Miranda, ha sido un espacio de poblamiento de comunidades

indígenas desde tiempos prehispánicos, incluso hoy existen significativas “evidencias” arqueológicas y, por supuesto, a través de sus descendientes que aún viven, que aún resisten.

Según el Censo general de población y vivienda (INE, 2001), para el año 2001 se estimó en 265.127 personas que se auto definieron como indígenas en todo el estado Zulia, de los cuales 1.367 se ubicaban o eran pobladores de comunidades pertenecientes y/o ubicadas en el municipio Miranda. De tal manera que de los 20.865 habitantes que tenía el municipio en cuestión, según la misma fuente, el 6,5 % de su población se auto-reconoce como indígena.

La autoadscripción a una etnia determinada fue bastante variada en el municipio para entonces, siendo que la gran mayoría, como es lógico suponer dada la alta movilidad y la cercanía a la península de La Guajira, eran o pertenecían a la etnia wayüü; 1.208. Otros 39 a la etnia Añú, 1 Warao, 7 Yucpas y otros 112 a otras etnias no especificadas, buena parte de ellas asentadas en comunidades ubicadas al sur y al norte del municipio en cuestión. Para el año 2011, la población indígena del estado Zulia representa el 61,2 % del total indígena nacional y el 12,8 % de la población zuliana. La población wayüü que reside en el Zulia representa el 55,7 % del total indígena nacional y el 91 % de la población indígena de la entidad. Con respecto al ámbito específico del municipio Miranda, los datos sobre población indígena más actuales solo se refieren a 10 de los 21 municipios del estado Zulia que no incluye a Miranda, sino que el resto de los municipios por alguna razón son denominados “Otros”, de donde lo que puede deducirse es que dicha población indígena con respecto al total de la población del municipio no debe exceder el 22 % (INE, 2011).

Como quiera que sea, la información poblacional, supone que los actuales habitantes criollos o más específicamente los que se consideran no indígenas del municipio, mantienen una relación casi inevitable y constante con personas indígenas en su cotidianidad, estableciendo de esta manera distintas formas de interrelación que se auto-influyen y que inciden en el proceso de conformación de la identidad del “Mirandino”, también conocidos con el gentilicio de “Altagracianos” o de manera más popular como “puerteros”.

La conformación de las identidades juega un papel importante incluso en el acontecer político y social. Precisamente en la actualidad, en la Costa Oriental del Lago existe un debate en torno a los distintos planteamientos

que se han dado y que están relacionados con el problema identitario en dicho territorio, debate fundamentado en las particulares características socio-culturales que asumen sus habitantes y en la necesidad de aproximarnos al conocimiento de aquello que tanto nos angustia como grupo: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Cómo somos? ¿Por qué somos así?

Un ejemplo de lo mencionado está relacionado con las discusiones y desencuentros que se han dado en varios municipios de la localidad cuando se trata de identificar o definir las llamadas fechas de “fundación” de algunas de las ciudades de la COL. Precisamente en el municipio Miranda dos de sus más representativos cronistas están en desacuerdo en cuanto a esto. De igual manera en el municipio Cabimas la definición y posterior aprobación por parte de las autoridades del municipio, hace ya unos años, de una fecha de “fundación” de la ciudad generó uno de los más grandes desencuentros entre los diversos sectores y estudiosos del tema en el municipio, ya que dicha decisión de alguna manera desconoce, entre otros aspectos, la historia prehispánica y su aporte a la identidad local. Esto consiguió un fin totalmente contrario a lo que se buscaba o se busca, es decir; establecer los aspectos que caracterizan a un grupo social determinado, o, dicho de otro modo, dado el caso: los elementos identitarios del ser “puertero” o “cabimero”. es decir, ¿se puede ser puertero, cabimero, zuliano, venezolano o latinoamericano, obviando o desconociendo buena parte de la historia a la que nos debemos?

Por otra parte, en la COL y en el municipio Miranda en específico, dentro del proceso de identificación y registro de bienes y manifestaciones de interés patrimonial del I Censo de Patrimonio Cultural (2006), resultó difícil registrar bienes y manifestaciones que la comunidad conscientemente reconociera como aporte o por lo menos que estuviera relacionado con lo indígena. Sin embargo, más allá de los elementos políticos e históricos involucrados, muy probablemente esta situación sea producto de las escasas, poco profundas y asistemáticas propuestas o actividades de investigación desarrolladas al respecto y hasta el momento.

El tratamiento de la cuestión identitaria en la COL se ha circunscrito, en el mejor de los casos, a dos procesos sociohistóricos básicos, a saber, el período colonial republicano y el petrolero, donde el aporte o incidencia del elemento indígena al proceso socio cultural en general es básicamente anecdótico y marginal. Este tipo de situación, en base a evidencias materia-

les y documentales, no solamente no se corresponde con toda la realidad sociohistórica, sino que además expresa una visión excluyente que viola incluso principios constitucionales elementales, entre otros aspectos.

## **Aproximación a los conceptos de cultura e identidad**

Los procesos mediante los cuales los grupos o sistemas socioculturales construyen, reconstruyen o conforman los rasgos característicos que determinan su forma de vida, sus formas de ser, hacer y pensar es lo que antropológicamente se denomina como identidad cultural. En este sentido la categoría o el concepto de identidad tiene mayor utilidad en situaciones donde la diferencia y la multiplicidad son elementos fundamentales. (García, 2007). Esta noción referida al concepto de identidades apropiada para el abordaje teórico de las relaciones que establecen los habitantes criollos de la parroquia Altigracia en su proceso de reconstrucción permanente de identidad con lo aborígen, es decir, con lo indígena, tanto del pasado como del presente.

La identidad es un elemento central dentro del concepto de cultura tal como lo refleja Godelier, quien hace referencia a que la identidad: “Es la cristalización al interior de un individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales él/ella está comprometido/a y a las cuales es inducido/a a reproducir...” (2010:25). La identidad es considerada como un proceso que está en constante reconstrucción, que si bien empieza “... en el nivel individual a través de las experiencias y las relaciones con el otro”, la identidad es un proceso fundamentalmente colectivo. (Augé, 2005). De esta manera entonces la identidad subraya la diferencia, lo que distingue sobre lo que asemeja, es decir:

... separa al ser del no – ser, lo cierra sobre sí mismo, es lo que marca la unicidad, lo que hace que cada individuo sea diferente a los otros –alteridades-, pero también es al mismo tiempo, lo que reúne a los idénticos, es decir, re – une, cohesionan los elementos que estructuran o forman un colectivo (García, 2007).

Asumida así, la identidad es un proceso que, al dividir entre aquellos y nosotros, a la vez suma e incorpora a todos aquellos que nos definimos como nosotros. Entonces, la identidad de un grupo social está relacionada con una agrupación de aspectos bio-psico-sociales que pueden expresarse

en un conjunto de significaciones y/o representaciones que se socializan en la experiencia cotidiana tanto a nivel individual como colectivo y supone que la identidad es como ya se dijo, un proceso constante. Esto es, la identidad de un grupo se constituye en una expresión dinámica, no estática, que se construye, reconstruye y/o conforma continuamente, es decir, se negocia constantemente, donde todos los actores involucrados en el proceso de desarrollo sociohistórico del grupo hacen o dejan su aporte como parte de esa negociación, construyéndose así lo que García (2007) denomina la memoria social semántica del grupo, cargada con un sinfín de significados y/o representaciones.

Sin embargo, los aportes hechos por las generaciones pasadas y por el otro próximo actual (referido a contextos pluriculturales específicos del presente), pueden ser o no reconocidos dentro del proceso de reconstrucción de identidad. De hecho, pueden ser reconocidos tanto de manera positiva como negativa, incluso de manera consciente o no, lo cual va a depender siempre, entre otros aspectos, del contexto donde se dan y de las significaciones asignadas a los otros, o lo que es lo mismo, a las representaciones relacionadas o vinculadas con el aporte hecho por los otros a la construcción de la identidad propia. Por eso, si bien la identidad pareciera presentar ciertos rasgos de permanencia y estabilidad en el tiempo, la misma es más bien un proceso de desarrollo y reconstrucción continuo. Este último es el sentido y el enfoque que le otorga García cuando establece que "... la identidad está asociada tanto al sentido de unidad, como al de continuidad..." (2007:s/n), y esta es una de las razones por la cual hay que entenderla como un proceso resultante de permanentes interacciones con el medio, con otros, con el otro, por lo tanto hay que entender la identidad en continua conformación y reconstrucción, a pesar de la existencia de rasgos que parezcan permanentes, ello en tanto que los aspectos identitarios son relacionales, es decir, están en relación a los distintos otros, en relación con el medio y por supuesto a las distintas circunstancias en las cuales se encuentran sometidos los individuos.

Por ello, es propio del concepto de identidad su carácter dinámico y de transformación permanente, sobre todo en contextos de transición o de cambio, o en situaciones amenazantes, o de construcción de nuevos referentes, de nuevas experiencias y sobre todo de contextos específicos

donde existe cierta multiplicidad cultural. Todo ello en los continuos y permanentes intercambios con el medio natural y social que realizan los sujetos y sus necesidades de adaptación, razón por la cual llevan a las personas, a los grupos, a reacomodar aspectos de su identidad. En tal sentido, la identidad es un proceso dinámico, es decir, en evolución permanente, es a su vez también coherente, lo que genera el sentido de continuidad y de unidad. La identidad, entonces puede ser considerada como un resultado entre lo provisorio y lo permanente, producto de transacciones que opera el propio sujeto respecto, por ejemplo, a su propia historia, o a las ideas relacionadas con el otro que es, o puede ser, en algún sentido o circunstancia, también propio. Es también en ese sentido que la historia asume la forma de distintos significados que los miembros de un grupo le otorgan a su pasado, pero también a su presente, e incluso a su futuro.

### **Sobre el concepto de representaciones**

Entonces es en ese repertorio aprendido que es la cultura según Harris (1996), donde se estructuran una serie de procesos que se dan entre los hombres, y entre éste y el medio que lo rodea, donde el producto de estos procesos se traduce en un tipo de conocimiento que ayuda a explicar los fenómenos y situaciones de la vida diaria, estableciendo pautas, reglas y/o normas para el comportamiento, tanto a nivel individual como colectivo. Este tipo de conocimiento surge de las representaciones que los individuos se hacen de los distintos factores y circunstancias que influyen en el desarrollo de la vida social e individual.

Al respecto, Émile Durkheim (1963), estableció que existen representaciones colectivas comunes a un grupo social entero, las cuales son conjuntos de conceptos, de ideas y/o referencias, categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos o los individuos con quienes nos relacionamos sobre aspectos determinados de la vida social. El bagaje cultural acumulado en cualquier sociedad a lo largo de su historia está constituido por las creencias ampliamente compartidas, los valores considerados como básicos y las referencias históricas y culturales que conforman la memoria histórica y la identidad de la propia sociedad. Todo ello se materializa en las diversas instituciones sociales, como por ejemplo en la lengua, en la educación y en general en todas las situaciones humanas. Las fuentes de determinación de las repre-

sentaciones se encuentran en el conjunto de condiciones económicas, sociales e históricas que caracterizan a una sociedad determinada y en el sistema de creencias y de valores que circulan en su seno.

En este sentido, las representaciones son consideradas una modalidad particular de conocimiento cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. Las representaciones son lo que podemos catalogar como los “corpus organizados” de conocimiento y una de las actividades psicosociales principales, gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, además de servir para la integración del grupo en una relación cotidiana de intercambios y de liberación de los poderes de su imaginación. En otras palabras, las representaciones están referidas al conocimiento de sentido común, ampliamente socializado, que tiene como objetivos, comunicar, estar al día y sentirse dentro del ambiente social y que se origina en el intercambio de comunicaciones del grupo social. Ello da cuenta de todo el conocimiento social que incluye desde qué es, qué significa y cómo debemos comportarnos frente a ideas como la madre, la iglesia o un indígena.

J. Beriain (1990), a partir de los aportes de Durkheim, desarrolla el concepto de representaciones. En ese sentido revisa lo que Durkheim define 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 (1990:13).

De esta manera, las representaciones pasan a ser mucho más que un simple reflejo de la realidad, ya que además están profundamente cargadas de un valor simbólico, y lo importante de lo simbólico de las representaciones es lo que definen y traducen por lo tanto son el soporte de la memoria histórica y con ello de los valores presentes en la sociedad.

Las representaciones constituyen entonces un mundo instituido de significaciones sociales relacionadas con la moral, el arte, las técnicas o, en términos generales, con todo lo que los hombres en sociedad hacen y piensan sobre los distintos aspectos de la vida en común. Es decir, las representaciones son una estructura, un entramado simbólico que conforma el sistema cultural de una sociedad a partir de la cual organiza su sentido de vida, su identidad propia. Ello supone que las representaciones tienen una es-

trecha relación con el símbolo, con lo simbólico, en tanto que están cargadas de significación, esto es, se transmiten en formas simbólicas, en códigos simbólicos, los cuales:

...sirven para ordenar la experiencia y para la construcción de lo real... sirven para la producción y acopio de saberes primordiales que tienen los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión exacta es una condición indispensable para funcionar la sociedad (García, 1996:15).

De este modo, las ideas referidas a hechos y procesos., en los cuales los grupos depositan una determinada carga de significaciones, emociones y/o afectos, como consecuencia de su bagaje cultural, de su interacción y su experiencia, dichas ideas, conceptos y/o categorías, en su conjunto, son representaciones que los grupos tienen de sí y de su entorno. En términos generales la noción de representaciones remite a un conjunto de ideas y de valores propios que asume un grupo social determinado sobre todos los aspectos de la vida en común, de allí que cada cultura elabore un sistema de representaciones que le permite actuar entre sí y frente al otro cultural.

Este tipo de conceptualización implica que las representaciones constituyen una forma de conocimiento que es, o puede ser eminentemente práctico y que sirve de guía para la acción. Desde la perspectiva psicológica y social Moscovici (1998) define las representaciones sociales como una forma particular de organización cognoscitiva a partir de la cual surgen conductas y comunicaciones entre los individuos y considera que es una de las formas a través de las cuales se llega a comprender la realidad desde la perspectiva simbólica del sujeto. En tal sentido, la realidad es concebida tal cual como logramos descifrarla, constituida por los significados que construimos, por las interpretaciones que realizamos y es esta interpretación lo que va a definir nuestra única realidad.

Al respecto Jodelet, continuadora de las ideas de Moscovici, señala que el campo de la representación designa al saber de sentido común, es decir, hace referencia a unos contenidos que hacen manifiesta la operación de ciertos procesos generativos y funcionales con carácter social. Por lo tanto, hace referencia también a una forma de pensamiento social, señalando que “este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento

que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social” (1998:473).

Bajo estas premisas las representaciones sobre lo indígena que tienen los habitantes de la parroquia Altigracia del municipio Miranda se construyen por dos vías fundamentales: (1) la experiencia propia de los individuos con lo indígena o el indígena y por la vía de la socialización colectiva sobre el conocimiento que se tiene de éstos, es decir, a través de la información, la tradición oral, los medios de comunicación y, por supuesto, (2) por el sistema educativo. Así las representaciones no solo sirven para la autodefinición frente al otro, sino que, además, brindan pautas para la acción frente y junto al otro. Las representaciones también son consideradas como “... conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio...” (Jodelet, 1988:32).

Como ya se ha señalado, operativamente las representaciones funcionan como sistemas de significados enlazados que aluden a algún tema o circunstancia de la vida social, que forman parte de los procesos de identidad y permiten o guían la acción de los sujetos. Es decir, a partir del conocimiento, de las ideas y nociones, que en este caso específico se tenga de lo indígena y sobre el indígena, en consecuencia, se actuará frente al indígena y se auto reconocerá lo indígena dentro del proceso de construcción identitaria. En ese sentido, las representaciones no permiten lo estrictamente estático, por el contrario, plantea la percepción de la vida cotidiana como un continuo intercambio entre las personas, y entre éstas y el medio que las rodea. Las representaciones entonces nos llevan a una forma de pensamiento que permite la relación con el mundo, ayudan a entender los procesos que permiten interpretar y construir la realidad. Es esto lo que le da el carácter particular de conocimiento, como un origen y una expresión social-práctica, que se hace evidente en los comportamientos y en las prácticas discursivas dentro de las relaciones sociales.

Berger y Luckman (1991), por ejemplo, parten del supuesto básico de que la realidad se construye en la vida cotidiana, en el compartir diario de los sujetos, es allí en donde se generan las particulares formas de conocimiento de los grupos. Al respecto Ibáñez afirma que: “la representación social es, a la vez, pensamiento constituido y pensamiento constituyente” (2001:175). Esto supone que el “pensamiento constituido”, es aquel que se transforma en

productos que intervienen en la vida social como “estructuras preformadas” a partir de las cuales se puede interpretar los aspectos significativos de los individuos, por ejemplo, la historia propia, o en nuestro caso las significaciones que la historia oficial nos ha enseñado del papel de los indígenas en la misma. Mientras que como “pensamiento constituyente”, las representaciones no solo reflejan la realidad, sino que a su vez intervienen en su elaboración. Es decir, la representación no es un simple reflejo interior, situado en la cabeza de los sujetos de una realidad exterior, sino que las representaciones son un factor constitutivo de la propia realidad, ello en tanto que, a partir del conocimiento, de las ideas y significados que tenemos sobre el mundo, en consecuencia, actuamos (Ibáñez, 1988). En fin, las representaciones son, entonces; “una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social” (Jodelet 1988:47).

Por otra parte, desde la llamada perspectiva de la antropología cognitiva, Dan Sperber (1988) centra el análisis en la vieja relación entre lo biológico y lo cultural, lo que supone que para esta corriente la antropología es el estudio de la mente o de los procesos mentales y cómo éstos afectan la cultura y viceversa. Para Sperber, las representaciones son o pueden ser: “... un objeto físico o mental, que, a ciertos niveles, está llamado a remplazar la cosa que representa”. Es decir, y siguiendo a Sperber:

Quando 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 (1988:23).

Es decir, para Sperber, el conocimiento, las nociones que se tienen sobre cualquier aspecto de la vida, o en este caso sobre el o lo indígena, dichas ideas o nociones vienen a suplantar a el/lo indígena, destacando además que existirán condiciones que permitan la adecuación de la representación con lo representado. Por lo tanto, el nivel de adecuación de un conjunto de ideas y nociones sobre lo indígena con la realidad que perciben los criollos sobre este último, incidirá de manera significativa en las formas de incorporación al proceso de construcción identitaria. De tal manera que existe un conjunto de elementos, ideas, nociones, significaciones o simplemente conocimientos, que nos ayudan a decodificar la realidad cotidiana, es decir, existen representaciones que nos permiten la relación con el medio y con

los otros, por lo tanto, son elementos que permanentemente nos ayudan a definirnos a nosotros y a los otros.

## **Aproximación a las características socio económicas del municipio Miranda**

El análisis de las representaciones que inciden en la reconstrucción de las identidades, supuso un esfuerzo que permitió la contextualización de dichas representaciones en el entorno donde éstas se dan, con el propósito de entender mejor las circunstancias que permiten su estructuración, así como para establecer relaciones entre estas representaciones y el entorno donde surgen.

El municipio Miranda es uno de los 21 municipios en los cuales se estructura políticamente el estado Zulia. El mismo está ubicado en el extremo nororiental de dicho estado, limitando hacia el norte con el Golfo de Venezuela; hacia el sur limita con los municipios Santa Rita y Cabimas; al este, con el estado Falcón; y al oeste, con el lago de Maracaibo. El municipio Miranda tiene una superficie de 2.255 km<sup>2</sup>, lo que representa el 3,90 % de la superficie total del estado Zulia, está dividido políticamente en seis (6) parroquias: Altagracia, Ana María Campos, Faría, San Antonio, San José y José Antonio Chaves, siendo la capital del municipio la ciudad de Los Puertos de Altagracia. La población del municipio Miranda (según proyecciones del INE para el año 2009) es de 95.559 habitantes, distribuidos en las seis (6) parroquias antes nombradas. Esto representa el 2,55 % de la población total del estado Zulia (Corpozulia<sup>7</sup>, 2010-2011).

Climatológicamente el municipio se caracteriza por tener un clima cálido y mayormente seco, con una precipitación media anual de 500 mm, incrementándose de norte a sur. Dicho clima resulta muy influenciado por la incidencia de los vientos alisios que cruzan al municipio de manera directa, creando así una temperatura promedio de 28°C. Es importante destacar

---

7 Corporación de Desarrollo del Zulia, Corpozulia, instituto autónomo adscrito al Ministerio de Fomento, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuyo objeto principal es la promoción del desarrollo económico, armónico e integral del Zulia fue creada mediante Ley del Estado Venezolano el 26 de julio de 1969 con la misión de promover el desarrollo de la región zuliana. Siguiendo el Plan Nacional 2001–2007, el gobierno nacional redefine el concepto de región y adscribe las corporaciones al Ministerio del Poder Popular para el Desarrollo el 10 de febrero de 2000. Mediante decreto Nro. 7408 el 4 de mayo de 2010, Corpozulia queda adscrita a la vicepresidencia de Venezuela y pasa al Ministerio de Planificación (<http://www.elzulianorajao.com/noticias/la-creacion-de-corpozulia>).

que las condiciones climatológicas y medio ambientales, sobre todo al norte del municipio, son las mismas o al menos muy parecidas a la de la región Guajira en la costa oeste del golfo de Venezuela. De hecho, buena parte de la población indígena que en la actualidad existente en el municipio habita al norte de la parroquia San José.

Geográficamente, en el municipio existen diferencias en la forma del relieve, presentando una superficie que, a pesar de ser plana mayormente, posee diferencias de nivel. Hacia la zona norte encontramos planicies, pero hacia la zona noroeste donde se ubica la ciénaga de los Olivitos encontramos áreas bajo el nivel del mar. Hacia la parte central del municipio, donde se ubica la parroquia Altagracia, existen elevaciones de aproximadamente 80 m y hacia la parte sureste se localizan elevaciones que van decreciendo desde los 80 hasta los 40 metros sobre el nivel del mar. Los suelos son de origen reciente por sus condiciones geológicas. Hacia la zona de Los Puertos encontramos suelos medios, ondulados, excesivamente drenados y poco profundos. Al sur encontramos suelos arcillosos, ondulados, moderadamente erosionados, así como suelos formados por tierras escabrosas, quebradas, excesivamente drenados, ondulados y erosionados y suelos medios ondulados y medios livianos.

De acuerdo con el clima de la zona, la vegetación que presenta es xerofítica en sumayor parte. Al norte encontramos el monte espinoso tropical. Hacia la parte central se observa el bosque seco tropical y al sureste, hacia las estribaciones Falcón – Lara, se localizan mejores condiciones climáticas y un bosque húmedo tropical (Corpozulia, 2010-2011). Presenta una red hidrográfica pobre, ya que la mayoría de sus cursos de agua son intermitentes. Los principales ríos del municipio son aquellos que sirven como límite natural; estos son el río Cocuiza (límite entre el municipio Miranda y el estado Falcón) y el río Ararure (límite entre los municipios Santa Rita y Miranda). Otra corriente hidrográfica es la quebrada El Chito, la cual se intercepta con el río Cocuiza para servir como límite entre el municipio Miranda y el estado Falcón. Otro factor hidrográfico de significativa importancia lo constituyen las lagunas de la zona norte y la Ciénaga de Los Olivitos, la cual brinda un aporte turístico y económico a la región.

Desde el punto de vista socioeconómico, se caracteriza por producir en la misma zona varios productos agrícolas (producción mixta) como los

son: maíz, yuca, plátano y cambur. La mayor producción agrícola se concentra en la parroquia San Antonio. Existe cierta actividad pecuaria con la cría de ganado: caprino, ovino, bovino y porcino. En las parroquias costeras (Faría, San José y Altagracia) la actividad pesquera es fundamental en su desarrollo económico, ya que desde tiempos históricos ha sido, junto con la recolección de sal de modo artesanal, el sistema de vida de sus pobladores. La actividad industrial está concentrada en la industria petroquímica, ubicada en la Bahía El Tablazo, la cual es una importante fuente de empleos para los habitantes del municipio.

La actividad comercial se desarrolla principalmente en Los Puertos de Altagracia, en la parroquia Altagracia, ésta se caracteriza por una red de pequeños y medianos negocios como supermercados, restaurantes, ferreterías, panaderías, e/o., y un sinnúmero de negocios y vendedores informales (Corpozulia, 2010-2011).

Cabe destacar que en ninguna de las referencias biblio-hemerográficas revisadas en cuanto a estadísticas vitales del municipio se hace mención o se destacan los sitios o espacios donde habitan específicamente comunidades indígenas, las cuales existen tanto en la parroquia San José al norte y la parroquia José Antonio Chaves al sur.

## **Acerca de la zona urbana y de la presencia de lo indígena en la parroquia Altagracia**

La parroquia Altagracia enmarca lo que puede considerarse como la zona más urbanizada del municipio. De hecho: “es la capital de Miranda y su fundación data, según la fecha aceptada por la asociación de cronistas, el 8 de septiembre de 1529, año en el que Ambrosio Alfínger arribó a las costas de la entonces Villa Altagraciana (Alcaldía de Miranda, 2001:6).

El casco central lo constituyen básicamente cinco (5) calles o avenidas paralelas a la costa del lago que lo surcan de norte a sur, las cuales transvesalizan a once calles cuyo sentido es de este a oeste. Dichas vías constituyen la poligonal que encierra un aproximado de cincuenta y una (51) cuadras en donde se desarrolla la mayor actividad comercial y política del municipio. En este espacio se erigen y se mezclan un conjunto de edificaciones de uso diverso, así como también muchas casas de habitación nuevas y otras bastante antiguas, algunas de principios del siglo pasado, pintadas de colores llamativos que, según reza en un folleto de la Alcaldía: “...sirven de habitación a muchas



sino del municipio, e incluso de otras zonas, dada su atracción turística. Al centro de la plaza Miranda, es decir al interior de esta, se encuentra la estatua pedestre de Francisco de Miranda y frente a esta, en su lado oeste se erige una especie de escenario en cuya pared de fondo se destaca un mural del artista plástico Gabriel Bracho, uno de los mayores representantes de las artes del municipio y uno de los más importantes muralistas del país. La obra tiene por título *Los Puertos de Altigracia, historia y realidad*, el mismo tiene unas dimensiones de unos 8 metros de largo por 1,80 metros de alto aproximadamente.

**Imagen 11. Detalle del Mural Los Puertos de Altigracia, historia y realidad. Autor: Gabriel Bracho, 2012.**



Fuente: Calderón, 2014.

Este mural sirve como un elemento central del ornamento de la plaza, y en él se representan momentos significativos de la historia de Venezuela, vinculados además con momentos y personajes del municipio según la óptica del artista. Es en este mural en donde se puede observar la única referencia pública, a la vista de todo transeúnte, de lo indígena en toda la parroquia, que el artista coloca como génesis de toda la gesta histórica venezolana. En una de las explicaciones que hizo el artista acerca del mural en alguna oportunidad destacó que: “...el mural comienza por la figura del gran Zapara de la leyenda del lago, rompiendo los cerros e inundando con agua de ríos lo que hoy es nuestro vital y maravilloso lago de Maracaibo”. (Bracho, 1989. en Alcaldía de Miranda. 2001). Con ello se destaca la idea

de un origen indígena en la representación que hace el artista de la historia Mirandina. Sin embargo, a pesar de lo visible y céntrico del mural, ninguno de los entrevistados cerca de la plaza recordó que en dicho mural se representaban imágenes de lo indígena.

Por otra parte, esta plaza funciona como espacio de encuentro entre muchas personas que incluyen a personas indígenas o de evidente origen indígena:

Bueno sí, hay muchos guajiros por aquí, pero que no son de aquí propiamente... También hay gente que parece guajira, india... que me imagino que alguno de los padres o de la familia era india. Antes, sobre todo los viernes en la tarde se veían muchas guajiras esperando sentás en la plaza, esperando que los hombres, los maridos cobraran en la arcadía... pa' quitarles los cobres... vos sabéis...

Testimonios como el anterior, si bien es cierto ayudan a describir la presencia indígena en el centro de la parroquia, también revelan ciertas representaciones que se tienen acerca de los mismos como se analizará más adelante. De hecho, si bien es cierto que en el centro de Los Puertos es posible e incluso común observar personas con fenotipo, o con algunos rasgos físicos (como el cabello, forma de los ojos, color de piel, e/o) que generalmente son rasgos atribuidos al indígena, como lo plantea alguno de los entrevistados: "Bueno... por sus formas de ser, de vestir, por el pelo babiao ... ah y por los ojos achinaítos..", no obstante ello, necesariamente se quiera decir que las personas que tienen estos rasgos sean o se consideren indígenas. Esto buena parte se debe a los niveles de mestizaje presentes o alcanzados en la población venezolana (Castro y Suarez, 2010).

En esas circunstancias, en algunas ocasiones se entrevistó a personas con las características señaladas como un vendedor ambulante de cepillados, con marcados rasgos indígenas (Su padre era wayüu, él no se asumió como indígena, sino como "puertero", nacido en el municipio y residente al sur de la parroquia) que ya tiene cerca de diez (10) años haciendo lo propio, principalmente en las calles aledañas a la plaza. A pesar del tiempo realizando esta labor generalmente en el mismo lugar, a este personaje casi ninguno de los entrevistados residentes cercanos a la plaza lo recordó con exactitud, apenas alguien acotó:

...Ahh, si...yo creo que un cepillaero... El cepillaero... creo que es un guajirito él... ¿Será guajiro?...

Al menos sus rasgos no fueron elementos de peso para su identificación inmediata, de tal manera que no se le identificó por ser distinto al resto de los pobladores del centro de Los Puertos, por ser el otro, por lo que se supone lo asumen como un trabajador más. A propósito, es de hacer notar que fue posible observar a muchas personas con evidentes rasgos indígenas, (que los entrevistados genéricamente catalogan como Guajiros debido a sus características particulares) sobre todo en los alrededores del casco central de Los Puertos.

Sin embargo, aquellas personas que, si se auto reconocieron como indígenas, generalmente se encontraban en labores de trabajo, siempre mezcladas en una multitud diaria que congrega las calles de la zona comercial de Los Puertos. Tal es el caso de una mujer wayüu dedicada a la venta de manualidades y bisutería en plena vía pública en la avenida 5. Así, en unabasto cercano que es una especie de pequeño supermercado regentado por “chinos” (personas de origen asiático), hay otros empleados que se autodefinieron como wayüu, como uno de los vigilantes, además de una cajera y otro que me informó servía o ejercía funciones como administrador. De igual manera, también se observó en sus labores diarias a carniceros, vigilantes, choferes de transporte público, vendedores informales de chucherías, ropa y calzados, entre otros, quienes se asumieron como pertenecientes a la etnia wayüu. Cabe resaltar que a simple vista en ningún momento fueron observadas actitudes de rechazo o discriminación entre las relaciones que entablaban las distintas personas criollas con estas personas indígenas. Esto, a pesar de que en algunas oportunidades se pudo escuchar a algunas personas llamarlos “guajiro”, “guajirita” buscando la atención de éstos en sus distintos intercambios, básicamente por desconocimiento de los nombres propios de dichas personas.

También fue común observar la entrada y salida de personas de rasgos indígenas a las distintas oficinas y dependencias de la Alcaldía del municipio en torno a la plaza Miranda, en donde además funciona una “Dirección de Asuntos Indígenas” coordinada por una concejala indígena, así como otras organizaciones o dependencias vinculadas a la Dirección de Cultura en donde varios indígenas trabajan.

De tal manera que al centro de la parroquia Altagracia converge un significativo número de personas de toda índole que incluye a personas

indígenas, o con marcados rasgos fisonómicos que ayudan a definir o a representar a dichas personas como tales. Aunque, y es bueno aclararlo una vez más, esta “ayuda” no siempre o necesariamente defina a todas las personas que verdaderamente se definan como indígenas. Lo que si queda claro es que al centro de la parroquia existe un espacio de intercambio diario y cotidiano entre personas indígenas o con marcados rasgos indígenas y los criollos “puerteros”.

### **Aproximación a los significados que se desprenden del contexto**

A partir de lo observado, y de manera general, se pueden extraer las siguientes consideraciones:

- a) existe una relación permanente y cotidiana entre el criollo y el indígena al interior de la parroquia Altagracia,
- b) el indígena en la parroquia se dedica mayormente a la prestación de distintos servicios de manera informal, y
- c) las características físicas generales de buena parte de las personas que conviven y transitan por el centro de Los Puertos y las propias características del contexto como zona de confluencia sobre todo para el comercio, disgrega o diluye la presencia o el reconocimiento del y lo indígena.

Así que en el área central de la parroquia, se hace evidente una relación diaria y cotidiana entre el criollo puertero y personas indígenas, lo cual en principio no es de extrañar, dado que del total de habitantes que tiene el municipio, el 6,5 % de su población se auto reconoció como indígena en el 2001 (INE), teniendo en cuenta que este dato solo toma en consideración a aquellos que se auto reconocieron como tales, sin tomar en cuenta a todas aquellas personas que tienen características o rasgos fisonómicos que son o pueden ser atribuidos a descendientes de indígenas de segunda o tercera generación con algún grado de mestizaje.

Esta situación, hace necesaria una reflexión acerca de este tipo de cotidianidad en donde el criollo puertero y el indígena se encuentran. En tal sentido, como ya se ha hecho mención, el territorio del municipio Miranda ha sido un espacio de poblamiento de comunidades indígenas desde tiempos prehispánicos, razón por la cual no resulta extraordinaria esta relación

y el encuentro entre unos y otros es una situación cotidiana, normal, que seguramente se ha mantenido a lo largo del tiempo y que se repite en muchas localidades de la región y el país, situación además matizada por el grado o nivel de mestizaje en la población.

Por otra parte, las observaciones concuerdan con los datos de la misma fuente estadística la cual indica que cerca del 80 % de la población indígena del municipio pertenece a la etnia wayüu. Ello en tanto que buena parte de las personas indígenas observadas en el entorno de estudio se auto adscriben a esta etnia, lo que en parte explicaría también la generalizada costumbre de los criollos de denominar a todos los indígenas (o los que parecen indígenas) como Guajiros. La denominación de Guajiros responde o funciona entonces, en una primera instancia, como un código que tiene la población criolla que ayuda a significar a alguien que tiene determinadas características, básicamente fisonómicas, que en este caso parecieran estar vinculadas a un contexto determinado. Se le llama “guajiro”, “guajira”, a aquellas personas, que además de tener unos rasgos específicos, se encuentra en un espacio determinado, ejerciendo una actividad que es necesaria en el día a día; el espacio para el intercambio comercial. En estos contextos la calificación de guajiro o guajira no necesariamente conlleva significaciones negativas.

El indígena en la parroquia se dedica mayormente a la prestación de distintos servicios, bien sea como empleado público, como dependiente de pequeños negocios, como constructor u obrero ocasional o como vendedor informal. Al respecto, aparte del rol como concejala del municipio, no fue posible conocer a ningún otro indígena que ostentara o desarrollara alguna otra actividad de mayor relevancia o de mayor estatus, por decirlo de alguna manera. Es decir que los indígenas en la parroquia desarrollan actividades en las que no se requiere de una mano de obra calificada o de un mayor grado de instrucción, sin embargo, son labores de una alta demanda en el quehacer diario. Lo cierto es que casi la totalidad de ellos fueron observados en labores diarias relacionadas con procurarse su sustento:

La verdad es que vos no los veis pidiendo en la calle como en Maracaibo. La mayoría lo que andan, por aquí por el centro, es trabajando. Podéis decir lo que sea de ellos, habrá uno que otro jodiendo, robando, porque tampoco es que sean mansitos, pero como todos...

El centro de Los Puertos, entonces, sirve como un espacio para la mediación socioeconómica entre el criollo y el indígena y en ese espacio el indígena o lo indígena, es decir, como el otro, pasa a un segundo plano y es asumido como un trabajador más.

Por otra parte, es de hacer notar que la significativa cantidad de personas originarias de la etnia wayüu en el municipio resulta bastante lógica si tomamos en cuenta su alta movilidad o tendencia migratoria, su cercanía, además de las condiciones geográficas similares, a la península de La Guajira. El sitio de habitación de este último por lo general es en las barriadas de la periferia de la parroquia o bien en los extremos norte y sur del municipio ya que el centro de la parroquia solo es una zona comercial, turística y de habitación de familias “honorables y de alto abolengo”.

Se puede decir que, a pesar de los registros poblacionales que le otorgan solo entre un 6,5 % y un 22 %, existe una significativa cantidad de indígenas en el municipio Miranda, que no residen en el casco central, pero se trasladan hasta ese espacio para trabajar en diferentes actividades sin que esto signifique algún tipo de separación racial o étnica en la cotidianidad diaria.

La capacidad de congregación que tiene el centro de la parroquia Altigracia se debe a su condición de foco originario de la ciudad, al atractivo turístico y a la concentración de la mayor actividad comercial en el municipio. Razón por la cual, y dadas las características otorgadas a los wayüu, en el sentido de que “... el pueblo wayüu se ha caracterizado por ser un pueblo itinerante, desplazándose continuamente en busca del progreso económico”. (González, 2012), no es de extrañar entonces su participación en el circuito o zona comercial de Los Puertos o en cualquier otra zona comercial del occidente y de Venezuela. En tal sentido, en apariencia, el indígena es percibido como una persona más, como cualquier otra que presta un servicio, el cual no está confinado, por su condición de indígena, a una zona o un sitio específico en el área comercial como ocurre u ocurrió en algunas otras zonas comerciales del Zulia y del país, (en nuestro caso los conocidos mercados guajiros). Se trata entonces de un trabajador más que se confunde, se diluye entre las decenas o centenas de trabajadores y marchantes del centro, que genera un aparente proceso de homogenización, pero que a la larga genera también una situación de invisibilización del indígena como tal. Esta es quizás una de las razones por las cuales se explica el hecho de que ni siquiera los cronistas o

estudiosos de la historia de Los Puertos que fueron entrevistados, fueron capaces de reconocerlos, de recordar los representados en algo tan evidente y significativo como el mural de Gabriel Bracho.

## **Representaciones sobre lo indígena que se desprenden del discurso histórico documental**

Para abordar esta parte de la investigación nos pareció adecuado comenzar con lo siguiente: “¿Y las gentes del pueblo? ¿Qué papel representan los sectores subalternos en... la historiografía...? ¡Pues no aparecen o no existen!”. Se pregunta y se contesta a, la vez, el historiador colombiano Alfonso Múnera en su libro *Fronteras Imaginadas* (2005).

Estas preguntas y sus respuestas tienen sentido sobre todo en cuanto al papel que le ha sido asignado por parte de la historiografía tradicional a los grupos socioculturales americanos o amerindios y a todos aquellos venidos a América en condición de dominados. Ello en tanto que a estos siempre les ha sido asignada una sección permanente cargada no pocas veces de violencia, discriminación y odio. En este sentido, Rojas (2001) establece que el discurso de la civilización, predominante en la historiografía americana, ha estado cargado precisamente de violencia por cuanto se buscaba la legitimación de la destrucción del otro: “... la destrucción de lo indígena, de lo negro y en general de todo aquello que no encajase en los postulados civilizatorios” (2005: s/n).

Si partimos de los postulados de Durkheim (1963), sobre las representaciones, se puede afirmar que el discurso civilizatorio encierra un conjunto de ideas y nociones que se enmarcan en ese discurso. Es decir, el proceso mediante el cual se sometía al indígena reúne o incorpora al conjunto de ideas, nociones o significados que en este caso están basados o son propios de la ilustración. Estas ideas fueron propias del período colonial y es allí donde se enmarcan las nociones e ideas contentivas en los principales documentos referidos a la historia de dicho período. Posteriormente esas mismas ideas relacionadas a la civilización evolucionaron y se basarán posteriormente en el positivismo y ya en nuestro tiempo en lo que podría denominarse como neopositivismo.

En el caso de la historiografía venezolana, los grupos subalternos tienen una participación que puede catalogarse como anecdótica en el mejor de

los casos, en ella predominan los hechos o gestas de los militares y políticos con un marcado culto a los héroes civilizatorios (Carrera, 1961).

Al respecto, vale la pena destacar y tomar como ejemplo de estas “no-ciones civilizatorias” la posición que ha asumido el tristemente célebre historiador Guillermo Morón (1971). Este “ilustre historiador” en su famosa Historia de Venezuela, entre otras cosas, se llega a preguntar acerca de la conveniencia de conservar las comunidades indígenas, sugiriendo además lo poco deseable de su conservación, mantenimiento o reconocimiento. De hecho, plantea lo siguiente:

...las comunidades (indígenas) habrán de desaparecer poco a poco, pero apresurando el hecho mediante una acción política combinada y bien establecida, que es la que parece abrirse camino hoy. Hay que tener la esperanza de que en un futuro próximo –cuando se haya conquistado la selva y cuando se hayan llenado todas las tierras con pueblos y ciudades– no quede ni un grupo que hable caribe ni otra lengua aborígen. El problema del indígena será puramente etnológico. Pretender lo contrario es predicar un retorno en el progreso de la cultura, a estadios ya superados por el país (1971:2).

De este tipo de sugerencia se desprende la idea de lo “inconveniente” de relacionar la identidad nacional con los grupos indígenas del país, ya que estos representan un retroceso en el progreso de la cultura venezolana. Es importante destacar que, en un aproximado de 2.800 páginas reunidas en cinco tomos, la Historia de Venezuela de G. Morón, solo 18 páginas abordan al tema pre y post hispánico, y como es de suponer, de manera bastante general, anecdótica y marginal. Es decir, aquellas épocas propias del (llamémosle así) mayor protagonismo de los aborígenes de Venezuela hasta ahora, es casi desestimado. No considero sea necesario ahondar más en la indudablemente sesgada y racista visión de la obra de Morón con respecto al tratamiento de lo indígena en cualquier parte de la geografía venezolana, para ello basta la sentencia de A. Lemmo (1973:55), en la que establece que la obra de dicho autor:

... es una larga nota bibliográfica llena de interrogantes, producto de la inconsistencia e incoherencia en los temas tratados... producto igualmente de los exabruptos, la inconexión conceptual, la subjetividad, la deshonestidad, la ignorancia y la deslealtad de Morón para con los venezolanos crédulos.

Desafortunadamente la visión de individuos como Morón, ha sido y sigue siendo una de las visiones predominantes en la historiografía oficial no solo en Venezuela sino en toda Latinoamérica.

## **Representaciones sobre lo indígena que se desprenden del discurso histórico documental relacionado con la Costa Oriental del Lago y el municipio Miranda**

En este apartado se trató de identificar, analizar e interpretar las ideas y nociones que se desprenden del discurso histórico y de algunos otros documentos significativos publicados y que atañen a la historia del espacio territorial del Zulia, de la Costa Oriental del Lago y sobre el municipio Miranda en específico para conocer el tratamiento que se le ha dado a lo indígena.

Se debe señalar que no se trató de hacer una revisión de toda la bibliografía que pudiera hacer referencia a lo indígena, (empresa inútil a los propósitos de la investigación) ni siquiera a los indígenas del occidente venezolano, sino que se revisó aquella bibliografía que fuese más significativa en la historiografía del contexto de estudio tanto para el investigador como para los historiadores, docentes, cronistas y estudiantes del municipio Miranda.

En tal sentido, existe un conjunto de documentos que hacen referencia a las formas de vida y a las distintas relaciones que establecieron los primeros europeos con las comunidades y pueblos indígenas del occidente venezolano desde la época de la conquista y la colonia y que sirven y han servido de génesis para la reconstrucción de la historia nacional y regional a partir de dichos momentos, sobre todo para el área de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (COL). Es así como uno de los documentos más referidos desde el punto de vista historiográfico sobre el occidente de Venezuela y de la COL, para la época de la colonia, son los llamados “Documentos del Obispo Mariano Martí, relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas 1771 – 1784”. Tomo I (1998).

Como es de suponer, dichos documentos constituyen una extensa crónica referida a la “labor evangelizadora” de los distintos representantes de la iglesia, así como también se hace referencia a las distintas vicisitudes de los colonos y criollos, y por supuesto de los indígenas. Específicamente la visita pastoral de Martí por la COL se resume en treinta y seis (36) páginas (120-156), en forma de relato casi diario en donde se describen algunas situaciones de la vida cotidiana en tiempos de la colonia.

La crónica, en lo que respecta a la costa este del lago de Maracaibo, tiene un recorrido que empieza precisamente por Los Puerto de Altagracia, de allí pasa a la ciudad de Maracaibo. De esta última localidad pasa por vía lacustre a los poblados de San Pedro y Santa María en el sur del lago y de estos últimos toma sentido norte pasando por el valle de Rio Seco. Para el día 7 de marzo de 1774 llega a Moporo en la margen norte de la desembocadura del río Motatán, que, desde el punto de vista geográfico, estaría de nuevo en la COL. Resulta importante destacar las referencias que hace Martí, con respecto a los indígenas de la COL, ya que en las mismas se pueden precisar las distintas ideas que sobre los mismos va construyendo en su periplo.

Con respecto al poblado de Moporo, Martí lo define como un pueblo palafítico "... de indios que no saben de qué nación sean". (ibidem:135). Es de hacer notar que la comunidad de Moporo constituye una "parroquia eclesiástica" la cual está compuesta además por: "... Tomoporo, Misoa y Parante o Lagunillas de Parantes". En Moporo el Obispo se queja de los indios e indias mayores de 18 años que no asisten a la "doctrina" dominical. De igual manera reflexiona sobre la conveniencia de "... obligar a estos indios a que se establezcan en tierra firme". (:137), dado que dicho pueblo era, como ya se dijo; de tipo palafítico.

El día 8 de marzo llega a Tomoporo o Tomoroco allí se refiere a los indios como "... inocentes y muy gente de bien y muy cándidos..." (ibidem:138). Atributos que según le cuentan al propio Obispo no tienen los indios de Misoa y Parantes. Se plantea la necesidad de hacerles "... algunas fuertes amenazas..." a los indios de Moporo en su afán de trasladarlos tierra adentro, dado que si bien éstos no son muy "doctrineros" sí parecen ser muy tímidos y pueden ser fácilmente "persuadidos".

La impresión de Martí sobre los indios de Tomoporo es que están bien instruidos en la doctrina cristiana. El 9 de marzo llega a Misoa, para Martí los indios de este pueblo igualmente "... no saben el nombre de su nación, ni hablan otro idioma que no sea el español y son tributarios del rey..." (ibidem:141). En este pueblo acota por un lado que los indios están bien instruidos en la doctrina cristiana y por el otro refiere que: "... son muy holgazanes, poco industriosos y cuando tienen proveídas sus cosas de bastimento, casi siempre están comiendo. Cogen poco maíz porque no se aplican a sembrar"(ibidem:142).

El día 11 de marzo llega al poblado de Lagunillas o Parantes de Lagunillas, sobre el mismo hace una breve descripción del poblado y de su proceso de reubicación en tierra firme ya que antes era del tipo palafítico, también describe la situación de la iglesia, así como hace referencia a la aparición de la virgen de “Nuestra Señora del Rosario de Parante”. La única referencia a lo indígena propiamente se relaciona a una reflexión suya sobre el nombre de Venezuela, en tal sentido se plantea: “Dizen que la provincia de Venezuela toma el nombre de estos quatro pueblos (Moporo, Tomoporo, Misoa y Lagunillas) fundados dentro del agua a la manera de una pequeña Venezia...”, con lo que no parece estar muy de acuerdo porque inmediatamente acota:

... pero la Venezia de Europa tiene sus casas dentro del mar en islitas o sobre tierra, según entiendo, más estas casas... están sobre el agua, de manera que los pisos... distan del agua unos seis palmos, y entre las rendijas de los tabladados se ve el agua (ibidem:145).

Entre el 14 y 15 de marzo llega a las costas de lo que hoy pudiera ser considerado el municipio Cabimas (Punta Benítez, Cabimas y Punta de Piedras), en donde acota que sus habitantes “... no son indios, sino españoles...” (ibidem:147). El 16 de marzo llega al poblado de Ciruma (San Antonio de Ciruma en el actual municipio Miranda). Una de las primeras impresiones que recoge el Obispo es que las autoridades militares son “... morenos”, y destaca que dicho poblado igualmente “... no es ya de indios, sino de españoles, negros y mulatos” (ibidem:149).

El 19 de marzo regresa a Punta de Piedras (locación inexacta en el actual municipio Cabimas, que algunos consideran se trata del sitio hoy denominado La Misión), allí hace referencia a los indígenas al describir el ecosistema del poblado y sus tierras aledañas que denomina estériles las cuales son: “... poco aptas para los indios, pues no cogen maíz, yuca, plátanos ni otros frutos de los que los indios suelen sembrar...”. Sin embargo, le informan que los indios del poblado “... son araganes y poco trabajadores”, a pesar de que los mismos “... hacen cocuisa, que es una especie de cáñamo y la venden en Maracaybo...” (ibidem:155). Por otra parte, reconoce que los indios de la misión de Punta de Piedras son de “... indios coyamos o de nación coyama, y de indios cosina o de nación cosina” (ibidem:155). Es precisamente en este apartado donde Martí sugiere que fue necesario importar indígenas para poblar esta zona de la COL, al establecer que:

Al principio se formó el pueblo de los indios coyamos residentes en los pueblos de las misiones de Perijá o cerca de Perijá, y por mala gente o por perversos, como que algunos casados vivían mal con mujeres casadas y se seguía de esto una grande confusión y mal exemplo, los sacaron de aquellos pueblos y los conduxeron acá, a formar este pueblo que dichos indios lo tienen por un destierro” (ibidem:155).

En su relato, y ya en la parte final de su periplo por la Costa Oriental del Lago, Martí relata el proceso mediante el cual los indígenas generalmente son remitidos a Punta de Piedras. De hecho, el envío de indígenas hacia la COL desde Perijá, supuesto sitio de origen de los indios de Punta de Piedra, los “...Capuchinos amenazan a los indios malos con la remisión a este pueblo” (ibidem:155).

La reseña que hace Martí sobre Los Puertos de Altagracia en específico se circunscribe a las cinco primeras páginas que hacen alusión a la COL. En ella describe su travesía procedente de la población de Cacigua. Martí llega el 18 de febrero de 1774 a Los Puertos de Altagracia, pasando cuatro días en sus predios. En la crónica específica de los Puertos de Altagracia (ibidem:120-125) hace una descripción del poblado, de las condiciones climatológicas y geográficas del mismo, así como de la iglesia y todo lo relacionado a la misma. De igual manera, trata algunos casos de “mal vivir” entre parejas no casadas.

Tiende a recoger información sobre los problemas de los poblados que visita. Al respecto le informan que “... acá hay el viejo vicio del juego de naipes... acá hay mucha ociosidad”. (ibidem:123), Refiriéndose a la costumbre de “los puerteros” de entonces. Y añade: “... que todo el pueblo es una miseria y una infelicidad...”, con lo cual deja ver una clara divergencia entre lo que puede ser considerado como felicidad entre los españoles con cargos administrativos (como el Obispo) y los primeros criollos.

Para la época de la visita los niveles o grados de mestizaje en la población con la que se encuentra Martí parecen evidentes, ya que precisamente sobre Los Puertos de Altagracia señala que: “Este pueblo es de españoles” (ibidem:123), de la misma manera se refiere a otros poblados como el de Ciruma al que cataloga de pueblo de: “...españoles, negros y mulatos, etc.” (ibidem:147). En este apartado sobre Los Puertos de Altagracia no se hace mención alguna a los indígenas residentes o cercanos a la zona.

En resumen, de los relatos plasmados en las crónicas de Martí, en su periplo por la COL y en específico sobre Los Puertos de Altagracia, se pueden extraer una serie de nociones y significados presentes en el discurso sobre los indígenas: En primer lugar, Martí se refiere a los indígenas como si los mismos se encontraran en un estado inferior de desarrollo. Es decir, la noción que deja Martí en sus escritos representa a los indígenas en una condición de “semi humanos”, ya que se encuentran totalmente desvalidos, generalmente confundidos, tanto que ya para la época no saben ni tienen noción de a qué o a cuál nación (grupo indígena) pertenecen. Como individuos semi humanos, entonces, son de poca voluntad, y de poca razón por la cual pueden y deben ser persuadidos o sometidos a la fuerza o con algunas amenazas. Son holgazanes y con muchas características salvajes ya que, entre otras cosas, suelen preferir vivir sobre el agua, cosa que al parecer impresionó mucho al Obispo. La característica de salvaje suele asociarse a una idea de “indios malos”, rebeldes a los que hay que civilizar. Este tipo de pensamiento por parte de Martí, de alguna manera se enmarca en los postulados de la “santa bula papal”: *Sublimes Deus* de Paulo III en la primera mitad del siglo XVI, que, si bien establece la racionalidad de los indígenas, a su vez supone que carecen de madurez espiritual y es la iglesia la encargada de redimirlos (Ocando Yamarte, 1996).

Por otra parte, Martí parece contradecirse al catalogar a algunos pueblos que visita en la COL como “pueblos de españoles”, lo cual se pudiera interpretar como que la presencia indígena es casi nula, sin embargo, luego hace referencia a las actividades que suelen desarrollar los indígenas en algunos pueblos que en principio catalogó como de españoles, como en el caso de Punta de Piedras. Esta contradicción funciona como un primer mecanismo de “invisibilización” de la presencia indígena en el territorio. Pero de igual manera se contradice cuando se refiere de manera general a los indígenas catalogándolos como improductivos u holgazanes, pero a su vez, en varias oportunidades se refiere a las actividades que hacen o desarrollan éstos como la siembra, el tejido y el comercio que tienen los indígenas en la zona. De tal manera que en el contenido del discurso de Martí se pueden inferir las siguientes ideas:

- a) Los indígenas son desvalidos sociales y la iglesia ve por ellos.
- b) Los indígenas son de carácter débil, salvajes y rebeldes.

- c) Los indígenas son holgazanes e improductivos .
- d) Los pueblos de la COL no son pueblos de indios, sino de españoles.

Otro de los documentos importantes sobre la historia del occidente de Venezuela y que fue significativamente sugerido por los entrevistados fue el libro *Historia del Zulia*, de Gustavo Ocando Yamarte. (1996). Segunda edición. Caracas. (1-730). Este trabajo se divide en seis partes o capítulos, además de una extensa introducción. En el mismo, existe una significativa referencia, en términos cuantitativos, a lo indígena, que aborda información sobre las épocas pre y post hispánicas. De hecho, desde una de las partes de la introducción denominada: Geografía humana (39-47), toda la primera parte (49- 87), y la segunda parte (91-119), tienen que ver con estas épocas, hasta la independencia, a partir de la cual no existe mayor referencia a lo indígena.

Se trata de un trabajo de investigación que en términos generales está basado, en cuanto a los indígenas se refiere, en distintos documentos provenientes del Archivo General de Indias, en donde una de las fuentes más consultadas es precisamente los *Documentos del Obispo Mariano Martí, relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas 1771 – 1784*, obra que acabamos de analizar.

Es de hacer notar el esfuerzo del autor en resaltar, entre otros propósitos, la “acción extraordinaria” y piadosa de la iglesia católica con respecto a los indígenas. A tal fin se encuentran referencias como las siguientes: “Después de largas discusiones de Corte, acerca de la condición humana y la índole del aborígen americano, el papa Paulo II tuvo que definir que los indios eran seres racionales”, y agrega que: “La encargada de velar por la dignidad de los indios era la Iglesia...” (ibidem:85).

Existe un apartado bastante interesante en donde se describen y clasifican a los indígenas de la época del contacto según su adscripción lingüística, en el mismo se utilizan una serie de adjetivos y frases para caracterizarlos. Con respecto a los “arawakos” dice: “... era una raza de aborígenes inicialmente agricultores. Se ubicaron en la parte norte del actual territorio zuliano, a ambos márgenes del lago”. Es de hacer notar que al norte del estado Zulia se encuentra el municipio Miranda.

Con respecto a los Guajiros (así los denomina), entre otras cosas plantea que:

Su carácter es pacífico y alegre. Dan gran importancia a las fiestas, a la música y a la chichamaya, mazmorra de maíz que al fermentarse produce una bebida alcohólica fuerte. Oviedo y Baños los tilda de nación altiva y belicosa (ibidem:44).

Y a los llamados indios cocinas los caracteriza como: “...una rama guajira que se dio al bandidaje y atacaban con sus flechas envenenadas” (ibidem:44). El autor hace referencia e intenta, quizás de una forma poco afortunada explicar algunos aspectos de la vida del guajiro como la costumbre del “blanqueo”, referido al ritual de transición de niña a mujer y de la “ley de sangre por sangre”, sin ser muy afortunado en dichas explicaciones.

También se refiere a la actividad del trueque o del pago de la dote. De la misma forma establece que los guajiros que, si bien tenían conocimientos variados sobre “medicina natural”, sobre la caza y la pesca también, insiste: “... bebían la chicha y comían la iguana y el machorro”. Con respecto a esto último, debemos decir que si bien es cierto que tanto la iguana y lo que hoy conocemos como machorros, son especies de sangre fría, de la familia de los reptiles, y que la iguana aun en nuestros días constituye un suplemento de proteína animal bastante apetecible, ahora bien, con respecto al otro reptil, quien en la actualidad reconozca que caza machorros para el consumo, seguramente no será bien visto. Para cerrar el “capítulo Guajiro”, en el libro de Ocando Yamarte se refiere que: “Los guajiros sobrevivientes observan aun muchas de las costumbres enumeradas”. (ibidem:45). Sin especificar cuáles de ellas conserva y cuáles no.

Otra referencia a los indígenas relacionados con la COL la hace en su apartado dedicado a los que el autor califica como “caribes” a los cuales de manera general denomina como “...raza bravía, guerreros y navegantes, constituían los piratas aborígenes”, y en específico se refiere a los “Kirikires” los cuales: “Se extendían en una larga franja que comenzaba en las inmediaciones de la actual Cabimas hasta la zona de los bubures” (ibidem:47).

Entre las páginas 99 y 108, el autor hace referencia exclusiva a la visita de Martí a la COL, haciendo una necesaria, tímida e inevitable explicación y/o defensa (hay que reconocerlo) acerca de los comentarios o impresiones, es decir, ideas y nociones que expresa Martí en sus relatos. Un ejemplo de ello se refiere a los comentarios negativos que hace Martí sobre el modo de vida palafítico de los indígenas y de algunos otros, a lo cual Ocando Yamar-

te acota: “Quizás los indígenas y algunos españoles que vivían con ellos no pensaban igual”. (1996:102). En el mismo tono se refiere cuando Martí reseña a los indígenas como holgazanes, planteando que: “Esa observación es muy frecuente refiriéndose a los indígenas que no tienen que hacer mucho esfuerzo para alimentarse” (ibidem:103).

Existen algunas aseveraciones que hace Ocando Yamarte en su libro y que de alguna manera han influenciado la representación del indígena, sobre todo, la del indígena wayüu, que es de significativa presencia en el contexto de estudio. Un ejemplo de ello lo constituye el intento de explicar ciertas prácticas de los indígenas wayüu, en el período de la colonia, relacionadas con la guerra que estos tenían con los primeros colonos al norte del territorio zuliano, en tal sentido plantea que lo que no entienden los españoles de entonces es que:

...una de las convicciones guajira de que la sangre tiene precio y que la obligación de cobrarla y de pagarla afecta a toda la familia de la víctima y del victimario. Es la comunidad la responsable de la sangre de un solo guajiro. La venganza es la manera de cumplir con esta convicción. Más que por avaricia es cuestión de mentalidad racial (ibidem:117).

Ello, como quiera que se analice, sugiere que para los wayüu la vida tiene un precio, un precio material, pero además concibe al wayüu como un elemento profundamente vengativo. Esta es una de las ideas más desvirtuadas en nuestro tiempo en relación con determinadas prácticas relacionadas con el honor y el sentido de justicia de algunos grupos indígenas.

Puede decirse entonces que existen una serie de nociones sobre lo indígena que se desprenden de la lectura de Ocando Yamarte. En tal sentido:

- a) La acción piadosa y protectora de la iglesia frente al indígena.
- b) Se articula una imagen en donde se combina el indígena alegre con el bravío, rebelde, pirata y salvaje.
- c) El indígena es rencoroso y vengativo.

También fue referido el libro de Antonio Gómez Espinoza. (1984) *Historia fundamental del Zulia*.

Se trata de un extenso trabajo que puede dividirse en tres temas fundamentales; Geografía y geología, historia aborígen y la era colonial del Zulia. Del mismo puede decirse que no existe una mayor rigurosidad metodológica

ca ya que son muy pocas o no hay referencias bibliográficas específicas, además de contener algunas imprecisiones históricas que son muy evidentes y que no se justifican dada la fecha de publicación del trabajo. Del total de la obra, unas 115 páginas están dedicadas o relacionadas con lo indígena y de alguna manera con el entorno de estudio (29-144).

En dicha obra el autor asume como una de sus premisas que:

... hemos de aceptar que las bases étnicas del zuliano pueden fácilmente ser establecidas en una antigüedad de unos 20.000 años si se toma en cuenta el hecho cierto que para esa época ya los territorios aledaños de Lara – Falcón y la región andina estaba habitada por seres inteligentes” (ibidem:29).

Esta es un tipo de afirmación que puede ser entendido como parte en la construcción de cierto discurso (político/ideológico) que intenta resaltar la “identidad zuliana”, ubicando sus “remotos” orígenes, ya que entre otras “flores”, se intenta destacar que quienes habitaban la zona para la fecha señalada por el autor (sin ningún tipo de referencia y arqueológicamente inexacta), eran indígenas, y además dichos indígenas son catalogados de inteligentes. La obra está complementada con una serie de gráficas, fotografías y/o dibujos que supuestamente representan distintas formas de vida de los indígenas.

En una de ellas se puede observar un grabado en donde se representan a dos indígenas asando y comiendo lo que parece una especie de “pollo rostizado” con la leyenda debajo que dice: “Los habitantes lacustres, al conocer el uso del fuego, cambiaron su régimen dietético con alimentos previamente cocidos” (ibidem:29).

**Imagen 12. Grupos indígenas en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo.**



Fuente: Gómez Espinoza, 1984.

Este tipo de imágenes en donde se recrean las supuestas actividades de los indígenas suelen mostrar a los mismos como individuos que se confunden con la naturaleza, en su más sencillo o “primitivo estado de evolución”. Es evidente la preocupación del autor en establecer los orígenes y las relaciones de los primeros habitantes de la cuenca del lago. Para ello recurre a una especie de “reflexión evolucionista” que lo lleva a concluir que:

...en la estructuración étnica del estado Zulia no hubo una unidad de familias aborígenes, sino que en el territorio se establecieron diferentes comunidades con costumbres y modos de obrar disimiles... Es decir, que una vez que hubo los primeros hombres inteligentes en otras partes del territorio venezolano... fueron desplazándose a otros lugares” (ibidem:33).

En la obra se describen aspectos relativos a la organización económica y social, religión e incluso a aspectos de orden psicológicos de los aborígenes:

Ese ambiente natural fue excelente base para lograr en ellos la actividad económica pescadora en general; para determinar su psicología llena de hospitalidad y amor a la libertad; de ese hábitat tomaron el principio religioso de adoración a la naturaleza. La organización matrilineal, base de la organización social de la familia aborígena zuliana... (ibidem:34).

Se hace referencia también al origen lingüístico de los indígenas de la zona del lago, así como al espíritu rebelde y guerrero: “...la fama de estas gentes, en las contiendas guerreras, siempre fue bien merecida por su condición de celosos defensores de sus libertades”. Este tipo de observaciones, supone un intento del autor en acentuar y relacionar unas ideas, de orden positivo, con los indígenas, otorgándoles el significado de personas trabajadoras, amantes de la libertad, de la familia y de la naturaleza. Sin embargo, vincula o equipara el papel de la mujer indígena al de una mercancía ya que las relaciones de pareja, según el autor, suponían una transacción: “Este convenio obligaba al novio a ceder al tío de la desposada ciertos valores de propiedad, como precio de la mujer”. Dicho “convenio”, no es debidamente explicado en la obra, dejando abierta la idea de que el matrimonio entre indígenas se basa en un tipo de transacción económica, es decir, la mujer indígena tiene un precio.

Este tipo de idea revela una ignorancia significativa sobre aspectos específicos de dicha cultura y soporta la idea de que los indígenas “venden” a las hijas. De igual manera, se hace evidente un esfuerzo del autor en propiciar

o construir una imagen de las divisiones de clase existentes en los grupos indígenas prehispánicos al establecer que existían dos clases o grupos sociales muy definidos:

...los nobles, que usaban ropas de algodón y eran transportados en hamacas fabricadas en cocuiza y que ejercían dominio económico y los plebeyos que se dedicaban a las labores serviles y que solamente usaban como vestido guayucos o taparrabos.(ibidem:39).

El autor también hace una especie de clasificación de los distintos grupos étnicos cercanos a la COL otorgándoles ciertas cualidades como:

- Los zapara: “Fueron estos naturales aguerridos defensores de su libertad y expertos nadadores”. “Estas gentes estuvieron en guerra permanente contra los españoles...” (ibidem:41).
- Los toas: “Nación aguerrida... expertos nadadores y muy buenos prácticos para la navegación” (ibidem:41).
- Los parautes: “Entre sus más descollantes costumbres estaba la de cubrirse la cabeza con coronas confeccionadas de plumas multicolores” (ibidem:42).
- Los aliles y los onotos: “... estos eran gentes muy belicosas, tercas, desabridas e indómitas” (ibidem:42).
- Los cocinas: “Estos constituyeron una agrupación anárquica, de costumbres bárbaras y muy belicosos...” (ibidem:43).

De la descripción que hace el autor se puede inferir que los indígenas de la región zuliana se constituían en grupos que, si bien tenían ciertas habilidades, eran sobre todo violentos y belicosos. Es interesante también que el autor en su obra haga mención a las inexactitudes y exageraciones históricas de los cronistas europeos de la época de la colonia al plantear por ejemplo que: “ello no era de extrañar, porque era difícil de distinguir un indígena de otro, por la semejanza de rasgos. Por ello decía Fray Pedro Simón: *Quien ha visto un indio los ha visto a todos, porque todos son iguales...*”. Al respecto, es importante destacar que el autor hace hincapié en algunas crónicas relacionadas con la colonia que de alguna manera han sido impactantes y han contribuido con una imagen negativa de lo indígena. En tal sentido, y con el objeto de desmitificar dichas imágenes, expone la opinión de Fray Baltasar de Lodores, quien sobre los caribes expuso: “... los que matan en sus guerras, luego los asan para poderlos conservar incorruptos; los que cojen vivos, los traen consigo a sus

tierras, y si están flacos los engordan, y estando gordos los matan y los comen (ibidem:56), para luego aclarar que:

La supuesta práctica de canibalismo no existió en realidad... entre nuestros aborígenes. Humboldt dice que ese cognomento dado por los hispanos a nuestras poblaciones indígenas se debió a la desesperación con que se defendieron estos pueblos a la invasión europea... (ibidem:57).

Cuando se plantea la intención “desmitificadora” del autor (en este caso el mito, o más que mito de la leyenda del canibalismo indígena) nos referimos a la intención por demás manifiesta del mismo, de desmontar un conjunto de creencias sobre los indígenas, como por ejemplo en este caso el canibalismo. Sin embargo, el autor no parece siempre lograr su cometido ya que exalta una idea para luego tratar, no siempre con éxito, de minimizarla.

A pesar de este tipo de defensas que de manera sutil en algunos pasajes hace el autor de los indígenas, el mismo supone que los indígenas de la cuenca del lago eran de un: “...bajo nivel cultural en relación con otras naciones indígenas...”, sin especificar con respecto a cuáles, ni en base a qué hace la comparación. De igual manera sugiere que el aporte indígena a la geohistoria zuliana es secundario ya que su: “...asentamiento en las tierras de la depresión zuliana fue de ínfima resaltancia en el plano geo-histórico zuliano, pues no dejaron la huella de su paso...” (ibidem:43), con lo cual deja en claro que el aporte indígena a la identidad zuliana no es significativo. En tal sentido, de lo leído del material de Gómez Espinoza se desprenden las siguientes nociones:

a) Los indígenas son hombres inteligentes, trabajadores, amantes de la libertad y guerreros.

b) Los indígenas se dividían socialmente en nobles y vasallos en donde la mujer se constituye en una mercancía.

c) Las gráficas representan al indígena como un ser primitivo.

d) El aporte indígena no es significativo en la identidad zuliana.

De igual manera, los entrevistados señalaron un conjunto de materiales impresos que han servido o sirven de apoyo a los docentes en los distintos niveles y etapas educativas. En tal sentido: Yepes Castillo y de Veracochea (2003) en *Historia de Venezuela*. (Séptimo grado. Educación Básica), obra concebida como “guía práctica para el estudiante”, dividido en 16 capítulos, en donde los cuatro primeros están referidos o tienen que ver con lo indígena.

En el mismo se pueden encontrar una serie de gráficas e ilustraciones en donde se representa al indígena en diferentes situaciones (17-51).

El primer capítulo está referido a las formas y rutas de poblamiento del continente. Se habla en términos de evolución cultural acerca de los indígenas americanos y se exponen sus etapas. Esta evolución también es planteada en términos de culturas avanzadas o altas culturas referidas a los grupos aztecas, mayas e incas, deduciendo que los que no se encuentran dentro de estos grupos son culturas atrasadas o bajas. Por otra parte, se hace mención a los orígenes del indígena americano, en donde se destaca la teoría que le asigna “...rasgos mongoloides...” (ibidem:18), a los indígenas, sin que se haga ninguna explicación acerca de esta caracterización, dadas las negativas connotaciones asociadas al término.

El capítulo II está referido a los indígenas venezolanos en específico y se señalan las áreas culturales indígenas para el momento del contacto. Con respecto al contexto que nos interesa se señala el área de la Guajira en donde “... se hallaron en el siglo XVI solamente cazadores y recolectores”. (ibidem:31), lo cual en base a los estudios arqueológicos no es absolutamente cierto.

**Imagen 13. Indígena tras un europeo (presumiblemente alemán).**



Fuente: Yepes, Castillo y de Veracoechea, 2003.

En el capítulo III se hace mención de la organización política y social de los indígenas en la actualidad y al “legado” de estos. Al respecto, en dos pequeños párrafos, se plantea que los indígenas son sociedades con un profundo sentimiento democrático, responsables y pacíficos. Se reconocen los aportes indígenas a la sociedad actual, básicamente en el reconocimiento de

la toponimia, el procesamiento de algunos alimentos y los mitos e historias de la tradición oral, para concluir que el indígena "... ha contribuido mayormente a la formación del ciudadano medio venezolano, conformando su base e identidad cultural". (ibidem:37). Por último, se hace mención de los derechos de los pueblos indígenas.

En el capítulo IV, dedicado a la llegada de los europeos al continente americano, se regresa a la idea de reconocer los aportes a la cultura venezolana por parte de los indígenas, haciendo referencia a una larga lista de topónimos, así como a otros vocablos y expresiones folclóricas. Si bien se niega la categoría de descubrimiento, existe una constante referencia al sometimiento, derrota, imposición, así como se les señala o califica como vasallos, aborígenes, entre otros calificativos cuando se refieren al indígena, apoyándose para ello en algunas imágenes (imagen 13).

Mientras que por otra parte denominan conquistadores, españoles, alemanes, encomenderos, entre otros, a los europeos.

Es de destacar que los cuatros primeros capítulos, donde mayormente se trata la temática indígena, se desarrolla en 34 páginas de un total de 199, en donde se destacan una serie de gráficos y fotografías en las que se representa al indígena en supuestas situaciones cotidianas como en la imagen 14.

#### **Imagen 14. Familia indígena en actividades cotidianas.**



**Fuente: Yepes, Castillo y de Veracochea, 2003.**

De tal manera que del contenido de la obra citada se pueden deducir una serie de ideas y nociones relacionadas con lo indígena:

- a) Existieron indígenas de altas culturas. Los grupos indígenas que no pertenecieron a éstas, fueron y son de culturas atrasadas y marginales.
- b) Existen vestigios en la base cultural venezolana del aporte indígena.
- c) Los indígenas de Venezuela en el período del contacto son cazadores y recolectores por lo tanto primitivos, atrasados.
- d) Los indígenas fueron sometidos y derrotados, el europeo fue el conquistador de éstos.

Otro de los documentos señalados por docentes entrevistados se relaciona a uno de los autores ya citados: Antonio Gómez Espinoza, con *Historia básica del Zulia* (1990). Se trata de un libro de apoyo docente para estudiantes de la segunda etapa de educación básica. Resulta una especie de resumen de la Historia fundamental del Zulia, con algunas otras variaciones adaptadas a la población estudiantil.

**Imagen 15. Pareja de primitivos humanos, asentados en tierras lacustres, intentando pasar el tiempo adiestrándose en el grabado rupestre.**



Fuente: Gómez Espinoza, 1990.

En tal sentido, se tratan aspectos referidos a lo indígena en 52 páginas (7-59). En primer término, se hace referencia al “Zulia precolombino”, el cual se subdivide en una serie de estados o “períodos de evolución” no muy bien explicados o diferenciados, como el Paleoindio, el Período Arcaico, el Período Formativo y el Período Reciente. El texto se complementa con una serie de ilustraciones o grabados, así como fotografías.

Una de las primeras imágenes ilustrativas y que inmediatamente llama la atención, muestra a dos indígenas semidesnudos con la leyenda: “Pareja

de primitivos humanos, asentados en tierras lacustres, intentando pasar el tiempo adiestrándose en el grabado rupestre” (ibidem:7).

Se sugiere, entonces, en esta gráfica que los aborígenes del Zulia, como suele denominarlos, además de primitivos, se dedicaban al cultivo del arte (en este caso rupestre) y que además disfrutaban del buen vivir, ya que su “Práctica común fue el descansar y dormir en chinchorros de fabricación propia”. Aunque de igual manera y de forma contradictoria establece que el trabajo “...fue prácticamente desconocido por los indios zulianos” (ibidem:13). Este planteamiento resulta por demás extraño, ya que el autor sugiere que los indígenas “hacían arte”, como indica al pie de la ilustración, pero también fabricaban chinchorros donde descansaban, más, sin embargo, no trabajaban.

Al igual que en su libro antes citado, el autor insiste en que “Los habitantes del territorio del lago de Coquivacoa no presentaron un grado de civilización avanzado; por ello no podemos señalar ningún monumento que testifique un antiguo momento cultural” (ibidem:14-15). Es de suponer que el autor entiende que un “monumento cultural” estaría referido a algún tipo de edificación o estructura monumental, tal cual como una pirámide o un monolito.

**Imagen 16. Princesa Zulia.**



**Fuente: Gómez Espinoza, 1990.**

Se plantea también que para el período Paleoindio: “En lo referente a cultura y educación estaban muy atrasados. No conocían el fuego, vivían

dispersos y se gobernaban por la ley de la fuerza” (ibidem:15-16). Es difícil entender cómo un grupo humano no haya conocido el fuego, es de suponer que el autor quiso referirse al control y uso de este.

Para lo que el autor denomina como “período reciente” (1000-1590 d.C.) se hace referencia a que los indígenas de la zona norte de la COL poseen una agricultura desarrollada para la época pre y post contacto:

Tuvieron como característica especial el sedentarismo, lo que facilitó en ellos las destrezas agrícolas... como sucedió con los bubures..., los caquetíos en avanzada sobre las tierras que hoy son del municipio Miranda y del municipio Santa Rita (ibidem:20).

En este libro de historia acerca del estado Zulia, el cual fue diseñado para estudiantes de la segunda etapa, resultan muy escasas, por no decir nulas, las referencias, fuentes, citas o elementos de comprobación de lo afirmado por el autor.

Es así como se tiende a la fabulación y/o mitificación en base a muchas imprecisiones históricas. En este sentido, fabular o mitificar supone la transformación de un hecho que no es necesariamente real, primero en un cuento o relato y segundo en algo que se tenga que creer, aunque no se tenga elementos para la demostración o sustentación de ello. Un ejemplo de esto es cuando el autor hace mención de la existencia de héroes indígenas de lo cual no existen registros históricos concretos o convincentes, como los casos referidos acerca de la existencia de un supuesto jefe indio de nombre Marác (el cual supuestamente da origen al nombre de Maracaibo) y de una princesa llamada Zulia: “Zulia es nombre aborígen... corresponde a una princesa de nación motilona... La princesa Zulia era muy conocida entre los pueblos aborígenes de la región por la elegancia de sus formas y la belleza física...” (ibidem:29).

Al respecto, estudios históricos y lingüísticos apuntan a que el vocablo Zulia (representada en la imagen 16, según el autor) es una palabra indígena, que algunos plantean que es derivado o de raíz lingüística arawack, específicamente del Guaraní, y que significa crecer, salir de cauce o de madre, el que crece o se derrama. Por tanto, Zulia significaría el río o cauce que se desborda, y no se corresponde con ninguna “princesa indígena” (Ocando Yamarte, 1996:36). Otros como Salazar (1985), plantea que el vocablo es de origen Chibcha que designa a una planta. Es decir, se trata de mitificar, al estilo europeo: el héroe, en este caso, una supuesta princesa guerrera, la cual da origen al nombre de la región. De tal manera que existe una mezcla de calificativos que,

si bien por una parte reflejan una imagen idealizada del indígena, en términos generales se exalta la contradicción primitiva–civilizado. En tal sentido, las nociones que se desprenden de la obra se relacionan con lo siguiente:

- a) El indígena es de escaso desarrollo cultural, es incivilizado y flojo.
- b) Existe un intento de fabulación heroica de algunos indígenas.

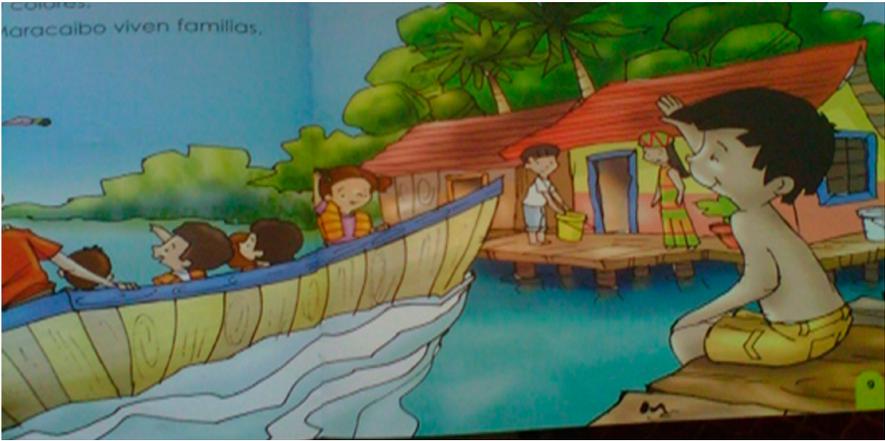
También se revisaron algunas publicaciones que para el momento de la investigación habían sido distribuidas en varios planteles del municipio, las cuales fueron editadas o auspiciadas por el Gobierno Regional de entonces, como la de Gustavo Moreno, *Brújula Inicial Zulia. Imágenes de mi estado*. En esta publicación predominan las ilustraciones a colores ya que es dirigida a niños de 4 años de las llamadas para entonces Escuelas Sociales de Avanzada.

Se trata de una especie de narración ilustrada acerca de un viaje imaginario que hace (o debe hacer) la maestra con sus alumnos por algunos espacios emblemáticos del estado Zulia. Las referencias a lo indígena se encuentran entre las páginas 8 y 11 y en la 18 y 19. En las primeras páginas no se hace referencia directa al indígena, sino que se muestran o representan a personas, alguna con el torso desnudo, que plácidamente viven en casas sobre el agua. Sobre dicha imagen se leen las siguientes leyendas: “Sobre el lago de Maracaibo viven familias”, y más adelante, “Sus casas se llaman palafitos” (imagen 17).

Otro documento, de la misma colección y editado bajo los mismos criterios es de autoría de Rodríguez. (2011), *Brújula Inicial Zulia. Nuestro petróleo*, publicación donde de igual manera predominan las ilustraciones a colores, ya que es dirigida también a niños de 4 años de las Escuelas Sociales de Avanzada.

Se trata de una especie de cuento en donde unos niños hacen una serie de preguntas sobre el origen y utilidad del petróleo al abuelo. En una de las preguntas que hacen los niños sobre cómo descubrieron el petróleo, se refieren a que: “los indígenas fueron los primeros en conocerlo y lo llamaron mene. Lo usaron para curar heridas o reparar los botes” (ibidem:10-11). Dicha referencia está acompañada por una ilustración en donde se representan en forma de caricatura a dos niños indígenas de ojos rasgados, con arco y flecha y con vestimenta sencilla, rodeados de vegetación cerca de un charco negro que se supone es el petróleo.

**Imagen 17. Sobre el lago de Maracaibo viven familias”, y más adelante, “Sus casas se llaman palafitos.**



Fuente: Moreno, 2011.

**Imagen 18. La india Zulia que luchó por la libertad y el río Zulia que recorre nuestras tierras.**



Fuente: Moreno, 2011.

**Imagen 19. Los indígenas fueron los primeros en conocerlo y lo llamaron mene. Lo usaron para curar heridas o reparar los botes.**



Fuente: Rodríguez, 2011.

En estos dos textos si bien se toma en cuenta el tema indígena, al mismo se le representa asociado a las siguientes ideas:

- a) El indígena o lo indígena y la naturaleza conviven en armonía.
- b) Existe un intento de mitificación del indígena.

## **Principales publicaciones referidas al contexto del municipio Miranda**

Acerca del municipio Miranda existe una significativa cantidad de publicaciones que de alguna manera han contribuido a la reconstrucción histórica del municipio y que juegan un papel determinante en la conformación de la identidad Mirandina y con ello a las formas de incorporación de lo indígena dentro de la misma. En tal sentido, existen varias publicaciones independientes que son muy populares entre los conocedores de la historia del municipio, así como entre docentes y estudiantes universitarios, que suelen ser señaladas cuando se trata del estudio de la historia del municipio Miranda.

Pedro Luis Padrón, cronista del municipio Miranda en *Altagracia. Su historia y su gente*. (s/f) presenta uno de los documentos más populares acerca de la historia del municipio que busca resaltar los aportes hechos por

distintas personas, oriundas de la ciudad de Los Puertos de Altagracia, al desarrollo social y cultural de la región y del país.

Entre las páginas 11 y 19, en el apartado “Origen y descubrimiento”, Padrón hace unas sutiles referencias a lo indígena en el territorio del municipio. Entre otras cosas, da por hecho la fecha de fundación de Los Puertos al establecer que Alfínger llega: “... a la orilla oriental del lago el 8 de septiembre de 1529, haciendo estación y puerto en el sitio que hoy ocupa la Villa de Altagracia” (ibidem:11). Esta es una visión que supone que el origen de las ciudades y pueblos de América está en función de la “fundación” por parte de europeos. Idea muy importante en el proceso de construcción de identidades ya que remite a los orígenes de los grupos.

Sin embargo, hace mención de otro historiador Mirandino de nombre Adolfo Romero Luengo, quien se: “... expresa sobre el nacimiento de la Villa de Altagracia en los siguientes términos: Tierra en un comienzo, cuna aborigen” (ibidem:15). Este tipo de referencia por parte de Padrón, pudiera suponer que el autor de alguna manera asume o reconoce que lo que hoy es el municipio Miranda, sus habitantes, tienen un origen indígena, de lo contrario no tendría sentido la cita. La página 17 de esta edición refiere a una imagen que representa a indígenas en el lago con la leyenda: “Viviendas del lago de Coquivacoa” (imagen 20).

#### Imagen 20. Viviendas del lago de Coquivacoa



Fuente: Padrón. (S/F).

De la imagen referida, se pudiera deducir que el autor sugiere que el comienzo de Los Puertos se sitúa a orillas del lago y que tiene relación con los indígenas originarios. Por otra parte, también hace referencia a los indígenas para describir el periplo de Alfínger en su recorrido por occidente quien "... volvió a la aldea trayendo prisioneros a los infelices indios..."; quienes, además, destaca posteriormente que "...lo atacaron y lo hirieron...". De igual manera refiere que en la aldea de Maracaibo fundada por Alfínger, "Tan luego quedó sola...los indios se apoderaron de ella y la destruyeron" (ibidem:19). Posterior a estas cinco referencias, no existe otra con respecto a los indígenas. De hecho, aunque se destacan algunas biografías en términos genealógicos de algunos "próceres mirandinos", así los denomina el autor, ninguna de dichas biografías establece relación con lo indígena.

Existen además otras publicaciones de este autor que fueron revisadas, dado que el mismo es considerado como una de las fuentes más referidas en cuanto a la historia del municipio Miranda.

Asimismo, Padrón (2001), presenta la ponencia *Navegando por el lago*. Se trata de una ponencia de dicho cronista que trata de exaltar las bondades del lago de Maracaibo, desde el "descubrimiento" por parte de Alonso de Ojeda, hasta el presente. Con respecto al lago y los indígenas sentencia; "... que como queda dicho, llamaban Coquivacoa, los indígenas..." (ibidem:66), con lo cual hace la única mención a los mismos.

Otra ponencia de este cronista mirandino es *Altagracia, ciudad prócera* (2006) que aborda los principales próceres oriundos de lo que hoy es el municipio Miranda. Cabe destacar que no se hace mención de lo indígena y, por supuesto, ningún prócer de los mencionados es de origen indígena según el autor.

A partir de los materiales señalados y revisados, y de algunos otros, Pedro L. Padrón se constituye en uno de los cronistas más importantes y prolíficos del municipio Miranda, gracias a la cantidad de publicaciones de este autor. Sin embargo, se hace evidente que en el material revisado este cronista no le otorga mayor relevancia al elemento indígena en la conformación histórica del municipio y mucho menos en la construcción de su identidad cultural en la actualidad. En tal sentido, el indígena en la obra de Padrón, resulta en un accesorio, o lo que es lo mismo, juega un papel secundario, lo cual ha colaborado en la invisibilización de lo indígena en la historia Mirandina y por ello en la conformación de su identidad.

Otra obra es *La Villa de Altagracia y su comarca* (Oldenburg, 1975), especie de crónica de los momentos y personajes más significativos que el autor considera se dieron en el municipio en 470 años, es decir, desde la llegada de Ojeda a las costas mirandinas, hasta finales de la década de 1960. En la obra se destaca el esfuerzo del autor por superar la tesis de la fundación de Altagracia por Alfínger el 8 de septiembre de 1529 y sostenida por Padrón. El libro se divide en varias secciones que intenta llevar una secuencia cronológica en donde unas veintidós de las cuarenta primeras páginas hacen algún tipo de mención a lo indígena.

Es así como en una de las primeras secciones titulada “La Villa” plantea que: “Varias fueron las personas que, en diversas fechas, durante la aparición y dominio de los conquistadores, tuvieron relación directa e indirecta, con los inicios y sucesión histórica de esta población” (1975:23). Seguidamente estructura una especie de nómina de dichas personas en orden cronológico empezando por: “Alonso de Hojeda, descubridor del lago. Año 1499”, y termina con: “Oxmelin, médico, cartógrafo y pirata que consigna en su mapa el puerto de la actual Villa de Altagracia. Año 1606”. La única referencia a los indígenas en esta relación la hace cuando menciona a un tal: “Diego Martínez, defensor de los indios. Año 1539” (ibidem:23).

A continuación, Oldenburg hace un apartado titulado “Orígenes”, en donde pone énfasis en destacar el periplo de Ojeda en 1499 y lo que éste encontró e hizo cuando llega al lago de Maracaibo, al respecto: “...Hojeda visitó primero los pueblos que existían en el norte del lago...” (ibidem:24). Con lo cual sugiere que el norte del lago, que abarca tanto la banda occidental como la oriental existían pueblos indígenas. También hace una singular mención a la “india Isabel” que, según el autor, fue esposa de Ojeda sin que se entienda mucho las razones de dicha mención, pero sugiere que al menos una india oriunda del norte del estado Zulia se casó con un español.

Una de las conclusiones a las cuales llega el autor se refiere a que: “El origen de esta población se inicia cuando Hojeda descubrió el lago. No obstante, su ascendencia precisa (no fundación), viene desde el año 1529, a la llegada de Ambrosio Alfínger...” (ibidem:25), para luego afirmar que: “... los principios históricos de Altagracia se vinculan al proceso iniciado de la colonia, en el oeste venezolano, pues dicho caserío indígena se asentaba en el lugar donde nació esta villa”. Este tipo de comentarios sobre lo indígena

pudiera interpretarse como un necesario reconocimiento al origen indígena de la población mirandina.

Posteriormente, el autor se refiere al periplo de Alfínger por la región, por quien parece no sentir mucha simpatía ya que sentencia, entre otras insinuaciones, que la aparición de dicho personaje fue: "...la iniciación de una tragedia; no el principio de una empresa destinada al progreso de un país y menos para incorporar los silvestres naturales al concierto de la civilización" (ibidem:27). Es importante destacar la denominación de "silvestres naturales" a los indígenas por parte del autor, quien en otras tantas oportunidades utiliza denominaciones similares como "rudimentarios" y "primitivos" para referirse a los indígenas.

A partir de la página 29 hasta la 32, el autor desarrolla lo que puede considerarse como un apartado específico sobre los indígenas de la región. En tal sentido, plantea o destaca las destrezas de estos en la navegación, además de que tenían sus casas dentro del agua, que no sembraban, pero que eran hábiles pescadores y negociadores. Trata de sustentar estas ideas acerca del poblamiento indígena haciendo referencia a varios materiales y/o yacimientos arqueológicos de origen indígena encontrados en el municipio entre los años 50 y 60, más precisamente en las inmediaciones del centro de Los Puertos. Al respecto hace un recuento y descripción de los materiales cerámicos y líticos recolectados en el municipio y se queja del poco interés mostrado por las autoridades de entonces por estudiar o valorar estos objetos. A partir de dichas evidencias hace un ejercicio de comparación entre "...nuestros rudimentarios indígenas...", del pasado, con los sumerios y otros pueblos de la antigüedad dadas algunas similitudes en sus prácticas funerarias según el autor. Para entonces reconocer la presencia y habitación de comunidades indígenas en el municipio al acotar que: "Grupos indígenas subsistieron aquí hasta hace poco, como en El Cañito, con sus habitaciones sobre estacas" (ibidem:30). También supone la desaparición o transformación de esta comunidad ya que para el autor: "Algunos quedan y otros se mezclaron en híbridas sucesiones. Este palafito desapareció sustituido por el caserío que existe..." (ibidem:30), lo cual pudiera sugerir que el autor reconoce la presencia indígena al menos en el mestizaje que hoy estaría presente en el Mirandino.

En la página 31, existe un apartado titulado: "Indios Pacíficos", donde el autor intenta describir la relación que establecieron los europeos con los indígenas. Es así como refiere acerca de la "...disposición pacífica de los indíge-

nas... que le tributaron agasajos y obsequios como si fueran seres sobrenaturales”, a los europeos. En dicha página se puede observar una imagen donde se representa al indígena postrándose a los pies de conquistador.

**Imagen 21. ...disposición pacífica de los indígenas... que le tributaron agasajos y obsequios como si fueran seres sobrenaturales.**



Fuente: Oldenburg, 1975.

Destaca también que según Martín Fernández “...algunos de los suyos llevaron mujeres que voluntariamente se fueron con ellos...”, con lo cual refuerza la idea del mestizaje, al menos, por una parte. El autor sugiere que esta condición o disposición pacífica de los indígenas: “...desgraciadamente no fue aprovechada para obtener los frutos de una acertada colonización”, ya que los abusos de los europeos “...enardecieron en los infelices indios el instinto de conservación y el derecho de libertad, desarrollándose cruda guerra entre invasores y nativos”.

En la página siguiente (ibidem:32), el autor denomina un último apartado de lo que puede decirse es la primera parte del libro, como “Esclavitud y Exterminio”. En esta parte relata algunas de las situaciones vejatorias, humillantes y sangrientas a las cuales fueron sometidos los indígenas sobre todo en “...el período de los Welseres” y que el autor supone como la causa de: “El odio y la venganza del indio...”, con respecto a los europeos.

De tal manera que de la lectura del documento en cuestión pueden desprenderse algunas consideraciones que dejan algunos significados relacionados al indígena:

a) Si bien los indígenas son los habitantes primigenios del territorio del municipio Miranda, no tienen participación significativa en el origen de la Villa de Altagracia.

b) Son considerados silvestres y naturales, primitivos y rudimentarios.

c) Fueron sumisos y pacíficos lo que les valió su sometimiento y exterminio.

d) Las condiciones a las cuales fue sometido los hace rencorosos y vengativos.

e) Existe un grado de mestizaje en la población de Altagracia.

Otro de los documentos que fue continuamente referido es el publicado por Strauss, Emilio y otros. (2000), *Síntesis socio histórica, cultural y geográfica del municipio Miranda*, publicación acerca de la geografía, historia y cultura del municipio Miranda dividido en cinco capítulos. El primero de ellos, “Poblamiento americano-venezolano”, está dedicado exclusivamente a la “presencia indígena en el actual municipio Miranda” (2000:17-22).

En esta primera parte se hace mención de algunas teorías que tratan de explicar el proceso de poblamiento del continente americano. Para la explicación de esta primera parte los autores se valen de algunas gráficas y fotografías que representan a los grupos indígenas en su medio natural con las mismas características de las imágenes ya referidas. Existe un tratamiento del tema indígena que intenta ser equilibrado con respecto a los primeros pobladores de la cuenca del lago al referirse a los mismos como grupos con cierta organización social y política y al considerarlos como pueblos agricultores y dedicados al trabajo, sin la utilización de calificativos de orden negativo.

Se reconoce que “...estos grupos socioculturales indígenas aún tienen presencia en la vida sociohistórica y cultural de la sociedad zuliana”. (ibidem:20). Sin embargo, se introducen nuevas denominaciones a los grupos indígenas que habitaron y habitan la región como los “... werayú..”, para referirse a los wayüu o guajiros. De igual manera se reconoce la necesidad de profundizar el estudio de los grupos indígenas del pasado y del presente, en ese sentido se plantea incluso que: “Es una necesidad que en toda la bibliografía escolar venezolana se incluya el estudio de los pueblos indígenas...”.

Existe un reconocimiento explícito de lo indígena como parte constitutiva de la identidad venezolana al reconocer que “...el proceso histórico

venezolano se ha desarrollado sobre las bases de las comunidades indígenas preexistentes a la llegada de los europeos”. (ibidem:21). De hecho, se establece o se afirma que: “los pueblos del noreste y noroeste de la cuenca del Golfo de Venezuela tienen su base propedéutica en las comunidades arawacas”.

Resulta curioso que este trabajo, con la rigurosidad metodológica que supone, no cuente para la fecha con datos o con información más precisa sobre las comunidades indígenas en el Zulia y en el municipio, y se conforme con referir que: “En el caso del municipio Miranda la presencia indígena como tal es mínima...”, sin ofrecer mayores detalles sobre la base u origen de dicha información.

Por otra parte, si bien como se ha dicho existe una intención de reconocimiento de lo indígena, este reconocimiento resulta muchas veces afectado por las ideas con las cuales se relaciona, como se expresa en lo siguiente: “... es necesario tener en cuenta su aporte a la cultura cuando se requiere hacer un estudio para integrar a ésta a la comunidad zuliana..”, pero inmediatamente se le achacan a los propios indígenas las razones por lo que éstos no ha sido asimilados o “integrados” al resto de la sociedad, ya que los autores suponen que es: “...por vergüenza étnica y por sufrir un marcado proceso de inculturación eurocéntrico ha abandonado las prácticas culturales de origen indígena”.

De la misma manera, sucede cuando se reconoce por ejemplo que: “... que en la cotidianidad del mirandino se siga practicando y sigan presentes muchas costumbres y tradiciones de estricto origen indígena: se mantiene la criollizada matrilinealidad...”, así como sugiere que la cualidad para la pesca y el comercio son características propias del indígena que en la actualidad están presentes en el mirandino. Igualmente se expresa con respecto al uso y al carácter colectivo de algunos espacios como los que se dan a las orillas de las playas los cuales son utilizados por los pescadores, así como la costumbre o tendencia a la oralidad de éstos. Sin embargo, inmediatamente introduce ideas como que el “... grupo familiar, que por lo general es poligámico; es común en los estratos bajos, la persistencia de matrimonios entre parentelas muy próximas...” (:22), las cuales también, supuestamente son características, por demás con una fuerte carga negativa, practicadas y legadas por los indígenas.

En el capítulo II, se hace referencia al indígena solo en lo relacionado a eventos de confrontación con los europeos en donde se les describe de manera general como bravíos y guerreros. A partir de lo planteado, se desprenden las siguientes ideas:

a) Los indígenas forman parte y contribuyen al proceso de construcción identitaria. Tanto de manera positiva como negativa.

b) Los indígenas tienen la culpa de su segregación dentro del proceso de construcción identitaria.

c) En la actualidad no existe una presencia indígena significativa en el municipio.

Otro documento que fue preciso revisar, es la obra de Ramón Rodríguez *Raíces históricas de Punta de Leiva y su gente* (1998), en gran parte debido a la insistente sugerencia de docentes y estudiantes consultados.

Se trata de una publicación independiente, bastante referida como se indicó, que narra la historia de uno de los sectores más populares del municipio Miranda: Punta de Leiva. En el mismo se dedican diez (1998:35-45) páginas a los “Orígenes” del sector, entre gráficas, entrevistas y citas histórico-arqueológicas. Es de destacar que entre las fuentes más citadas en este libro fueron las de los cronistas C. Oldenburg y P. L. Padrón.

Se hace una aproximación a la etno-historia del sector la cual está enmarcada en la cuenca del lago de Maracaibo. Para ello se cita a Fray Pedro Simón: “Cuando los españoles dieron vista la primera vez esta laguna, hallaron en toda ella, en especial a la banda este, grandes pueblos de indios...” (ibidem:42). Hay que señalar que este Fray Pedro Simón es el mismo dominico al cual se han referido otros autores revisados. Es además quien cita a Fray Baltazar, el mismo que habla acerca de las supuestas costumbres caníbales de los indígenas.

Se refiere a que en el sector denominado El Cañito existió una ranchería de indígenas citando lo dicho por Oldenburg. Estableciéndose que El Cañito fue: “...sin duda alguna el último sitio donde existió la última raza autóctona indígena en nuestro municipio Miranda”. (ibidem:36). Se hace énfasis en los yacimientos arqueológicos de origen indígena que existen en el área. En el libro también se citan las declaraciones del Soc. L. Pereira, quien destaca la importancia del estudio de los yacimientos arqueológicos del municipio en el proceso de

construcción de la identidad local. También se sugiere que el sector de Punta de Leiva fue un sitio de reclusión para los indígenas. Se destaca la idea del mestizaje en función de lo planteado por Oldenburg:

Lo que puedo ratificar sobre estos habitantes autóctonos es que; unos se quedarían y se mezclarían con la gente criolla, otros emigrarían a otros sitios por la incursión de las petroleras en estas zonas a partir de 1923". (ibidem:37)

En resumen, la obra de Rodríguez trata de rescatar, si bien tímidamente, los orígenes indígenas del territorio del municipio. En tal sentido se destacan las siguientes ideas:

- a) Los indígenas son los habitantes primigenios del territorio del municipio Miranda.
- b) Los actuales habitantes son producto del mestizaje indígena – europeo.

También otras obras fueron revisadas como la de Darío Monserrat (Aristides Urdaneta). *Bronces antiguos. Elogio a la Villa de Altagracia* (1964), además de algunas publicaciones de la Alcaldía de Miranda.

La primera obra señalada (*Bronces antiguos...*) trata sobre la biografía de los distintos próceres y figuras nacidas en el distrito Miranda, hoy municipio, con un marcado estilo poético. No existe ni una sola referencia a lo indígena. En cuanto a las publicaciones de la Alcaldía de Miranda, puede decirse que son en formato de revistas o folletos que han sido publicadas por las distintas gestiones o administraciones de la municipalidad. En tal sentido se revisaron varias que pudieron ser localizadas como las siguientes:

- 1) "Conoce a Miranda. Tu municipio amigo" (2001). (1-16) Folleto con ilustraciones y gráficas del municipio. Trata sobre las características generales del mismo y de las parroquias que lo componen. Incorpora un mapa vial. Resulta en una especie de guía para el turista. No hay mención alguna a lo indígena.

- 2) "475 Aniversario de la fundación de la ciudad de Altagracia" (2004) (1-73). Publicación en formato de revista que trata sobre las características históricas, geopolíticas, sociales y culturales, así como personalidades destacadas. Incorpora muchas imágenes del municipio. Resulta en una especie de exaltación de las bondades turísticas y económicas del mismo. Sin embargo,

llama la atención la introducción hecha por el Sr. Carlos Barboza, alcalde del municipio para la fecha, en donde de entrada expone lo siguiente:

La presencia del europeo, ya como conquistador, ya como colonizador, viene a contrastar con la organización social existente aquí e imponiendo la supremacía de su civilización sobre la nuestra. Trae consigo una nueva raza biológica, religión, cultura, que, mezclados con lo encontrado, alteran nuestra identidad de pueblo dando lugar a un nuevo hombre resultante de esa simbiosis donde las cargas genealógicas aportadas por los unos y por los otros dejan sentadas sus particulares huellas”.

Y continúa:

... el 8 de septiembre de 1529 el paso del alemán Alfinger, tenido como hito histórico del encuentro con nuestros indígenas, tiene connotaciones sui generis, pues desde entonces, surgió en este territorio una sociedad cuyas cualidades han merecido reconocimiento...” (ibidem:7).

Ya para cerrar se plantea:

Un principio sustentado en el hombre primitivo con toda su carga humana cuyos vestigios indoamericanos delatan nuestra procedencia precolombina, un encuentro con otra raza...esclavizando sus habitantes primitivos, el surgimiento de un nuevo hombre... resultado de la mezcla de dos razas...” (ibidem:7).

Si bien es cierto que pueden resultar confusas estas palabras, consideramos que existe un intento de reconocimiento de lo indígena en la identidad Mirandina, aunque no necesariamente de manera positiva, muy en la teoría de que ahora somos “otra cosa”.

3)“Nuestra señora de Altigracia. La devoción de un pueblo”. (SF) (1-66). Folleto dedicado a la exaltación e historia de la virgen de Altigracia y la religión católica. No hay mención a lo indígena.

4)“Municipio Miranda ¡Tierra hermosa!”. (2010) Tríptico. Información turística. Caracterización de las parroquias. Ausencia absoluta de información sobre lo indígena.

5)“Origen y conquista hispánica de Los Puertos de Altigracia”. Gerencia de Acervo histórico y cultural. (2011) Folleto (1-4). En la portada se puede apreciar una gráfica en donde se representa un encuentro o batalla entre españoles e indígenas. El contenido del folleto tiene como uno de sus

propósitos exponer las dos visiones acerca de la fecha de fundación de Los Puertos de Altagracia. En tal sentido aquella que:

... marca el origen de la entrada de los conquistadores al municipio Miranda, data el 8 de septiembre de 1529, tras la llegada de la expedición del alemán, gobernador y Capitán General de la provincia de Venezuela Don Ambrosio Alfinger.

La otra visión es la de: "... historiador Christian Oldenburg, quien opinaba que el expedicionario alemán solo usó el sitio (de Los Puertos) como estación de tránsito vivac y puerto, sin el propósito de que se fundara aquí un pueblo..."

Para cerrar, en la última página del folleto, se recogen dos párrafos atribuidos al alcalde Tiberio Bermúdez que se resumen a continuación: "Nuestro municipio se ha caracterizado por ser una tierra de hombres aguerridos y llena de historia..." y asume el 8 de septiembre como: "... la fecha que dio origen a lo que sería hoy la población de Los Puertos de Altagracia". Esto a pesar de que a continuación plantea que: "Se fijó geohistóricamente el origen de la penetración de los primeros europeos a tierra y poblaciones indígenas que vivían en su hábitat natural". De tal manera que la construcción identitaria del Mirandino, según el "bolivariano" alcalde, se basa o se inicia con la llegada de los europeos a las tierras Mirandinas.

Entonces se puede inferir, de manera general, que de las publicaciones de la Alcaldía de Miranda a las cuales se tuvo acceso se desprenden unas ideas acerca de lo indígena que apuntan a:

- a) Lo indígena no es o no forma parte de los "atractivos turísticos" del municipio por eso no todos los folletos turísticos lo incluyen.
- b) Existe una noción de supremacía de lo europeo sobre lo indígena.
- c) En algunas publicaciones se incorpora o se reconoce al elemento indígena como parte de la identidad del Mirandino, pero en condiciones de subalternidad.

También fueron sugeridas dos publicaciones de una misma autora que a continuación se analizan:

*María en Altagracia. Un amor histórico o una pasión ilustrada* de Lourdes Nava (2001), un libro, de publicación independiente, basado en una investigación que plantea ser "...un análisis del discurso de las vírgenes y sobre

las vírgenes en el municipio Miranda” (ibidem:14). En el mismo se plantea una singular mezcla o combinación de planteamientos de tipo “feministas” con otros de tipo religioso.

Bajo este contexto, en la obra se empieza a vincular lo indígena cuando se hace referencia a: “Una aparición simbólica para Venezuela es la de 1651, cuando la virgen se aparece ante los indígenas Coromoto...” (2001:22). Sin embargo, solo cuando se hace mención de grandes hombres o héroes como Bolívar, que, a decir de la autora, profesó un gran respeto por la virgen María, es cuando “...el sentimiento mariano forma parte de la identidad nacional venezolana...”. Es decir, antes, cuando se les apareció a los indios venezolanos, no se relaciona al marianismo con la identidad nacional. Más allá de este tipo de señalamiento marginal a lo indígena al principio de la obra, solo en las últimas páginas, en un apartado sobre los antecedentes históricos del municipio (y sin citar fuente alguna) se afirma que: “Para el siglo XV los habitantes de lo que hoy es el municipio Miranda eran grupos de indios paraujanos...” (ibidem:94). De tal manera que el tratamiento de lo indígena, además de marginal, resulta accesorio en esta obra.

Lourdes Nava también es autora de *San Antonio. Fundación y emancipación de un pueblo* (2001), publicación independiente, relacionada con la vocación religiosa del pueblo de El Consejo de Ciruma, capital de la parroquia San Antonio del municipio Miranda. Se trata de una investigación basada en el análisis del discurso presente en los relatos de algunos pobladores de dicho pueblo. Del total de páginas, solo ocho, en el apartado “Ciruma – Ziruma: El Consejo o El Empalao o San Antonio de Ciruma”, se dedican o se hace referencia a lo indígena en el texto. Al respecto, existe un intento para definir la procedencia de los distintos nombres relacionados al pueblo, algunos de ellos relacionados con el pasado indígena, como es el caso del vocablo Ciruma, que la autora destaca en contraposición a Ziruma.

Para ello se recurre a un ejercicio “etimológico” según el cual: “... la palabra Ciruma es una expresión guaraní: Cir-Uma, que significa árbol de espinas...”, con lo cual supone que descarta la relación con el vocablo Ziruma que es de “...origen wayüu...”. De igual manera se refiere al término Empalao, el cual según la autora está relacionado con “...el tormento con que sacrificaron algunos indígenas a sus víctimas...” (ibidem:19), sin especificar fuente sobre lo afirmado.

Posteriormente, la autora hace mención a los distintos vestigios materiales que han aparecido en la zona de Ciruma, como vasijas, materiales líticos, petroglifos, entre otros, que evidencian el poblamiento primero de los indígenas. De hecho, la autora establece que San Antonio: "...comenzó como pueblo de misión, asentamiento de los indios Jirajaras..." (ibidem:21).

Oldenburg (1975) establece que para 1735: "Los indios habían desaparecidos, pues todos habían huido". Y que para 1771 el pueblo de Ciruma era de mulatos, zambos y negros. Esta información proviene como ya se dijo de Oldenburg y éste la obtiene de Martí. En ambas obras, a pesar de que se hace un intento de aproximación histórica, lo indígena no parece tener relevancia para los fines de las obras de la autora, es decir, lo indígena es un elemento marginal.

Otro de los documentos de este tipo, es decir, dedicados a la exaltación de la historia y de los personajes importantes de los distintos poblados del municipio, lo constituye la obra de Julio Gutiérrez Parra *Quisiro, una luz, un camino del Zulía* (1996). Al igual que muchas de las obras citadas, esta también es una publicación independiente sobre los orígenes, historia, sucesos y personajes de la población de Quisiro en el municipio Miranda. En el prólogo de la misma un tal Juan Caldera hace mención, antes de la lectura del libro que prologa, a que desconocía que la población de Quisiro: "...tuvo raza étnica, sus indios o aborígenes, su caciqueza Quisire..." (ibidem:12). Al respecto el prologuista concluye en un arranque poético de erótica imaginación donde concibe:

... a la bella Quisire: Alta, mirada hipnótica, señora, luz de ensueño en la tierra y en lontananza; cuerpo cobrizo, cimbreante, sinuoso en las caderas, estrecho en la cintura, pechos erguidos, desafiantes, de ganado torero; ojos negros, semidormidos; cabellos sueltos, del mismo color; esbelta como la libertad, dulce como el dátil, intrépida y libre como el viento (ibidem:12).

Es decir, la viva imagen de una diosa europea tropicalizada. Esta evocación a veces idílica, poética y extraordinaria sobre lo indígena es característica común en varias de las obras de los cronistas y escritores del municipio. El autor deja claro algunas de las intenciones del libro al introducir que: "Parto de la costumbre establecida de que los pueblos, como las personas deben tener su identidad, historia de su origen, sus costumbres..." (ibidem:13). Quizás con esta muy noble intención no en pocas veces hace

mención de lo indígena. Sin embargo, bien temprano en el libro se introduce una duda que no es resuelta ya que el autor establece que los europeos “... guerrearón contra los indios Quisires”. Es decir, ya no se trata de una india que tuvo dicho nombre, sino de un grupo o de una “tribu”.

Al respecto, entre las páginas 20 a la 34, hace varias y distintas referencias específicamente a lo indígena, entre ellas la referida al nombre del poblado. En tal sentido, sostiene que Quisiro, es un nombre de mujer, que se deriva del nombre de (por supuesto) una princesa indígena, hija de un cacique denominado Oribono. Esta es solo una de las versiones que existen sobre el origen del nombre, ya que existen otras que el autor también refiere, pero es precisamente con esta idílica leyenda con la cual parece que se casa. Para darle un poco de verisimilitud, recurre al hecho cierto de la aparición de varios yacimientos arqueológicos de origen indígena cercanos al actual poblado de Quisiro en la parroquia Faría al norte del municipio. De igual manera recurre a los orígenes toponímicos de algunas poblaciones cercanas como Guarú Guarú o Barisigua, que le ayudan a asegurar que dicha versión es la más consistente. De hecho, relata con una significativa capacidad fabulesca la leyenda del cacique Oribono y su hija la princesa Quisire, en donde se les describe como apacibles y amantes de la naturaleza, pero de igual manera, bravíos y guerreros. La leyenda culmina de manera fatal (cual épica griega) con el cacique Oribono muerto en batalla y la princesa Quisire capturada y amancebada con uno de los conquistadores europeos.

Este tipo de planteamiento sobre el supuesto destino último de Quisire es repetitivo. Cabe señalar que Oldenburg nos recuerda que Alonso de Ojeda se casó con una indígena, precisa y supuestamente de los lares cercanos al municipio Miranda. También debemos recordar el caso de otras mujeres indígenas que cayeron sometidas o seducidas a los pies de los conquistadores, como el de Hernán Cortéz en México y su famosa relación con la que denominaron “Malinche”. Este tipo de ideas pudiera estar sugiriéndonos los orígenes mestizos de la población, por la vía específica del cruce entre el hombre español y la mujer indígena fundamentalmente, lo cual tiene una significación importante acerca de la dominación y el sometimiento ya que precisamente este fue una de las formas que adquirió primeramente el mestizaje: el de la “seducción”, sujeción y la violación de la mujer indígena.

Ya, por último, en un pasaje referido a un proceso de inmigración europea dado en Quisiro entre los siglos XVIII y XIX, el autor hace una revelación importante:

...descendemos de una raza joven, sino directamente por sangre, en una gran cantidad de casos si circula por las venas sangre indígena y más que todo costumbres y tradiciones que indudablemente inclinan a continuar pautas que señalaron los aborígenes que poblaron esta comarca donde viviera y actuara la princesa indígena que nos legara su nombre... (ibidem:105).

De este material se pueden extraer las siguientes ideas:

- a) Existe una idealización del indígena en términos de jefe, cacique o princesa hermosa.
- b) La identidad en términos raciales resulta en una mezcla entre la mujer indígena y el hombre europeo.

### **Aproximación a las representaciones del discurso histórico documental analizado**

Si partimos de la premisa de que la cultura es ese repertorio aprendido en donde se estructuran una serie de procesos, y donde el producto de estos procesos se traduce en un tipo de conocimiento específico que ayuda a explicar los fenómenos y situaciones de la vida diaria, estableciendo pautas, reglas y/o normas para el comportamiento, tanto a nivel individual como colectivo, debemos suponer entonces que uno de esos procesos es aquel que está relacionado a la interpretación del pasado, es decir, a la interpretación de la historia. Visto así, la historia no es más que una representación que tienen las personas de su pasado. Por lo tanto, las representaciones se estructuran o constituyen en este caso en una serie de categorías o nociones, ideas y significados sobre el pasado colectivo, es decir, sobre nuestros orígenes como grupo, categorías que son incorporadas al proceso de definición identitaria.

Esto supone que las nociones e ideas que se tienen sobre lo indígena están fuertemente influenciadas por las nociones, ideas y significados que se derivan y se tienen del pasado y de la historia relacionada en este caso a los indígenas. De tal manera que lo que conocemos como el bagaje cultural de los pueblos está constituido, como ya se ha hecho mención, por las creencias ampliamente compartidas, los valores considerados como básicos y las referencias históricas cuyas fuentes se encuentran en el conjunto de condiciones

económicas, sociales e históricas en las que se desarrolla un grupo determinado, así como en el sistema de creencias y de valores que circulan en su seno a través, por ejemplo, de lo que se escribe y se lee sobre los acontecimientos pasados y lo que se socializa por medio de la educación.

Al respecto Jodelet, de igual manera indica que el campo de la representación designa al saber de sentido común, el cual nos refiere a unos contenidos y/o categorías que hacen posible la interpretación del mundo, las cuales se ... constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social (1998:473).

Bajo estas premisas, las representaciones sobre lo indígena se construyen como ya se dijo, por dos vías fundamentales: la experiencia propia de los individuos con lo indígena o el indígena y por la vía de la información; la tradición oral, los medios de comunicación, lo que leemos y por supuesto por la escuela. En tal sentido, el discurso escrito o el discurso histórico encierra un entramado o un conjunto de ideas y/o nociones que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos o los individuos que forman parte de dicho discurso.

Al respecto, una de las nociones encontradas en el análisis del contenido del discurso histórico relacionado con lo indígena, está enmarcado en la dicotomía salvaje – civilizado. Es decir, el llamado “discurso civilizatorio”, que conjuga dos tipos de ideas que se complementan, a saber: a) los europeos encarnan la civilización y los indígenas el atraso y b) se justifica el proceso mediante el cual se sometió al indígena.

En las obras leídas y analizadas existe la tendencia a destacar no solo la supremacía bélica o militar, sino también aquella relacionada a los valores que encarnaban los europeos. Con respecto a lo primero se destaca la idea, por demás cierta, de que los indígenas fueron sometidos y derrotados desde el punto de vista militar, en base a lo cual se estructura la idea del conquistador europeo. Esta resulta en una idea, una noción poderosa, central que de alguna manera permeará la construcción de lo indígena en el imaginario colectivo, ya que en términos de Sperber (1988) existiría una adecuación entre la representación y lo representado.

Esta visión es erigida sobre las distintas categorías y adjetivos que les asocian a los indígenas, ejemplo de ello es cuando se les describe como seres de carácter débil, salvajes y rebeldes, que se oponen a la acción civilizadora europea. Las gráficas que suelen acompañar a los textos generalmente representan al indígena como un individuo semi desnudo, con arco y flecha, conviviendo en precarias casas de palmas sobre el agua, en fin; como seres primitivos, esto cuando no se les retrata postrados ante el arcabuz, la espada y el caballo. En dichas gráficas se construye una imagen del indígena como un ser silvestre y natural, rudimentarios y de escaso desarrollo cultural en términos del desarrollo de tecnología, al menos cuando no se refieren a las altas culturas Mayas, Azteca o Inca.

En ese sentido los indígenas del occidente y de toda Venezuela, para el período del contacto, son todos caracterizados como cazadores y recolectores, por lo tanto, primitivos, atrasados, urgidos del amparo del “civilizador” europeo encarnado en los religiosos o en los encomenderos. Esta situación o caracterización de grupos en convivencia primitiva con la cual se asocia a los indígenas del período del contacto no es del todo cierta ya que Sanoja. (1985), entre otros, establecen que para dicha época muchos, por no decir todos los grupos indígenas establecidos en el territorio venezolano eran agricultores. Este tipo de noción es generada por los primeros cronistas, muchos de ellos religiosos como algunos de los citados, quienes sostienen la idea de que los indígenas son, desde tiempos de la colonia, unos seres desvalidos y la iglesia ha sido la encargada de velar por sus intereses. En ese sentido la iglesia, y con ellos los europeos, es y ha sido considerado en la construcción histórica como un actor piadoso y protector del indígena. Esto puede apreciarse en las obras de Martí (1969) y Ocando Yamarte (1996).

De igual manera en el análisis se pueden precisar una serie de nociones contradictorias que al final encierran un significado profundamente negativo, en el sentido de que son ideas que parecieran ser un intento de equilibrio en la construcción de la imagen del indígena por parte de algunos autores, más sin embargo prevalece la visión que desvaloriza al indígena, como por ejemplo cuando se les define por una parte como trabajadores, pero a su vez como holgazanes. Lo mismo sucede cuando se les denomina indios buenos, pacíficos, alegres, inteligentes y, por otra parte, indios malos, rencorosos, vengativos. Es decir, por una parte, se destacan algunas virtudes, pero de

alguna manera se hace énfasis en los defectos. Este tipo de nociones están presentes en casi todas las obras analizadas.

Una de las más comunes de estas nociones contradictorias negativas es resultado de la construcción de una imagen donde al indígena se le representa en una situación propia del “jardín del edén”, sobre todo cuando se intenta describir o relatar la época inmediatamente anterior a la llegada de los europeos, en donde todo le es proveído por obra y gracia de la naturaleza, esta es una de las razones por la cual se les considera como holgazanes e improductivos. Mientras que en distintos pasajes y de manera subrepticia se da cuenta de las distintas y múltiples tareas y oficios que éste desarrolla. (Martí, 1969; Ocando Yamarte, 1996; Oldenburg, 1975).

Lo mismo sucede cuando en reiteradas oportunidades se hace mención que para el siglo XVIII ya varios pueblos de la COL no tienen o no son pueblos de indios, sino de españoles, pero de alguna manera siempre se señala que en dichos pueblos aún viven y conviven tanto europeos, e incluso los primeros africanos, buena parte de ellos ya bastantes mestizos, con indígenas. La supuesta ausencia indígena en estos pueblos pudiera allanar la idea de una desconexión con este elemento en el proceso de construcción de identidad en la actualidad. Es decir, si la historia señala que ya para el siglo XVIII Los Puertos de Altagracia no es pueblo de indios, qué razones pueden tener hoy en día sus habitantes para reconocer este elemento dentro de su proceso de auto definición identitaria.

Otra de las nociones contradictorias se relaciona con aquella donde se articula una imagen en la que se combina el indígena alegre, inteligente, pacífico y amante de la libertad con el indígena bravío, rebelde, salvaje y guerrero. Donde, además, tanto la sumisión como la rebeldía les valieron su sometimiento y prácticamente su exterminio. De esta manera, los indígenas cargan con una doble culpa o responsabilidad, es decir, tanto por ser sumisos como por ser rebeldes, fue sometido, lo cual como quiera que sea los segrega de los procesos de construcción identitaria, al menos de una manera más positiva, esto es, se dejaron someter, por un lado, y, por otro lado, se negaron a ser sometidos y ambas connotaciones son negativas. Este tipo de noción hace énfasis en las condiciones a las cuales fue sometido el indígena, condiciones que suponen es la causa por la cual los hace rencorosos y seres vengativos.

Otra idea presente en algunas obras analizadas se relaciona con el papel de la mujer y su condición de objeto, tanto a nivel de su propio grupo como en relación con el europeo. Según los cronistas e historiadores la mujer indígena se constituye en una mercancía para el intercambio entre grupos indígenas y se destaca el emparejamiento consensuado de la mujer indígena con el europeo. Esta última noción se constituye en una fuerte carga significativa de ligazón en condiciones de sometimiento de la mujer indígena al hombre europeo. Y refuerza la idea de que hoy los indígenas venden sus mujeres como parte de “su cultura” (Ocando Yamarte, 1996; Gómez Espinoza, 1990; Gutiérrez, 1996).

En el discurso histórico sobre los indígenas del occidente venezolano, y en particular de los indígenas de la COL, a los mismos se les representa en términos generales con una connotación negativa, en el sentido que muy poco se les reconoce el aporte que, por lo menos en lo cultural y por la vía del mestizaje genético, han aportado a la historia y la cultura de lo que hoy somos como pueblo. En tal sentido, en algunos intentos por incorporar dicho elemento indígena se recurre a ellos en términos o en calidad de adornos, de accesorios en la historia local, regional y nacional.

Es esto lo que explica la fabulación heroica de la historia o la biografía de algunos indígenas. En ese sentido se intenta una mitificación del indígena, donde se le otorgan cualidades y virtudes como la extrema belleza y supremas habilidades en la guerra (Gómez Espinoza, 1990; Gutiérrez, 1996). Existe una idealización del y de lo indígena en términos de jefe o cacique guerrero o como una princesa hermosa. Sin embargo, este intento no parece calar en el imaginario colectivo, dadas las versiones encontradas sobre la veracidad de los hechos que se les endosa e incluso sobre la existencia misma de los personajes fabulados o mitificados. Es decir, el mito, entendido en su función cultural, es también una representación, algo que ayuda a entender y explicar el mundo, representación que se debilita al no encontrar en la realidad elementos que la sustenten o que la nutran constantemente, en tanto que, como se quiera, al final, los indígenas fueron sometidos, dominados. De tal manera que el intento de fabulación y mitificación indígena, al no encontrar referentes que lo justifiquen, tiende a convertirse en algo irreal y al no ser real, no se ve y si no se ve es, lógicamente, invisible, de tal manera que no existió y lo que es peor; no tiene

ninguna utilidad práctica, es decir, no tiene ninguna función como mito.

Esta ecuación pudiera estar funcionando para la invisibilización de los indígenas en la actualidad. En tal sentido, la mitificación del indígena resulta en un accesorio, o lo que es lo mismo, juega un papel secundario, lo cual ha colaborado en la invisibilización de lo indígena no solo en la historia nacional, sino en la “historia mirandina” y por ello en la conformación de su identidad, quizás por ello existe en la actualidad la tendencia a suponer que la presencia indígena no es significativa en el municipio en cuestión o que simplemente no existe (Strauss, 2000). Esto también puede que ayude a explicar, por ejemplo, que lo indígena no forme parte de los atractivos turísticos en los folletos y revistas editados por la municipalidad. Y que, en algunas obras, a pesar de que se hace un intento de aproximación histórica a la identidad mirandina, lo indígena no tiene relevancia o sea marginal.

Por último, existe lo que puede ser considerado como una noción débil en el discurso histórico relacionado al indígena, que, si bien reconoce vestigios en la base cultural venezolana del aporte indígena y hace algunos esfuerzos como la fabulación y mitificación del indígena, no llega a estructurar dichos aportes en el proceso de construcción identitaria por falta de referentes en la realidad cotidiana. Es decir, no logra llenar con significados positivos dicho elemento. Si bien en varias de las obras se reconoce que los indígenas son los habitantes primigenios del territorio venezolano, y en particular los primeros pobladores del municipio Miranda, dicho reconocimiento apenas si resulta en algo más que anecdótico. Dada la tendencia, por ejemplo, de establecer la antigüedad de una población solo por la vía de la fundación europea. Al ser este el criterio principal, el hecho de que los indígenas que poblaban un territorio determinado se encontraran allí, solo resulta en una anécdota, en una casualidad. Es por ello por lo que los indígenas no tienen una participación significativa en el origen de la Villa de Altigracia para algunos autores.

No puede negarse que existe cierto reconocimiento del elemento indígena de parte de algunos autores, el cual pudiera estar muy relacionado con el grado de mestizaje que hoy exhiben los pobladores de Altigracia. Sin embargo, dicho reconocimiento no siempre es de manera positiva ya que el elemento indígena, como parte de la identidad se asume en condiciones de subalternidad, al reconocerse de antemano que fueron sometidos, que

son o fueron grupos atrasados, entre otras ideas que conforman y estructuran las nociones más fuertes.

Si asumimos que la identidad es, "...la cristalización al interior de un individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales él/ella está comprometido/a y a las cuales es inducido/a a reproducir." (Godelier, 2010:25), entonces, la identidad de un grupo social está relacionada con la agrupación de aspectos bio-psico-sociales, que se ven afectados por un conjunto de nociones, significaciones y/o representaciones que se socializan en la experiencia cotidiana, tanto a nivel individual como colectiva. De tal manera que del análisis del discurso histórico documental pueden extraerse tres tipos de nociones: las fuertes negativas, las contradictorias negativas y las débiles positivas.

Las nociones fuertes negativas se caracterizan por estar cargadas de significados que se "corresponde con la realidad", en los términos de "adecuación" planteados por Sperber, (1988) ya que resultan en hechos que pocos contradicen o se pueda contradecir, que consiguen "correspondencia" o referentes en lo cotidiano, por lo tanto, resultan o se convierten en ideas poderosas y centrales que transversalizan las otras nociones que se puedan tener al respecto.

Las nociones contradictorias negativas. Son aquellas que suponen algunos intentos de equilibrio en la construcción de la imagen del indígena, en donde se le asocian ideas tanto negativas como positivas, más sin embargo prevalecen la versión que las desvalorizan.

Las nociones débiles, son aquellas que resultan del esfuerzo por reivindicar lo indígena en la identidad mirandina, pero que no logran su propósito al constituirse en un conjunto de ideas sueltas desprovistas de referentes que las sustenten, por lo que no alcanzan a incorporar lo indígena en el proceso de construcción identitaria.

Por tal motivo, es lógico considerar que las representaciones que se desprenden del discurso histórico documental relacionado con lo indígena y que es de consumo de los pobladores del municipio Miranda, se constituyen en un conjunto de nociones que dificulta o complejiza la incorporación de dicho elemento al proceso de construcción identitaria de una manera positiva.

## **Representaciones sobre el elemento indígena en la construcción identitaria de los habitantes de la parroquia Altagracia del municipio Miranda**

En el proceso de indagación acerca de las representaciones sobre lo indígena se realizó un proceso de entrevistas y conversaciones con distintas personas habitantes de la parroquia Altagracia.

Un primer análisis del discurso de los entrevistados permitió establecer que la articulación de estas representaciones se desarrolló en dos tiempos. Esto fue en parte producto de la estrategia bajo las cuales se desarrollaron las entrevistas, ya que de manera intencional, en las primeras conversaciones sostenidas con los informantes no se dieron mayores detalles sobre los objetivos de la investigación, esto con el propósito de no predisponer a los informantes a dar respuestas formalizadas, es decir, a que no racionalizaran el discurso sobre lo indígena, o lo que es lo mismo; tratar de que los entrevistados no dijeran lo que ellos creían que debían decir, dados sus roles o en conformidad con sus status dentro de la sociedad mirandina.

En ese sentido, existe un primer tiempo en donde sin mayores explicaciones por parte del investigador se les pidió y se exhortó a los entrevistados a que hablaran acerca de sí mismos, es decir se les conminó a que se autodefinieran tanto de manera individual, así como partes o pertenecientes a un grupo socio cultural. Por otra parte, haremos referencia a un segundo tiempo donde se incorporan categorías o nociones surgidas de los testimonios de los entrevistados una vez aclarados los objetivos de la investigación.

### **Primer tiempo: Ausencia del elemento indígena en la autodefinición identitaria. (La estrategia de la vía del apellido y de la auto-adscripción racial)**

En un primer momento existe un proceso de identificación que hurga en varios referentes que de alguna manera ayuda a los entrevistados a una mejor autodefinición identitaria. Así las personas con un mayor nivel de información como los cronistas, docentes e investigadores de la historia del municipio, en general recurrieron a lo que pudiera definirse como algunos referentes del ser venezolano. Es decir, se recurrió a una serie de elementos que de alguna manera configuran una identidad venezolana, zuliana y local.

Otros, y llama la atención que sean de los entrevistados más jóvenes, sus referentes en la autodefinición apuntaron a destacar aspectos de tipo racial. Sin embargo, y como quiera que fuera, ninguna de estas configuraciones logró ubicar al elemento indígena dentro de la auto definición cultural en las primeras conversaciones.

Es así como los entrevistados en las primeras conversaciones hacen referencia, por ejemplo, al ser zuliano, "... maracucho de nacimiento", "...de Cabi-mas, pero crio en Los Puertos", y porsupuesto "Yo soy puertero", entre otros referentes, algunos de los cuales religiosos (La Chinita, San Benito, la Virgen de Altagracia) y otros de índole diversa como los referidos al folclore. De hecho, una de las principales definiciones fue: "Bueno yo me identifico primeramente como Zuliano!", sin que ello signifique necesariamente la incorporación del elemento indígena en el mismo ya que se hicieron referencias a varios aspectos que tendrían que ver con el "ser zuliano", como el gusto por la gaita, algunas comidas, el calor..., pero nunca a lo indígena.

Pero sin lugar a duda, la auto definición como "puertero" fue la más referida con varias argumentaciones como la siguiente:

... porque me siento identificado con mis raíces, todas esas raíces que yo tengo de parte familiar, genealógica, ancestral toda tiene parte de acá, de Los Puertos.

Este tipo de afirmación supondría algún tipo de reconocimiento a todo lo que tiene que ver con la "parte de acá", que por supuesto incluiría lo indígena. Sin embargo, al profundizar o indagar un poco más sobre esos orígenes ancestrales, los mismos apuntan a establecerlos por la vía de los apellidos, de tal forma que:

... el apellido Paz, es de aquí de Los Puertos. Ahora cuáles fueron los primeros Paz que llegaron aquí a Los Puertos, no lo tengo definido, solamente lo tengo hasta Francisco Paz que ya era nativo de aquí...ese apellido es muy viejo aquí en Los Puertos.

Es de hacer notar que esta vía "genealógica", (así la denominaron) difícilmente permitirá encontrar lazos con lo indígena pues solo apunta a establecer conexiones con orígenes europeos, o más bien que dichos apellidos tienen un supuesto origen europeo en el mejor de los casos. De tal manera que, según los entrevistados, los apellidos de la mayoría de los habitantes de

Los Puertos: “... por lo común son apellidos españoles, quienes fueron la base de la conquista de América”. De hecho, hay quienes afirman:

Bueno, primeramente, mis ancestros, mis antepasados..., yo hice un estudio genealógico de mi familia para saber el origen del apellido. Quién lo trajo, quiénes fueron los que llegaron acá... y yo hice ese estudio y verifiqué de que mis ancestros datan de 1715. Antes de 1715 ellos ya estaban establecidos en los Puertos de Altagracia.

Por supuesto, en estos ancestros no se incluye lo indígena, sino que establece que los ancestros: “Son oriundos de España, pero su lugar de origen viene de Italia”. Este tipo de testimonio hace suponer que la “honorabilidad y el abolengo” que supuestamente tienen algunas familias de Los Puertos, (y que hace mención algún folleto de la Alcaldía ya citado) no parece un simple cumplido a sus habitantes ya que, además, un entrevistado aseguró que:

Los Luzardo de acá de Los Puertos son de origen italiano. Luzardo Belloise y los Belloise era una familia de nobles, de príncipes que reinó en Francia, la parte de Nueva Orleans.

Visto así, a partir de este tipo de testimonio, y en base a la información aportada por otras fuentes, es muy probable que en los habitantes de Los Puertos de Altagracia corra “sangre azul” en sus venas y ello, seguramente, es más significativo de destacar que emparentarse con un indígena.

En el discurso de algunos de los entrevistados fue insistente la idea de destacar los orígenes europeos de los apellidos de buena parte de los habitantes del municipio, ya no solo de España sino de otros países como: “Los Oberto, es de origen francés...”. Así como de igual origen serían: “...los Isamber... otro que es francés que está ya mezcolado criollamente es Sangronis”. De hecho, se sostiene la idea de que:

Miranda, lo que es el casco histórico de Los Puertos, fue siempre núcleo español. Quiere decir que los Mirandinos del centro de Los Puertos, digámosle así, tienen sus ancestros básicamente españoles.

Esta última es una idea que perfectamente pudiera tener su sustento en las crónicas de Martí (1969), cuando relata que para el siglo XVIII ya Los Puertos es un pueblo de españoles.

Por otra parte, en el discurso de los entrevistados se incorporó la idea étnica/racial ya que, dentro de la dinámica de las entrevistas se introdujo un

instrumento (tarjetas reactivas) que mostraba una gráfica con la imagen de tres hombres: uno blanco, otro de origen africano y otro con características indígenas con la intención de ver si era posible “generar ideas” que ayudaran a los entrevistados en su proceso de auto definición identitaria. Al respecto, las imágenes que más provocaron reacciones fueron la de los hombres blancos y africanos, ya que según algunos de los entrevistados: dichas imágenes se les parecía o le recordaba a alguien, siendo que la imagen del indígena no les provocó ningún tipo de recuerdo.

En algún momento, las imágenes lograron ser una referencia que sirvió para la “autodefinición racial”, que además estuvo aderezada con una marcada influencia religiosa de algunos de los entrevistados, generando una serie de testimonios como los siguientes: “Bueno, yo vengo de una familia que es toda blanca”. De igual manera otros u otras también afirmaron que:

Yo también. Pienso que venimos de la creación de Dios. Y soy blanca... Mi familia viene de descendencia blanca, por eso es que soy blanca.

Las fuertes creencias religiosas de algunos de los entrevistados (as), haciendo los mismos unos fieles creyentes de que Adán era un hombre blanco y que de allí provienen o provenimos todos. Esta “matriz” obliga a reflexionar un poco a algunos de los entrevistados, que, con las mismas creencias, no eran “tan blancos”:

Yo coincidí con mi compañera... Que vengo de la descendencia de Adán y Eva. Soy morena, no soy negra, soy morena, una mezcla entre blancos y negros.

Este tipo de testimonios, además de lo contradictorio y del fuerte sesgo religioso, revela una marcada invisibilización del elemento indígena, el cual no existe en esta primera instancia.

Al profundizar en el tema racial, dada la importancia y las características que le dieron los entrevistados y dadas las marcadas contradicciones de lo que decían, se les hizo el señalamiento acerca de la ausencia de la raza indígena en sus propios planteamientos raciales y los significados que ello encierra en la autodefinición identitaria. Cabe destacar que ninguno de los entrevistados formales podía, a simple vista, ser definido como digno representante de una de las dos razas señaladas y destacadas por ellos mismos. De hecho, en algunos pudiera decirse que predominaban algunas carac-

terísticas raciales, como en el caso de la que se definió como “morena” y muy especialmente en el caso de una de las entrevistadas que pudiera ser, de manera bastante cercana, la descripción que hace el prologuista en la obra de Gutiérrez, (1996) de la “princesa Quisire”, es decir, con un fenotipo más o muy cercano al indígena.

De tal manera que, a las observaciones y contrastes de su propio color de piel con el de los personajes en las tarjetas reactivas, los mismos llegaron a cierto nivel de reflexión y en términos generales concluyeron que su color de piel más bien era producto de: “... la mezcla de las razas, o sea nosotros aquí... por Latinoamericanos...”, y por último cayendo en cuenta de la presencia del elemento indígena, asumen que: “...nosotros los Latinoamericanos somos la mezcla de blancos, negros e indios”.

En resumen, en relación con este primer tiempo, puede decirse que el discurso identitario no racionalizado, no formalizado, es decir, el discurso cotidiano ubicarreferentes identitarios en cualquier parte, preferentemente en el blanco europeo, pero difícilmente en lo indígena. Este es un fenómeno que, si bien no explícitamente niega lo indígena, si lo invisibiliza en lo más cotidiano y en lo más individual de la autodefinición identitaria. Ello entanto que, cuando se les recuerda lo indígena, es entonces cuando se trata de incorporar dicho elemento. Esto supone un forzamiento, por la vía de la reflexión al reconocimiento de lo indígena que por supuesto, nos llevó a tratar de develar los significados de dicho fenómeno.

### **Segundo tiempo: El sutil y forzado reconocimiento de lo indígena en la construcción identitaria**

Una vez explicitados los objetivos de la investigación, generalmente a partir de la segunda entrevista, los informantes claramente intentaron recomponer el discurso identitario que con anterioridad habían comenzado a articular, lo cual haría que muchos de ellos repensaran la incorporación de lo indígena en el mismo. De tal manera que cuando se les hizo reflexionar sobre el legado indígena, las reacciones fueron en los siguientes términos:

Bueno... sí, yo tengo raíces europeas. Y aparte de esas raíces europeas conseguí la mezcla de ellos con los autóctonos naturales...Inclusive yo tengo sangre, aunque no parezca, pero tengo sangre Añú..., de indígenas que se mezclaron con mis antepasados y de allí salieron muchos hijos naturales,

muchos hijos que fueron reconocidos, o sea hay una mezcla entre todos los apellidos que llegaron a estar junto con los parientes míos de acá de Los Puertos, siendo indígenas.

Cabe destacar, entre otros aspectos, uno relacionado a la aclaratoria: “aunque no parezca”, (que lo cierto es que, a nuestra consideración, si parecía, y mucho), la cual es una aclaratoria que puede tener varios significados, uno de ellos relacionado a la necesidad de dar una justificación acerca de la razón de no definirse como indígena. Al respecto, se puede percibir nuevamente cierto paralelismo con las ideas esbozadas en las crónicas de Martí (1969) sobre algunos poblados de la COL, a lo cual ya se ha hecho referencia. Idea según la cual, si para el siglo XVIII los pobladores de Los Puertos ya no son indios, no existiría razón alguna para asumirse como tales en la actualidad.

Por otro lado, en testimonios como el señalado surge la noción de “hijos naturales”, la cual siempre ha estado ligada a una connotación negativa, vinculada al no reconocimiento, a la negación y a la marginación, significados que hacen difícil su incorporación a la auto definición identitaria.

De tal manera que la incorporación del elemento indígena en las conversaciones con los entrevistados va a forzar a los mismos a replantearse de alguna manera su discurso identitario inicial. Sin embargo, para varios de los entrevistados los orígenes de los puerteros sigue siendo: “Básicamente españoles...”. Ello en tanto que, según otro entrevistado, a la gente le resulta: “...común decir que uno tiene la sangre española...”

Es por ello que, por la misma vía de los apellidos, se trató de señalar a aquellas familias que de alguna manera pueden ser relacionadas con lo indígena. En tal sentido:

... como te dije, los Caldera, tienen descendencia wayüü. Y los Guarucanos en Quisiro que son también descendientes de esos primitivos habitantes.

Otros, de igual manera, señalaron algunos apellidos: “...aquí en el centro solamente queda este apellido Güerere, que es de un nombre indígena...”. Sin embargo, al indagar por las fuentes que indicaran alguna veracidad sobre el origen indígena de estos apellidos, no se dieron mayores explicaciones que no fueran: “... Bueno, parecen indígenas esos nombres, apellidos...”, o “Suenan como indígenas”.

De tal manera que cuando se les increpa sobre lo indígena se genera un sutil reconocimiento de ello:

Bueno yo creo que, si puede ser, porque mi abuelo una vez me echó un cuento de que su abuelo había tenido mujeres goajiras y de allí salió mi abuelo, o sea, mi abuelo no era goajiro- goajiro en sí. Pero si era mestizo porque si tenía esa mezcla con goajiro. Se supone que yo también debo tener esa mezcla.

En algunos, por otra parte, persistió la idea de la raza en sus relatos:

Actúo como blanca, más no puedo negar que en el pasado, por decirlos abuelos de mis abuelos, hayan sido negros, indios, wayüu, etcétera. De hecho, mi mamá tiene hermanos que son mestizos y ella no porque ella es hija de un gocho. Es más, ella es blanca pero mi abuelo sí tuvo hijos con una goajira y mi mamá si tiene hermanos que son mestizos y son negros... Ajá, yo no puedo decir que yo no tengo esa sangre, porque si la puedo tener, quizás no las características físicas pero la sangre sí.

En ambos relatos existen aspectos que llaman la atención. Uno de ellos el hecho de que los abuelos hayan tenido “mujeres goajiras”, refrescando con ello una idea presente en las leyendas sobre la conquista donde las indígenas se iban con los europeos, además del reforzamiento de la idea de que para los hombres no indígenas es relativamente fácil emparejarse con mujeres indígenas.

Por otra parte, se puede observar que el legado o más bien el cruce con e lindígena en buena parte de los entrevistados no es muy lejano en el tiempo, razón por la cual no existirían mayores excusas para no incorporarlos dentro de su autoconstrucción identitaria. En todo caso, todos los entrevistados, algunos con menos vehemencia que otros, al final coincidieron en reconocer que:

... en un principio nosotros somos americanos, latinoamericanos, y sinos vamos al comienzo de la historia... vamos a leer... la historia de Venezuela y de Latinoamérica que dice que en esta tierra existían puros indios, y después, o sea, cuando llegaron los españoles ellos trajeron africanos y los blancos... Entonces, somos nosotros la mezcla de todas esas razas. ¿Cuáles son esas razas? La india, que es la original de aquí, la europea y la africana.

Sin embargo, este reconocimiento no supone más que eso; el reconocimiento de un origen lejano ya que, al menos los más jóvenes plantean que:

Podemos venir de una mezcla, pero de que somos indias - indias, no. Yo no puedo decir que soy indígena porque no lo soy... porque no tengo nada de los indígenas, ni sus costumbres, ni nada por el estilo, somos una mezcla y tenemos sangre indígena, pero no somos indígenas, ya nosotras somos mestizas.

Se hace evidente entonces que no les resulta fácil a los entrevistados la incorporación del elemento indígena dentro de la autoconstrucción identitaria, ya que cuando lo hacen incorporan una serie de ideas y nociones cuyos significados están marcados por un precedente negativo. Los adjetivos y las calificaciones como seres primitivos, hijos naturales, entre otros, resultan en significados con una gran influencia dentro de la representación de lo indígena, mezclado con un irresuelto sentimiento de vínculo con un pasado que se trata de construir como algo (quizás como un accidente) muy lejano que ya no tiene validez. Por tal razón se recurre a la estrategia de la autodefinition como que se es “otra cosa”, es decir, mestizo, y al asumirse como mestizos resuelven el problema, ya que no se pueden asumir como blancos, o de origen europeo únicamente, pero tampoco tienen que asumirse como de origen negro o indio.

### **Acerca de las características que se les asignan a los indígenas**

Existió una marcada tendencia a la descripción de un indígena que incorpora o asigna a éste una serie de características físicas, en donde se destacan algunas virtudes, pero de igual manera se hace énfasis mucho más en los defectos. Dichas características están enmarcadas dentro de una concepción que se pudiera definir como racial, la cual funciona como una especie de puente que permite cierto acercamiento, pero que de la misma manera actúa como un mecanismo que aleja mucho más de lo que acerca.

Al respecto, no pocas veces se definió al indígena desde una perspectiva fenotípica, que buscaba destacar sus rasgos físicos, los cuales generalmente eran descritos como:

... corporalmente bajos, son de estatura media, uno cincuenta, uno sesenta... Rara vez se conoce de un indígena que mida más de un metro ochenta, eso es muy raro... son pequeños, de pelo, eso tiene una denominación; lacio y nunca vas a conseguir, como dice un chiste por allí, un wayüu que sea cal-

vo. Eso es genotípicamente una de las características que tienen los wayüu que su pelo, su cabellera es muy fuerte.

De igual manera se les describió como:

Corpulentos, pero no tan fuertes como los primitivos negros que introdujeron los europeos acá... son de piel morena, son pequeños, no tienen mucha altitud...

También surgieron otras descripciones más sutiles como:

Bueno, por sus formas de ser, de vestir, por el pelo babiao ... Ah y por los ojos achinaitos...

Puede decirse que muchas de las características físicas otorgadas por los entrevistados se corresponden con la realidad y con la situación en la cual hoy en día se encuentra el indígena, pero que de alguna manera poseen también buena parte de la población criolla (incluyendo a los entrevistados). Dichas características, por cierto, en muy poco concuerdan con aquellas míticas, legendarias y fabulescas descripciones del indígena guerrero, fuerte, altivo y principesco de algunos autores. Y mucho menos con aquellas en donde se representa al indígena con cuerpos fornidos, esbeltos y altivos en plazas públicas o en imágenes y graficas dentro de cierta historiografía nacional. Por lo que se hace evidente que este tipo de fabulación poco o nada ha calado en el imaginario colectivo.

Otro de los aspectos destacados tiene que ver con la articulación contradictoria de elementos que conforman la imagen del indígena en los habitantes de la parroquia Altagracia. Al respecto, por una parte, se tiende a destacar ciertas virtudes en cuanto a la laboriosidad del indígena, como por ejemplo que los indígenas en el municipio: "... se dedican más a la caza y a la pescadería, pero la pesca de ellos es artesanal, de orilla apenas". Por la otra, se sostiene que se "...dedican a comercializar chivo, sembrar yuca, sembrar hortalizas, a lo que es la ganadería, la parte de la agricultura...". Este tipo de testimonio, por supuesto, que hace referencia a lo que hace el indígena del municipio, pero no es necesariamente el indígena que diariamente intercambia bienes y servicios en el centro de la parroquia Altagracia. Un ejemplo de ello cuando se refieren a:

...la parte que está adyacente a la Salina el Ancón de Iurre, en esas comunidades viven de la sustracción de la sal, que ellos lo hacen artesanalmente.

Van recoger la sal en la superficie en bolsa y salen avender eso a los camiones o a las empresas.

Este tipo de testimonio se refiere a las comunidades indígenas ubicadas en la parte norte del municipio, entre las parroquias San José y Faría. Sin embargo, les cuesta referirse, o mejor dicho ninguno se refirió a lo que hace el indígena dentro de la parroquia Altagracia, con el cual conviven e interactúan de manera cotidiana. De tal manera que existe un momento racionalizado en el cual los habitantes toman conciencia de que lo indígena existe y no les resulta ajeno. Solo cuando se les recuerda la existencia de lo indígena, y sobre todo de indígenas en la parroquia, es cuando toman conciencia de ello e incluso caen en cuenta de que:

Oye, si, si es verdad, ayer me fui pensando en el asunto y me di cuenta de que hay un montón de Guajiros aquí en el centro.

Incluso se les reconocen ciertas virtudes:

La verdad es que vos no los veis pidiendo en la calle como en Maracaibo. La mayoría lo que andan, por aquí por el centro, es trabajando.

Es decir, cotidianamente el indígena en la parroquia es invisible a los ojos de los entrevistados. Se hace necesario destacar que, sin embargo, esta virtud sobre la laboriosidad del indígena está muy vinculada con la relación del indígena a “labores menores”, es decir: “A los goajiros se les ve en la playa vendiendo conservas, dulces, helados y eso”. También se suele hacer mención que:

Ellos trabajan mucho con lo que es el sol, les encanta caminar, vender, todo lo que es vender, hacen artesanías y mochilas, cotizas también, las que venden en el centro tejidas...En Los Puertos hay unas señoras que se sientan a tejer. Hay otras que venden sus artesanías frente a la Miami, allí se sienta una señora a tejer y allí mismo vende. En el centro de Los Puertos venden conservas, las frutas, los helados... ¿Qué más venden los goajiros en el centro?... ¡Ahh, viagra! Mango con la sal... en las carnicerías también hay goajiros.

Sin embargo, esta apreciación “virtuosa” resulta muy débil, ya que se ve afectado solo por el tipo de labores que desempeñan, sino que también casi todos los entrevistados relacionaron estas virtudes con los “defectos” que supuestamente tienen los indígenas. Es así como se les cataloga a los indígenas como personas:

... no digamos de fácil acceso, porque algunos son amigables, otros no. Pero si les falta algo... de un nivel más de instrucción. Porque como te dije al principio, no están tampoco muy bien capacitados, bien instruidos...

En este sentido se tiende a caracterizarlos como personas que en términos generales:

“... nunca se han preparado, eso lo veo en la mayoría de los indígenas, de los wayüu, específicamente los wayüu con los que convivimos acá”.

La falta de instrucción y de preparación del indígena no solo empieza a minar las bases de las virtudes que algunos les otorgan, sino que además es el punto donde se estructuran una serie de significados relacionados con lo indígena que parecen ser más extendidos y fuertes. En tal sentido, se refiere que el indígena es “poco aseado”, en muchas ocasiones violento y con una serie de prácticas que los configuran como personas primitivas y extrañas. Con respecto al desaseo fueron referidos comentarios como el siguiente:

Una profesora de aquí, que me dio clases, me dijo que le buscara a alguien que le trabajara en servicio doméstico... pero eso sí, que no fuera indígena. Y yo le dije: Profe, pero por qué, y me dijo así: las goajiras son poco aseadas.

Este tipo de idea parece muy extendida ya que varios fueron los comentarios de distintos entrevistados que refirieron que:

Si, del cien por ciento de los goajiros que conozco, el cien por ciento no son limpios y para ir pa' su casa menos, porque toditos andan bueno pues... será su cultura, pero los que yo conozco sí.

De igual manera algunos comentarios como:

Bueno yo he estado al lado de indígenas y si voy a ser sincera a veces sale como un mal olor de ellos, porque según ellos no usan desodorante ni nada de esas cosas... y toditos los niños son sucios quedan cosita.

Estos comentarios, que pudieran parecer una trivialidad, son ideas relacionadas con el indígena que se han generalizado, ya que incluso algunas maestras (Licenciadas en educación) refieren que:

Esos niños no tienen motivación ni paz, porque vienen pa' la escuela con un fastidio... yo creo que van es cansados, porque uno les da clases y están es así, y vos los queréis ayudar y no... tienen todos los cuadernos sucios, rotos, la ropa sucia y no es porque los padres no tengan, porque si tienen... pero esa es su cultura, andar sucios, bichados, viven en ranchos...

Siendo que, además de la imagen como una persona desaseada, dicha imagen es relacionada, no como un aspecto personal de algunos individuos, sino como que el supuesto “desaseo” es una parte constitutiva del ser indígena, es decir, de todos los indígenas. Ello supone entonces que la construcción identitaria del otro, que en este caso es la del otro próximo, se hace bajo una significación de orden negativa, las cuales se corresponden con aquellas nociones acerca de la convivencia de manera natural, primitiva, de los indígenas, es decir, en guayucos, en casas precarias, cazadores y recolectores, entre otros, con la que algunos autores asocian las maneras y formas de vivir de éstos. Ideas que además se complementan o refuerzan dadas las condiciones en las cuales hoy en día el indígena procura su sustento y es sometido.

Otro aspecto tiene que ver con el significado de “virulentos” y peligrosos con el cual los entrevistados asociaron a los indígenas:

... ellos buscan problemas, o sea, yo si los caracterizo problemáticos y buscadores de pleito, para que uno después vaya y tenga que pagarlos... que si las ofensas, cualquier cosa...

Hay que destacar que, si bien casi todos los entrevistados que refirieron o esgrimieron esta idea sobre los indígenas, ninguno confesó haber tenido o vivido una experiencia de este tipo con los mismos. Lo más cercano a ello fue:

Yo si conozco a varios, porque por la subestación de ENELCO, vía Villa Hermosa. Por ahí, hay una trilla que le dicen la trilla de los goajiros, y siempre hay problemas por ahí. De hecho, ellos tienen un Mercal y no dejan que otros, por decir las personas blancas, compren sino puro los goajiros.

Estas ideas sobre lo problemático y violentos de los indígenas se basa en otras ideas subyacentes las cuales por una parte destacan la supuesta costumbre de que los indígenas “... se la pasan es bebiendo...” o que: “...Siempre andan borrachos...”, y por la otra se refieren a aspectos que tienen que ver con su forma de ser o de ver el mundo, es decir, con su cultura, es por ello que el asunto se resuelve cuando se esgrimen argumentos como los siguientes:

Generalmente los indios, yukpas, goajiros como se les llame, son así, buscadores de problemas para que les paguen.

Las ideas de violentos y problemáticos que se les endosa a los indígenas se explica, entre otras razones, por su tendencia, digámoslo así, a disfrutar, como seguramente lo hacen muchos puerteros de hoy, de algunos sustitui-

tos de la “chicha fermentada” de la que hablaba Ocando Yamarte (1996) en su obra y que supuestamente tanto consumían los indígenas de la época del contacto, sobre todo los guajiros. Lo cual, además, dicha conducta estaría relacionada con sus formas de ser cuando se refieren al hecho de “pagar”. En tal sentido, se asegura que son propias del indígena:

... las costumbres que tienen del ojo por ojo, de la sangre derramada...Se paga dinero, se paga.

También existe la convicción por parte de algunos de los entrevistados de que la mujer indígena tiene una especie de valor de cambio dentro de los grupos indígenas, ello en tanto que suponen, por ejemplo:

Lo que hacen con las jovencitas es muy diferente a la de nosotros. Con las jóvenes, por ejemplo, las de allá, cuando salen, cuando tienen doce años y cuando ya se desarrollan y tienen menos de doce y trece años...le dicen ellos, los caciques hacen ritos con esas niñas, le hacen como especie... y le meten al yo no sé qué, pa' que la niña ya sea pura, pa' después venderla. Ya cuando está lista y que pa' procrear, pa' que ellos tal... Y si llega usted con cinco cajas de cerveza y siete millones se la dan....

Este tipo de ideas, totalmente desvirtuada y que evidencia un gran desconocimiento por lo menos de las prácticas de preparación y de emparejamiento entre los indígenas, es bastante generalizada, y pudiera ser relacionada con aquellas ideas en donde las mujeres indígenas eran prácticamente ofrecidas a los primeros europeos. Idea por demás poderosa, ya que el simbolismo de la conquista se expresa de una manera muy significativa en la apropiación de las mujeres indígenas por parte del hombre europeo y más recientemente del criollo, lo que refuerza la situación o condición de sometidos a los grupos indígenas.

Puede afirmarse entonces que existen una serie de ideas y nociones que se le asignan como características al indígena, lo cual se constituye en un proceso en donde si bien se le asignan algunas virtudes, al final existen y predominan un conjunto de valoraciones negativas sobre éstos.

### **Sobre las características indígenas auto-asignadas**

Dentro de la estrategia que siguió el desarrollo de las entrevistas, al final de la segunda o tercera sesión, según el caso, y una vez reconocida cierta afinidad con lo indígena, se conminó a los entrevistados a que se auto reco-

nocieran, bien fuera en su anatomía (ya que los entrevistados hacían énfasis en este aspecto) o en sus prácticas o costumbres cotidianas, aquello que ellos mismos pudieran identificar como legado o herencia de lo indígena. Al respecto, resultó bastante curioso las formas como algunos entrevistados encontraron aspectos físicos que, según los mismos, se correspondían con rasgos indígenas, de los cuales casi todos poseían algún rasgo. Sobre todo, en aquellos momentos de las entrevistas en las que, de alguna manera, ésta se convertía en una actividad más o menos “colectiva” o en la que varias personas participaban.

En tal sentido, en ciertos momentos todos los entrevistados se señalaban y señalaban en los otros supuestos rasgos indígenas: “Hermano... será lo lampiño”, señaló alguien, mientras que otro interrumpía destacando: “Y lo tacaño Profe... Esos guajiros son tacaños como éste”. De igual manera se señalaron otros aspectos como:

...el pelo babiao Profe... Y ella, esa pasa por guajira donde sea. Mírele los ojos y el pelo. Esa es india, aunque venga de Adán.

Otros, continuando con el enfoque racial de sus testimonios pasados, algunos de los cuales ya han sido referidos, trataron de destacar los rasgos que supuestamente ellos mismos tenían y que eran herencia indígena:

Bueno lo único son los pómulos, que es una de las características que tienen los indígenas. Ellos tienen los pómulos más pronunciados y es lo único porque lo demás lo saque prácticamente europeo.

Yo creo que el color, porque hay indígenas blancos, yo soy más o menos blanca, como le dije la otra vez. A este último comentario se aportó y aseguró:

Sí, como las del Moján. Esas son goajiras blancas, tremendas goajirotas ellas, tremendo pelo tienen.

Este tipo de testimonios como quiera que sea revela cierto nivel de conciencia acerca del grado de mestizaje del grupo. Es decir, que más que blancos o negros, más o menos puros, como quisieron definirse en un principio, ahora existe algún tipo de reconocimiento en ellos mismos de características, básicamente fenotípicas, que se corresponden con lo indígena. Por supuesto, no sin matizarlas con aspectos de origen europeos que de alguna manera busca diluir o en su defecto mejorar las características indígenas.

De igual manera señalaron una serie de costumbres y acciones que los entrevistados consideran son propias, o más bien que fueron un legado de los antepasados indígenas. En tal sentido, existieron dos aspectos muy particulares a los cuales se refirieron los entrevistados, como la "... costumbre que la mayoría de los goajiros tienen", refiriéndose a que:

Es muy particular, que uno vea siempre a un goajiro en un chinchorro. Mi abuelo duerme en chinchorro y yo siempre dormí en chinchorro. Mi abuelo no dormía en la cama.

Es decir, se reconoce la práctica de descanso en "chinchorros" como una práctica indígena. Al respecto, casi todos los entrevistados así lo admitieron:

¡Dormir en una hamaca! Me fascina dormir en un chinchorro que es una de las características que tienen aquí los wayüu, que siempre ellos han vivido en un chinchorro.

En este momento se rescata para sí una característica que proviene del indígena, pero, si bien es cierto que la misma puede ser valorada en términos positivos, también está muy cerca de tildar a los indígenas de flojos cuando se hace mención de que siempre se le puede encontrar en un chinchorro.

Otro de los aspectos auto adscrito se relaciona con una serie de emociones que supuestamente caracterizan a los entrevistados y que reconocen como herencia indígena:

Yo creo que heredé un poco de eso; el coraje, el ímpetu... a veces el odio, el rencor, es algo natural en ellos.

Bajo este mismo enfoque, otros asumieron que tienen similitudes con el indígena:

... por mi temperamento, porque yo soy de temperamento fuerte y como te dije al principio, a veces un poco de rencor, a veces odio. Pero más odio, que es recelo, eso es una característica también que siempre los indígenas han tenido.

Entonces, se puede decir que los entrevistados suponen que ciertas emociones y/o sentimientos como el odio y el rencor son características legadas de sus antepasados indígenas. Emociones estas que además de alguna manera son justificadas, ya que algunos afirmaron que:

Los indígenas llevan un rencor por...Bueno todo lo que ellos han vivido, padecido, los golpes que han llevado de muchas generaciones.

Sin embargo, este padecimiento, este sufrimiento por el cual han pasado y pasan los indígenas no funciona necesariamente como elemento que suavice las ideas y nociones que se tienen sobre el mismo, sino que por el contrario cualquier elemento que reconozca en el indígena algún tipo de virtud, prontamente es debilitado con una idea que lo niega y lo sumerge en un oscuro rincón dentro del proceso de construcción identitaria de los habitantes de la parroquia Altagracia de Los Puertos.

### **El análisis de las representaciones sobre el elemento indígena en el proceso de construcción identitaria**

Buena parte del comportamiento social de los grupos se sostiene o se basa en la llamada memoria social semántica que éstos tienen acerca de las distintas circunstancias que les toca vivir (García, 2007). Dicha memoria se estructura en un conjunto de ideas, nociones y/o significados que es lo que se define como representaciones. En este sentido, las representaciones pueden ser "...un objeto físico o mental, que a ciertos niveles, está llamado a remplazar la cosa que representa" (Sperber, 1988:). Es decir, lo que se piensa, las ideas y las nociones que se tienen de lo representado es lo que le da sentido y significado a lo que se representa. Puede decirse entonces que existe un grado significativo de correspondencia entre los tres niveles o aspectos de estudios abordados. Es decir, existe un entrecruzamiento entre las ideas y nociones que se desprenden del discurso histórico documental analizado, de las ideas expresadas en los testimonios de los entrevistados y en las prácticas y acciones observadas en el entorno social de la parroquia Altagracia del municipio Miranda. Al respecto, es válida la intención de generalizar dichos resultados al resto de la COL, dadas las características afines que asume toda la región.

Es de destacar que las denominadas nociones fuertes negativas identificadas en el discurso histórico documental ejercen una poderosa presencia en el imaginario colectivo. En tal sentido, el discurso histórico documental relacionado con lo indígena está enmarcado en el llamado discurso civilizatorio, el cual a su vez conjuga dos tipos de ideas o nociones.

Por una parte, la noción de civilización, progreso y desarrollo es representada, encarnada o asociada, en primer lugar, al hombre blanco europeo y

posteriormente con el criollo. Por otro lado, y de manera paralela al discurso civilizatorio, existen las ideas y nociones que justifican el proceso mediante el cual se hizo necesario el sometimiento del indígena. Estas nociones seguramente son o han sido transmitidas o socializadas, tanto a nivel de los procesos formales de socialización como por ejemplo la escuela, así como por los diferentes medios que existen en la cotidianidad y a los cuales se tienen acceso, como las distintas publicaciones en formas de libros, crónicas, folletos y revistas, bien sean producidos por particulares o por organizaciones e instituciones privadas o públicas. Nociones que además consiguen asidero en la cotidianidad como ya se ha señalado.

La idea de la civilización y el progreso y la justificación del sometimiento del indígena, resulta en la noción que se cataloga como una “noción fuerte” y a su vez negativa, ya que los sujetos consiguen elementos que refuerzan dichas ideas o nociones. Es decir, lo que los habitantes criollos pueden observar es que buena parte de los grupos indígenas radicados tanto en el municipio Miranda como en el resto de la COL, se encuentran en una situación de marginados sociales, dedicados a ciertas actividades, aunque necesarias, menores o que consideran de poca importancia. Razón por la cual son invisibles dentro del contexto de intercambio de bienes y servicios. Esta dedicación a actividades menores supone además una escasa preparación y un bajo nivel de educación.

Por otra parte, también se les asocia con una serie de prácticas y costumbres, que de alguna manera han sido desvirtuadas, tanto en la práctica por algunos hechos aislados por parte de algunos indígenas, como en el proceso de socialización (por ejemplo: los casos referidos acerca de la “venta de mujeres” y el “cobro por la sangre”) y que el criollo no comprende del todo, sobre todo porque le resultan opuestas a la idea de lo civilizado, a la idea de progreso o lo moderno. Ideas con las que asocian a las personas blancas o de origen europeo. Ideario civilizatorio al cual el indígena de alguna manera se opuso y se ha opuesto y que a su vez explica su situación de marginalidad y atraso en el presente. Razón por la cual, como se dijo, en términos de Sperber (1988) existiría una relación de adecuación en donde lo que se logra percibir en la actualidad de los indígenas de alguna manera se corresponde con la representación que se tiene y se ha tenido de éste a través de los procesos de socialización, por lo que la imagen del indígena se construye desde el inicio con un significado de

orden negativo y este significado permeará toda la representación que se logre estructurar acerca del mismo y con ello su incorporación a los procesos de construcción de identidad.

Entre otros aspectos, este proceso de adecuación no permite que el habitante criollo de la parroquia Altigracia y seguramente del habitante del resto de la COL, en un primer momento, pueda reconocer en él mismo algún lazo o relación con lo indígena. Así como también explica su tendencia o necesidad de reconocerse como cercano a lo europeo, o blanco en términos étnicos/raciales. Sería entonces esta necesidad inconsciente de alejarse de lo incivilizado, de lo sometido, de lo marginal, lo atrasado, lo que además justifica su acercamiento o necesidad de identificación con lo europeo y/o lo blanco, bien sea por la vía de los apellidos o por el elemento racial. Situación que además no es para nada nueva ya que en los resultados del Censo Zulia 2011, el “auto-reconocimiento étnico” arrojó que el 50,3 % se asumió como moreno/morena y el 46,3 como blanco/blanca. (INE. 2011), a pesar del alto grado de mestizaje de la población venezolana en la actualidad.

El mismo funcionamiento tienen las denominadas nociones contradictorias negativas, las cuales en un principio otorgan o relacionan al indígena con aspectos positivos los cuales, sin embargo, son prontamente contrarrestados, o neutralizados en el mejor de los casos, al contraponérseles ideas negativas las cuales al final serán las que prevalecerán en la articulación de la representación.

Este tipo de noción funciona en el sujeto cuando, por ejemplo, en un segundo momento, éste reflexiona o es incitado a repensarse en sus orígenes, el cual da inicio a un discurso identitario que hemos denominado racionalizado. En este sentido, los individuos se reconocen como vinculados, de alguna manera, a lo indígena y son capaces de reconocer en ellos algunas virtudes como las de personas trabajadoras en determinados casos, o algunos rasgos físicos, e incluso prácticas y emociones de los indígenas como el odio y el rencor. Sin embargo, las nociones con cierta connotación positiva, pronto son desplazadas, anuladas, disueltas por el predominio de las nociones negativas.

Se puede afirmar que existe un cierto reconocimiento del elemento indígena en el proceso de construcción identitaria, el cual se produce en un momento de reflexión, de racionalización de su discurso identitario, que los lleva a reconocer cierto grado de mestizaje (generalmente más lejano

que cercano), de prácticas y costumbres que le son propias pero que tienen sus orígenes en los grupos indígenas. Pero dicho reconocimiento no logra insertarse del todo de una manera positiva ya que el elemento indígena está cargado de una serie de significados negativos y así como pueden ser caracterizados como trabajadores, de igual manera se les describe como flojos, desaseados, borrachos y pendencieros, entre otros calificativos. Es decir, el elemento indígena en el proceso de construcción identitaria se asume contextualmente, esto es, depende de las circunstancias en las cuales se asume y dentro de un proceso reflexivo, pero siempre en condiciones de subalternidad, debido al predominio de las nociones más fuertes.

Dentro del proceso de construcción identitaria también se pudo identificar lo que hemos denominado como nociones débiles, las cuales, de una manera clara, es decir, sin ambigüedades, buscan incorporar de manera positiva el elemento indígena en dicho proceso. Más, sin embargo, estas nociones no logran su cometido al estar llenas de significados que no siempre logran una adecuación satisfactoria con lo representado.

Esto es lo que funciona, por ejemplo, con los intentos de fabulación y mitificación de los indígenas. Es decir, las nociones sobre las cualidades heroicas, guerreras de algunos indígenas, no logran tener un asidero en la realidad de aquellos que, como quiera que se analice, se encuentran en una condición de subordinados y de marginados y que es percibido cotidianamente por los criollos, sin que ello signifique que seguramente éstos últimos no se encuentren en la misma situación. El intento de mitificación entonces no funciona del todo bien, ya que no explica realmente nada por lo que no termina de calar en el imaginario colectivo.

Sumado a esto existe para cada intento de mitificación o fabulación un conjunto de versiones encontradas de algunos historiadores y cronistas sobre la veracidad de los hechos que dan origen a los intentos de mitificación. De tal manera que la mitificación no cumple plenamente con su función al no encontrar en la realidad, suficientes referentes que lo soporten, constituyéndose así en una noción débil.

Si hemos asumido que la identidad es, "... la cristalización al interior de un individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales él/ella está comprometido/a y a las cuales es inducido/a a reproducir..." (Godelier, 2010:25), entonces, se puede afirmar que se asume el elemento indí-

gena como parte de la identidad cultural, reproduciendo nociones, ideas y significados, es decir, representaciones, con una fuerte carga negativa, las cuales en determinados momentos funciona como un dispositivo que anula, dificulta e invisibiliza lo indígena dentro de su proceso de construcción identitaria.



## A modo de epílogo: Reflexión general sobre los apuntes

No cabe duda de que el análisis de los resultados de las distintas temáticas abordadas tiene una serie de relaciones que más que dar respuestas, genera una serie de nuevas preguntas que van más allá de los objetivos y finalidades de cada una de las investigaciones señaladas.

Temas como el referido al poblamiento prehispánico del territorio de la COL solo dan para tener algunas certezas de las cuales se pueden derivar nuevas inquietudes, nuevos estudios. Al respecto tenemos por una parte que el territorio de la COL estuvo densamente habitado para el momento del contacto con los europeos, con unos niveles de organización, interrelación, y modos de vida significativos que la evidencia arqueológica viene sustentando, y en muchos casos, por otra parte, contradiciendo lo reflejado en las principales fuentes de información relacionadas a la COL y que provienen de la época colonial.

Al respecto, las principales referencias documentales e históricas de dicha época no parecen ser suficientes además de contradictorias y no ofrecen mayores datos e información acerca de la etno-historia y al mismo proceso de conformación de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo posterior a la llegada de los europeos, aparte de que buena parte de dicha información parece contener un sesgo significativo.

Precisamente este “vacío” de información o como lo he denominado: “mutis histórico-documental”, sobre el espacio territorial de la COL, y de sus habitantes en el proceso de colonización y sometimiento de las comunidades indígenas, aunado a la “forma” y el contexto histórico en el cual se dieron los registros es uno (y solo uno) de los factores que han incidido en

varios aspectos de la configuración socio-cultural de los actuales habitantes de la COL. En este contexto, la reconfiguración del proceso histórico vinculado a la etapa prehispánica y colonial se hace necesaria dada la influencia de dicho proceso en el acontecer socio-cultural de estos tiempos.

En la actualidad, las distintas manifestaciones de orden sociocultural que expresan los habitantes de la COL, reflejan aspectos vinculados a los distintos procesos socio históricos que han marcado la región, a saber, precisamente el prehispánico, el colonial criollo y el petrolero. Las formas y características que estos aspectos asumen y cómo se incorporan afectan e inciden en los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades.

De esta manera, puede apreciarse una yuxtaposición de estos procesos históricos que se expresa claramente en aspectos como la conformación de ideas, nociones, significados (representaciones) vinculadas a la religión, a las relaciones de parentesco, a las formas de apropiación y uso del espacio territorial, incluso a las ideas referidas a los mismos procesos históricos donde se enmarcan, entre otros aspectos, y con ello a los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades.

En ese sentido, tenemos que, por ejemplo, en las comunidades más al sur de la COL, donde el impacto directo de la explotación petrolera es un poco más tardío, o reciente, aún conserva aspectos muy propios de comunidades rurales, en lo que parece un proceso de transición con las mismas características traumáticas que vivió el resto de la COL, en donde las comunidades recurren a aspectos como la religión y a los procesos sociohistóricos prehispánico y colonial criollo en sus procesos de etno-génesis como estrategia para auto-afianzarse identitariamente.

La influencia de los distintos procesos sociohistóricos en la región también se expresa en aspectos como la toponimia que actualmente asume el territorio de la COL así, por ejemplo, Quisiro, Cabimas, Moporo, Tomoporo, Tamare, entre otras, de alguna manera, tienen un referente prehispánico. Por otra parte, Los Puertos, Santa Rita, La Misión, Punta Icotea, Tía Juana, Lagunillas, entre muchos otros, responden o se vinculan al proceso colonial criollo, mientras que los “campos petroleros”, barriadas, sectores y/o urbanismos como Ciudad Ojeda, Las Morochas, Bachaquero, Mene Grande, buena parte de la nomenclatura al interior de estas ciudades, así

como los referentes vinculados a la infraestructura como El Tablazo, La Salina, entre otros, que a lo largo y ancho de la COL se consiguen y que son de uso diario en tanto que referentes espaciales, de alguna manera, es indicativo de que el territorio está “cargado” de una significación y/o simbolización que remiten a la explotación petrolera. Estos aspectos, además de indicar una interrelación de procesos históricos acerca de las formas de apropiación del territorio, también refieren a la forma de inserción a distintos procesos históricos de articulación del territorio a un determinado circuito económico y social.

De la misma manera, las relaciones de parentesco expresan estas características en tanto que pareciera que las “confusiones” e “imprecisiones” que al respecto aparentemente se dan, responden a una redimensión y adaptación de estas relaciones como producto de la incidencia de estas dinámicas históricas.

En cuanto a la supremacía de San Benito tanto en Cabimas como en toda la COL, como referencia religiosa, también consigue explicación dentro de este esquema de yuxtaposición de procesos. Su vinculación a aspectos como los orígenes étnicos-raciales, el alto grado de sincretismo y poca ortodoxia en su culto, así como la relación sociohistórica de esta deidad con la región lo hacen de fácil acceso y mucho atractivo.

La devoción a San Benito en la COL parece ser el resultado de procesos de negociación entre las diferentes creencias que trajeron los primeros inmigrantes a la zona. Sus variadas características, como “santo oficial” de la religión predominante, o como deidad “representativa” (en sus inicios) de pequeños grupos de pescadores locales o de un grupo étnico particular, elemento étnico del cual ya estaban impregnados muchos de los criollos para los inicios del siglo XX, con iguales o parecidas condiciones de sometimiento a las cuales fueron sometidos los primeros inmigrantes, lo convierten, más que en un referente religioso, en un símbolo de resistencia y de identidad que dio y da cabida y acomodo a distintas creencias profundizando su sincretismo, que es asumido por los nuevos y distintos estratos sociales y por todos los grupos etarios.

Por otra parte, tal cual como se concluye con respecto a los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades y la incorporación de lo

indígena en dichos procesos se puede afirmar que existe un entramado de significados lógico que coloca en situación de subordinación determinados elementos que forman parte de lo que somos. Es el caso de los significativos niveles de correspondencia entre los distintos aspectos que se abordaron. De esta manera se puede establecer que igualmente existe una yuxtaposición entre las ideas y nociones que se desprenden del discurso histórico documental referido a lo indígena, de las ideas expresadas en lo que dice la gente y en sus prácticas y acciones frente a lo indígena.

Si tomamos como referencia dichos resultados y si asumimos también que el comportamiento social de los grupos se fundamenta en la memoria social colectiva que se tiene acerca de las distintas circunstancias, entonces es lógico suponer que existen igualmente factores que están incidiendo de manera desfavorable en los procesos de reconstrucción de las identidades en el resto de los habitantes de la región, en donde no solo lo indígena, sino también lo afro, ciertas creencias, lo pagano, el barrio, ciertos comportamientos y/o costumbres que nos han sido heredadas o que son productos originales, en fin, todo aquello que no encaje dentro del modelo civilizatorio. La yuxtaposición de estos procesos sociohistóricos y las formas violentas y arbitrarias como se dieron, entre otros aspectos, indudablemente que complejiza los procesos referidos a la conformación de las identidades. En ese sentido, la aceptación y la negación, la preferencia o el rechazo, el reconocimiento o la negación de estos procesos tiene que ver con los desencuentros y las sospechas cuando se trata de perfilar elementos referidos a lo histórico-cultural en la región. Pero de la misma manera dichos procesos son los que nos han nutrido y nos enriquecen y de alguna forma también nos hacen únicos.

# Referencias

## Bibliográficas

- Acosta Saignes, M. (1965). *El Poblamiento Primitivo de Venezuela*. Caracas. s/e.
- Alcaldía de Miranda. (2001). *Conoce a Miranda. Tu municipio amigo*. Los Puertos de Altagracia: Dirección de Relaciones Institucionales. Imprenta Costa Oriental. Miranda.
- Alcaldía de Miranda. (2011). “Origen y conquista hispánica de Los Puertos de Altagracia”. Gerencia de Acervo histórico y cultural. Folleto (:1-4).
- Amodio, E. (1993). La Construcción de Identidades en los Sistemas Multiétnicos de Integración Regional. Caracas: Simposio internacional de Diversidad y Cultura.
- Amodio, E. (1998). *Historias de la Antropología en Venezuela*. Maracaibo: Edic. Dirección de Cultura. L.U.Z.
- Amodio, E. (2001). *Los pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo durante el primer siglo de la conquista*. En: **Pueblos y culturas de la cuenca del lago de Maracaibo. Comisión V Centenario del lago de Maracaibo**: Acervo Histórico del estado Zulia.
- Arvelo, L. (1996). *Modelo de Poblamiento en el Lago de Maracaibo*. En Carl, L. y Cárdenas, F. (Comp.): **Caciques, Intercambio y Poder**. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Arvelo, L. y Wagner, E. (1984). *Relaciones Estilísticas Cerámicas del Nordeste Suramérica con las Antillas*. En **Relaciones Prehispánicas de Venezuela**. Caracas: UCV.

- Arvelo. L. y Wagner. E. (1986). *La serie Berlinoide de la cuenca de Maracaibo y sus nexos culturales*. **Acta Científica Venezolana**, N°37, pp. 302-310.
- Augé. M. (2005). Reflexiones del antropólogo Marc Augé sobre la identidad y la tecnología. Entrevista. Diario La Nación. España. 24/06/2005
- Berger y Luckman. (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrotto.
- Beriain. J. (1990). *Representaciones colectivas*. Barcelona (España): Antropos.
- Bohannan. P. y Glazer. M. (1997). *Antropología, Lecturas*. Madrid: Mc. Graw-Hill.
- Bonfil Batalla. G. (1970). *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*. En: **De eso que llaman Antropología Mexicana**. México: Editorial Tiempo Nuestro
- Bonfil Batalla. G. (1981). Utopía y Revolución. México: Nueva Imagen.
- Bonfil Batalla. G. (1987). *La teoría de control cultural en el estudio de procesos étnicos*, **Papeles de la Casa Chata**, Año II, N°3: pp.23-43.
- Bonfil Batalla. G. (1990). *México Profundo: Una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Bracho. G. (1989). En Alcaldía de Miranda. Conoce a Miranda. Tu municipio amigo. Dirección de Relaciones Institucionales. Imprenta Costa Oriental. Miranda. 2001
- Briceno. R. y Acosta. M. (1987). *Ciudad y Capitalismo*. Caracas: U.C.V. Edic. de la Biblioteca.
- Calderón. L. (2003). Las Representaciones del Espacio Territorial en el Proceso de Construcción de Identidad de los Habitantes del Sector La Rosa Vieja del Municipio Cabimas. Trabajo Especial de Grado. La Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. División de Estudios para Graduados. Maestría en Antropología.
- Calderón. L. (2005). *Aproximación a los procesos de construcción de identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas*. **Boletín Antropológico**. Año 23, N° 63, Enero-Abril, pp. 75-92

- Calderón. L. (2013). *Representaciones de lo indígena en el proceso de reconstrucción de la identidad, municipio Miranda - Zulia*. Trabajo especial de grado para optar al título de Doctor en Ciencias Humanas. La Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación. Dirección de Postgrado. Maracaibo. Doctorado en Ciencias Humanas. Venezuela. 2012., p 140.
- Calderón. L. Chirinos. O. López. I. Pereira. L. (2003). *Diagnóstico sociocultural Ceuta Tomoporo. Antropología del desarrollo para la industria petrolera*. **Boletín Antropológico**, Año 21, N° 58, Mayo-Agosto, pp. 165-186.
- Calderón. L. y Alarcón. J. (2007). *Los pueblos prehispánicos de la cuenca del lago de Maracaibo. Poblamiento de la Costa Oriental del Lago*; en Meneses, L y Clarac de Briceño, J ( )Comp: **Lecturas Antropológicas de Venezuela**. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Calderón. L. y Alarcón. J. (2009). *Historia de la arqueología de los pueblos primigenios de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo*. **Revista de Artes y Humanidades UNICA**. Volumen 10 N° 1 / Enero-Abril, pp. 221 – 237.
- Calderón. L., Chirinos. O. López. I. Pereira. L. (2002). *Diagnóstico Socio Cultural Ceuta Tomoporo*. Informe S/P Gerencia de Asuntos Públicos P.D.V.S.A. Cabimas.
- Calderón. L. Pereira. L. Alarcón. J. (2009). *Aproximación a las Definiciones Parentales y a la Idea de Incesto en Cabimas, Venezuela*. **Boletín Antropológico**. Año 27, N° 75, Enero. pp. 47-67
- Calderón. L. y Leal. M. (2001). *Aproximación a los Procesos de Construcción de Identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas*. Ponencia presentada en las X Jornadas de Investigación de la FEC. L.U.Z. Maracaibo.
- Camacho, H. (2000). *Enfoques Epistemológicos y Secuencias Operativas de Investigación*. Tesis Doctoral. Maracaibo: URBE/LINEA-I.
- Campo-Redondo, M; Andrade, G. y Andrade, J. (2007). *La matricentralidad de la familia venezolana desde una perspectiva histórica*. **Frónesis**, V 14, N°2, 86-113.

- Cardozo, G. (1991). *Maracaibo y su Región Histórica. El circuito Agroexportador 1830-1860*. Maracaibo: Ediluz.
- Carrera Damas, G. (1961). *Historia de la historiografía de Venezuela. Textos para su estudio*. Caracas: U.C.V.
- Carrera Damas, G. (1976). *La crisis de la sociedad colonial venezolana*. Caracas: Gobernación del Distrito Federal.
- Casanova, V. (2012). *Religión, identidad y poder en el culto a San Benito. Trabajo de grado. Universidad del Zulia*. Facultad Experimental de Ciencias. División de Estudios para Graduados. Programa de Maestría en Antropología Mención: Antropología Social y Cultural. Maracaibo, Venezuela. 364 pp.
- Castells, M. (1968). *La Cuestión Urbana*. México: Siglo XXI.
- Castells, M. (2000). *La Era de la Información. Economía Sociedad y Cultura*. México: Siglo XXI.
- De las Casas, B. (1956). *Historia de las Indias*. Biblioteca Ayacucho. España.
- De Oviedo y Baños. (1982). *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Caracas: CADAPE.
- Durkheim, E. (1963). *Las formas elementales de la vida religiosa*; en: Bohannan, Paul y Glazer, Mark (Comp). (1997): **Antropología, Lecturas**. Madrid: Mc. Graw-Hill.
- Engels, F. (1974). *Obras Escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Edt. Progreso.
- Simón, Fray Pedro. (1987). *Noticias historiales de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- Gadamer, H. (1984). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca. Ediciones USAL.
- García Gavidia, N. (1996). *Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la Identidad Nacional*. **Opción**, Año 12, N°20. Pp 5-38.
- García, Gavidia, N. (2003). *El uso de los símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional*. **Opción**, Año 19, N°40. Pp. 9-34.

- Godelier M. (2010). *Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto*. **Cuadernos de Antropología Social**, N° 32, pp. 13–29.
- Godelier. M. (1989). *Lo Ideal y lo Material*. Barcelona (España): Taurus.
- Gómez Espinoza, A. (1984). *Historia fundamental del Zulia. Tomo I. Génesis Zuliana*. Maracaibo: Gobernación del estado Zulia.
- Gómez Espinoza. A. (1990). *Historia básica del Zulia. (Segunda etapa de educación básica)*. Caracas: Editorial Salesiana, S.A.
- González Nãñez. O. (2002). *La construcción de conocimientos sobre la identidad cultural en Venezuela*. **Boletín Antropológico**, Año 20, N° 54, Enero-Abril, pp. 521-534.
- González, L. (2012). *El mercader de sus manos: una mirada al artesano Wayuu a través de la comercialización de su arte*. Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación Estudiantil “Sapienza2012”. Maracaibo, LUZ, Escuela de Sociología.
- Gutiérrez Parra. Julio. (1996). *Quisiro, una luz, un camino del Zulia*. Maracaibo: Gráficas Quibar.C.A..
- Guzmán. P. (1967). *Apuntaciones históricas del Estado Zulia*. Maracaibo: LUZ.
- Hall. E. (1973). *Proxémica. en: Winkin, y. la Nueva Comunicación*. (4ta Edición). Barcelona (España): Kairós.
- Hannerz. U. (1980). *Exploración de la Ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica
- Harris, M. (1998). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editores.
- Harris. M. (1987). *El Materialismo Cultural*. Madrid: Alianza Editores.
- Harris. M. (1996). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editores.
- Hurtado. R (1984): *Arqueología del Noroeste del Lago de Maracaibo. La Fase Mecocal*. Universidad del Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, Maracaibo.
- Hymes. Dell. (1982). *¿Qué es la etnografía?*. En Velasco, H., García, J. y Díaz de Rada (Comp.) (2007). **Lecturas de antropología para educadores**. Madrid: Edit. Trotta.

- Ibáñez, T. (2001). *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Jodelet, D. (1988). *La representación social: Fenómenos. Concepto y teoría*; en: Moscovici, S (Comp.): **Psicología Social. Recopilaciones**. Madrid: Paidós.
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido*. Teoría y práctica. Barcelona (España): Paidós.
- Kuhn, T. (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica
- Le Gall, D. (1991). El análisis de contenido en las investigaciones sociales. Conferencias de sociología. Caen: Universidad de Caen. Francia.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y Política. El Derecho a la Ciudad, II*. Barcelona (España): Ediciones Península.
- Lemmo, A. (1973). De cómo se desmorona la historia. Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Levi-Strauss, C. (1953). *Antropology Today, An Encyclopedic Inventory*, en: Bohannan, Paul y Glazer, Mark (Comp.) (1997): **Antropología, Lecturas**. Madrid: Mc. Graw-Hill.
- Levi-Strauss, C. (1976). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las estructuras elementales del Parentesco*. Madrid: Paidós.
- Linch, K. (1960). *La Imagen de la Ciudad*. Barcelona (España) Alianza Editorial.
- López-Sanz, R. (1999). *Perla y Huracán. Parentesco y clase/color en Venezuela y el Caribe*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Margolies, L. (1986). *El Desarrollo de la Antropología Urbana en Venezuela*. En: Amodio, E.(Comp.): **Historias de la Antropología en Venezuela**. Maracaibo: Dirección de Cultura. LUZ.
- Martí, M. (1969). *Documentos relativos a su visita pastoral a la Diócesis de Caracas. 1771 – 1784*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

- Martín Barbero, J. (1994). *Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación*. Caracas: Fundarte / Ateneo de Caracas.
- Martínez, J. (1999). *En Revista. PDVSA Al Día*. Año 2, número 42, diciembre.
- Martínez, M. (2005). *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. v.15 n.44.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Mckenzi. (1925). en, Briceño, R. y Acosta, M. (1987). **Ciudad y Capitalismo**. Caracas: UCV. Edic. de la Biblioteca.
- Medina, C. (1991). *Historia Cabimas. Origen, Fundación y Prospectiva de un Centro Poblacional*. Cabimas. Edic. Centro Histórico de Cabimas.
- Ministerio de Cultura. (2006). I Censo del Patrimonio Cultural. Municipio Miranda. Catálogo.
- Monseratt, D. (Aristides Urdaneta). (1964). *Bronces antiguos. Elogio a la Villa de Altagracia*. Maracaibo: s/e.
- Montero, M. (1987). *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas; U.C.V-Ediciones de la Biblioteca.
- Montero, M. (1996). *Indagaciones en torno a la Identidad*. Revista Bigott, N°39, pp.53 63.
- Moreno, G. (2011). *Brújula Inicial Zulia. Imágenes de mi estado*. Caracas: El Nacional. Gobierno del Zulia.
- Morón, G. (1971). *Historia de Venezuela*. Caracas: Edit. Melvin.
- Moscovici, S. (1988). *Psicología Social*. Madrid: Paidós.
- Múnera, A. (2005). *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Nava Lourdes. (2001). *María en Altagracia. Un amor histórico o una pasión ilustrada*. Maracaibo: Litografía Arco.
- Nectario María (Hno.) (1959). *Los Orígenes de Maracaibo*. Madrid, Publicaciones de la Junta Cultural de LUZ.

- Nolasco, M. (1970). *La Antropología Aplicada en México y su destino final: El indigenismo de eso que llaman la Antropología Mexicana*. México: Editorial Nuevo Mundo.
- Oficina Central de Estadística e Información (1995). *Distribución Demográfica del Edo. Zulia*. Maracaibo
- Oficina Central de Estadística e Información (1995). *División político-territorial del Edo. Zulia*. Caracas, Venezuela.
- Ocando Yamarte, G. (1996). *Historia del Zulia*. Caracas: Fundarte.
- Ochoa, H. (1993). *Estampas de Cabimas*. Maracaibo: Edic. Centro Histórico de Cabimas.
- Ochoa, H. (1994). *Memoria Geográfica de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo*. Maracaibo: Edic. Centro Histórico de Cabimas.
- Oldenburg, C. (1975). *La Villa de Altagracia y su comarca. Distrito Miranda. Estado Zulia. República de Venezuela. Diversa relación correspondiente a 470 años, desde 1499 hasta 1969*. Maracaibo: Imprenta del estado Zulia.
- Ontiveros, T. (1995). *Densificación, Memoria Espacial e Identidad en los Territorios Populares Contemporáneos*; en Amodio, E. y Ontiveros, T. (Comp.): **Historias de Identidad Urbana**. Caracas: Fondo Editorial Tropikos. Faces - UCV.
- Osgood, G. y Howard, C. (1943). *An Archaeological Survey of Venezuela*. New Haven: Yale University.
- Padrón, J. (1992). *Interpretaciones históricas acerca del conocimiento científico*. Caracas – Postgrado, USR (reproducido)
- Padrón, P. L. (2001). *Navegando por el Lago*. En *Cronistas del Lago de Maracaibo*. Maracaibo. Acervo Histórico del Estado Zulia.
- Padrón, P. L. (2006). *Altagracia, ciudad prócera*, en Morales Manzur, J. C. (Ed.): **II Encuentro de Cronistas del estado Zulia. Vida y costumbres**. Acervo Histórico del Estado Zulia. Maracaibo.
- Padrón, P.L. (S/F). *Altagracia. Su historia y su gente*. Cronista del municipio Miranda.

- Pike. K. (1984). *Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta*. Madrid: Paidós.
- Pollak-Eltz. A. (2000). *La Esclavitud en Venezuela: Un Estudio Histórico-Cultural*. Caracas: Ediciones de la Universidad Católica Andrés Bello.
- Prieto Soto. J. (1975). *Conformación Ideológica Petrolera Venezolana*. Bogotá: Editorial Mejoras.
- Prieto Soto. J. (1975). *El Chorro, gracia o maldición*. Maracaibo: Ediluz.
- Prieto Soto. J. (2000). *Mestizaje y Cultura Costa Oriental. Etno Musical Congreso Cultural Cabimas 2000*. Cabimas.
- Quintero. R. (1985). *Cultura del Petróleo*. Caracas: UCV-FACES..
- Redfield. R. (1987). *Yucatán, una Cultura en Transición*. en, Briceño. R. y Acosta. M. (Comp.). **Ciudad y Capitalismo**. Caracas: UCV. Edic. de la Biblioteca.
- Reinoso. C. (1998). *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rodríguez. C. (2011). *Brújula Inicial Zulia. Nuestro petróleo*. Caracas: El Nacional-Gobierno del Zulia
- Rodríguez. R. (1998). Raíces históricas de Punta de Leiva y su gente. (reproducido)
- Rojas. C. (2001). En Múnera, A. (2005). **Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano**. Bogotá: Planeta.
- Saco. (1974). en, Briceño. R. y Acosta. M. (1987). **Ciudad y Capitalismo**. Caracas: UCV. Edic. de la Biblioteca.
- Salazar. A. (1985). *La toponimia en Venezuela*. Caracas: FCES. UCV..
- Sanoja. M. y Vargas I. (1992). *Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos*. Caracas: Monte Ávila.
- Schneider. D. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press

- Silva, A. (1992). *Imaginario Urbanos*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Smith, R. (1984). *Ideología y Parentesco*; en: **Kinship and Ideology in Latin American**. Chapel Hill: U.N.C.
- Sperber, D. (1988). *Le savoir des anthropologues*. París: Hermann.
- Strauss, E. y otros. (2000). *Síntesis sociohistórica, cultural y geográfica del municipio Miranda*. Los Puertos de Altigracia: Cámara Municipal. Alcaldía del municipio Miranda.
- Tarble, K. (1985). *Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época Prehispanica*. **Revista Antropológica**. Departamento de Arqueología
- Turner, V. (1990). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Tylor, E. (1871). *Cultura Primitiva*, en: Bohannan, P. y Glazer, M. (Comp.) (1997): **Antropología, Lecturas**. Madrid: Mc. Graw-Hill.
- Vargas, I. (1990). *Arqueología, Ciencia y Sociedad*. Caracas, AbreBrecha.
- Vethencourt, J. (2002). *La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela*. **Heterotopia**. Año VIII, No. 20.
- Vincent, B. (2007). *La esclavitud en el Mediterráneo Occidental (siglos XVI -XVIII)*. México: Siglo XXI editores.
- Wagner, E. (1975). *Bachaquero: un nuevo yacimiento arqueológico en la cuenca de Maracaibo*. **Acta científica venezolana**, Vol. 26, suplemento 1C.
- Wagner, E. (1978). *La prehistoria de la cuenca de Maracaibo*; en Wagner, E. y Zucchi A. (Comp.): **Unidad y variedad. Ensayos en homenaje a José. M Cruzent**. Caracas: IVIC-Departamento de Antropología,
- Wagner, E. (1980): *Los pobladores palafíticos de la cuenca de Maracaibo*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Wagner y Ruiz. (1975). *Arqueología de Lagunillas, Venezuela*. **Acta científica venezolana**, Vol. 25.
- Wirth. (1938). en, Briceño, R. y Acosta, M. (1987). **Ciudad y Capitalismo**. Caracas: UCV. Edic. de la Biblioteca.
- Yepes, Castillo, A. y de Veracochea, E. (2003). *Historia de Venezuela. (Séptimo grado. Educación Básica)*. Editorial Larense. Caracas.

## **Electrónicas**

Castro de Guerra, D. y Suárez, M. (2010). Sobre el proceso de mestizaje en Venezuela. Disponible en [www.interciencia.org/](http://www.interciencia.org/). Septiembre, vol. 35 N° 9. 23/08/12.

comercialización de su arte. Disponible en [www.sociologando.org.ve/](http://www.sociologando.org.ve/) Caracas, Venezuela. 23/08/12.

Creación de Corpozulia. <http://www.elzulianorajao.com/noticias/la-creacion-de-corpozulia/>

Corpozulia. (2010-2011). Municipio Miranda 2010-2011. Disponible en [http://www.corpozulia.gob.ve/archivos/MIRANDA\\_2010-2011.Pdf](http://www.corpozulia.gob.ve/archivos/MIRANDA_2010-2011.Pdf). 12/08/12

Instituto Nacional de Estadística. (2001). Censo general de población y vivienda. Disponible en [www.ine.gob.ve](http://www.ine.gob.ve). (01-01-2012)

Instituto Nacional de Estadística. (2011). Censo Zulia. Disponible en [www.ine.gob.ve](http://www.ine.gob.ve).

Instituto Nacional de Estadística. (2012) Censo 2011. Primeros Resultados de Población Indígena. Agosto 2012

Instituto Nacional de Estadística. (2012) Censo 2011. Primeros Resultados de Población Indígena. Agosto 2012.

Instituto Nacional de Estadística. “Censo de Población y vivienda.” [en línea] (2009): [Fecha 7 de enero de 2009] Disponible en: <http://www.ine.gov.ve/>

## **Orales**

Rincón. R. (2018). Conversación personal.

Fuenmayor.F.(2000). Entrevista Obispo Diócesis de Cabimas

Estrada. P. (2002). Cronista de la ciudad de Cabimas. Entrevista personal.

Meneses. L. (2002). Comunicación personal.

## **Documentales**

Alcaldía de Miranda (S/F). Nuestra señora de Altigracia. La devoción de un pueblo. s/e.

Alcaldía de Miranda. (2004) 475 Aniversario de la fundación de la ciudad de Altagracia. s/e.

Alcaldía de Miranda. (2010). *Municipio Miranda ;Tierra hermosa!* Tríptico. s/e.

**Otras referencias:**

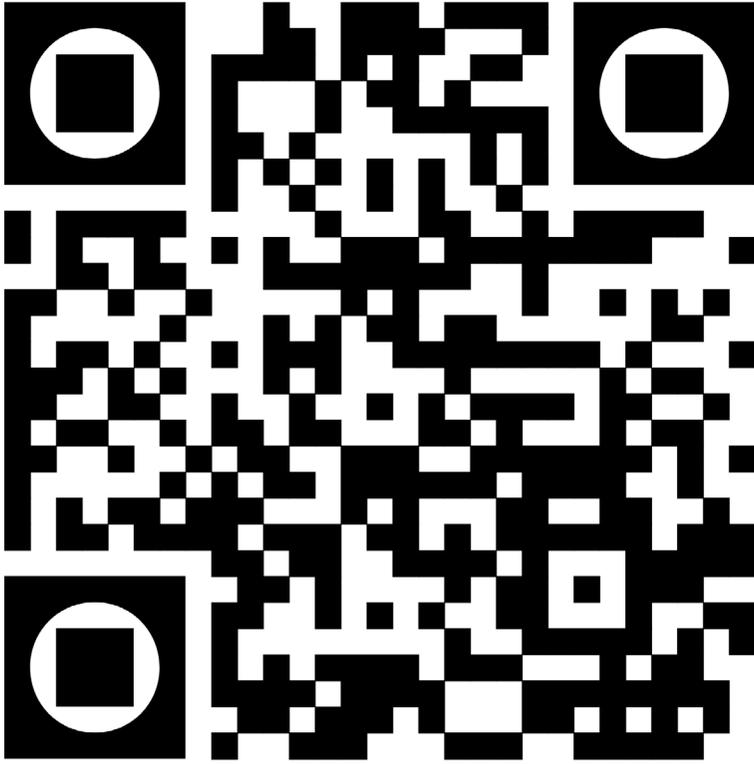
Publicaciones de la Alcaldía del Municipio Miranda. Edo. Zulia:

- 1) “Conoce a Miranda. Tu municipio amigo” (2001). (:1-16) Folleto
- 2) “475 Aniversario de la fundación de la ciudad de Altagracia” (2004)
- 3) “Nuestra señora de Altagracia. La devoción de un pueblo”. (SF)
- 4) Municipio Miranda ;Tierra hermosa! (2010) Tríptico.
- 5) “Origen y conquista hispánica de Los Puertos de Altagracia”. Gerencia de Acervo histórico y cultural. (2011) Folleto (:1-4).



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](mailto:edicionesclio.es@gmail.com)-[jorgevidovicl@gmail.com](mailto:jorgevidovicl@gmail.com)

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



ISBN: 978-980-7984-61-4



9 789807 984614