



**Universidad Central de Venezuela
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Psicología
Departamento de Psicología Social**

**Kumarakapay: El desafío de la interculturalidad
(aproximación transdisciplinaria a la identidad cultural de una
comunidad indígena venezolana)**

(Trabajo de Licenciatura presentado ante la escuela de Psicología,
como requisito parcial para optar al título de licenciado en Psicología)

Tutor:

José Salazar

Autor:

Benjamín Martínez¹

CARACAS, JULIO DE 2013

¹ Estudiante de la Mención Psicología Social, Escuela de Psicología, Universidad Central de Venezuela. Para correspondencia con relación al presente trabajo de investigación, favor comunicarse a la siguiente dirección: antropologando@gmail.com

**Kumarakapay: El desafío de la interculturalidad
(aproximación transdisciplinaria a la identidad cultural
de una comunidad indígena venezolana)**

Benjamín Martínez
antropologando@gmail.com

Universidad Central de Venezuela
Escuela de Psicología

Resumen

El presente trabajo nació de la necesidad de ampliar el horizonte ético-político y epistémico-metodológico para el abordaje de la identidad cultural, al calor de las diversas luchas que han protagonizado los pueblos indígenas de Venezuela en los últimos años por su plena autodeterminación. Conscientes de que si bien en nuestro país se han dado avances significativos a nivel jurídico, resultado de la histórica resistencia que tales pueblos junto a algunos sujetos no indígenas, han venido protagonizando ante la cada vez más vigente colonización, la demostración de las políticas gubernamentales no parece ir en sintonía de tales avances, aunado a las dinámicas del neoliberalismo global. La investigación muestra la inevitable mirada transdisciplinaria junto a las perspectivas biográficas propias de una etnografía que permitió, a lo largo de recorridos dialógicos y dialécticos por las cotidianidades que se protagonizan en la comunidad indígena pemón de Kumarakapay, Municipio Gran Sabana, Estado Bolívar, acercarnos a la comprensión de la endoculturación como proceso desde donde se genera, vive/mantiene y transmite/transforma la identidad cultural, y, entre otras cosas, sostener tentativamente que vivir la identidad cultural es el constante desafío de la interculturalidad en tanto praxis inacabada de su realización.

Palabras claves: indígenas pemón, identidad cultural, endoculturación, interculturalidad.

Dedicatoria

*A las hermanas y hermanos de Kumarakapay,
por todo el cariño que me han brindado desde que les conozco
y aquellos que ya no nos acompañan físicamente
en esta hermosa travesía, cuya luz nos sigue fortaleciendo.*

*A todas las ciudadanas y ciudadanos de la Patria Grande, especialmente a los pueblos
ancestrales que habitan los territorios de los Estados-Nación que día a día lideran una lucha
constante por la vida, contra las diversas formas de racismo y etnogenocidio,
en la esperanza de que las experiencias aquí mostradas
puedan servirles para seguir templando la dignidad y el respeto a las diferencias culturales
por el sendero del diálogo y la praxis que haga
realmente posible la convivencia en esta compleja humanidad.*

Agradecimientos

Agradecer es parte de esa sensación de sentirme bendecido por las muestras de amor que me ofrecieron las personas que directamente influenciaron el desarrollo de esta tesis. Pido disculpas si omito, por razones de espacio, a algunas de ellas:

A mi Dios creador, afortunadamente omnipotente, por estar tan en mí como en los diversos contextos en que me realizo en él.

A todas las hermanas y hermanos de Kumarakapay, especialmente a quienes nos dejaron entrar en sus casas, en sus conucos, en su escuela, en sus lugares de trabajo, en fin, en sus propias vidas para mostrarnos un poco de ella y darle sentido a nuestro aprendizaje, especialmente: Luisa y Ovelio y sus hijos; Belkys y Pablo y su hijo; Naydi y Alberto “Achitun”, y sus hijos: Albert y Elbert; la mamá y el papá de Alberto; Yulita y Eleazar y sus numerosos hijos, especialmente a Makunai; Betty y su esposo, las hermanas de Betty y su mamá; el Capitán Juvencio e Iraida y sus hijos, especialmente al pequeño Tamoikán; a Marta y Leonel y sus hijos, especialmente a los morochitos; a Carmen Ligia, su esposo, su mamá Carmen y su papá, el gran maestro Bolívar; a Mauricio, su esposa y sus hijos; a Rosangel “Merupachi”; Benedito, su esposa y sus hijos. A José Arnoldo, Fernando, Petra, Ernesto y Norvelys. Entre muchas otras maestras, maestros, niñas, niños, adolescentes, abuelas y abuelos de tan hermoso espacio de vida y de sueños.

Ya más en Caracas, los que me han tenido que soportar -con una paciencia que realmente no sé de dónde la sacan-, especialmente mi Mamá, María Teresa Hernández de Martínez, por su confianza sagrada en mí y su apoyo a todos los niveles para la realización de este y otros sueños, y a mi Papá, Luis Felipe Martínez Guzmán -“comunista hasta la médula”- por su entrega desinteresada en darme tantas clases de socialismo como de fortaleza espiritual. A mi abuela Carmen María Guitián de Hernández, por demostrarme la función de la crítica desde que tengo uso de razón. Ellos tres han sido un motor indispensable para que yo haya podido cursar sin ningún tipo de tropiezo una segunda carrera, además de otros estudios complementarios, de verdad muchísimas gracias, son la muestra más evidente del amor que

puede recibir un hijo y un nieto. Aquí no puedo dejar de mencionar a “Chucho” y “La Jirafa” pues con sus alientos y sus críticas, siempre nos reímos de la vida en medio de tanto caos.

Fuera de casa, a Adriana, por haberme acompañado física y espiritualmente en la mayoría de las experiencias vividas en Kumarakapay. Al Equipo de Trabajo Epistemología para la Emancipación, desde donde se deriva en gran medida la presente investigación, principalmente: Fénix, Gonzalo Rodríguez, Gonzalo Montilla, Ángel Joel, y Arelys.

A las compañeras y compañeros del Diplomado en Derechos Humanos para los Pueblos Indígenas de la Escuela de Derechos Humanos de la Fundación Juan Vives Suriá, Defensoría del Pueblo, especialmente a Karol, Pedro, Danmara y Ximena; a las facilitadoras Belén, Alicia, “la gocha” y al facilitador Héctor. Más allá de esos encuentros, a Tati, por su apoyo en la recta final de esta redacción. Así mismo, a mis estudiantes de dicha escuela por darme el último toque necesario para las reflexiones aquí plasmadas.

En mi querida escuela de psicología, entre otras personas: a Lucy Trías y Liliana Cubillos por ser las primeras profesoras con cuya perspectiva crítica me identifiqué; a Virginia Rosales -por su inestimable calidad humana y su invaluable labor en la ubicación de referencias bibliográficas; a Luisana Gómez, por su forma de mostrarnos la cara patriarcal de la sociedad capitalista y su igualmente enriquecedora manera de nutrirnos en sus divertidas “dinámicas de grupo”, a mis camaradas de la mención social, especialmente a Lucy, Sandrita, Daniel, Daniela, Ingrid, “Toto”, “José”, Víctor, Farelys, “Mareya”, “Maga” y “la Cotu”, por tener la dicha de conformar con ellos realmente un equipo de aprendizaje que se mantuviera durante tantos semestres como nunca antes en toda mi trayectoria como estudiante de pregrado; y, finalmente, a José Félix Salazar, por demostrarme con su humildad la posibilidad de una Otra psicología, y aceptar -a pesar de que difiero mucho de lo que dijo de que “no sabía nada de esto”-, ser mi tutor en un tema aun inhóspito en nuestra escuela.

En mi otra querida escuela: la escuela de sociología, a mis colegas del Departamento de Teoría Social, de quienes siempre aprendo algo, especialmente a Diego Larrique por siempre facilitarme cada referencia bibliográfica que le he pedido, así como también a Xiomara Martínez, no sólo por cumplir la misma labor que el anterior, sino además por hacerme ver

nuevos enfoques metodológicos y epistémicos para comprender la compleja realidad política en la que vivimos. Más allá de este departamento, a las profesoras Gloria Marrero, Ocarina Castillo y Maritza Martínez, por su gran calidez humana y compromiso académico que impregnan cada vez con más fuerza la importancia de lo que seguimos haciendo en función de una ciencia social realmente comprometida. A mis estudiantes, interlocutores predilectos que con su desvelo, praxis e incertidumbres, cada día invocan viejas y nuevas estrategias en este mundo cada día más hostil.

Así mismo, no puedo dejar de lado, mi primera escuela ucevista: la de antropología, allí, una vez más quiero recordar las enseñanzas siempre vigentes de mi profesor Filadelfo Morales tanto epistémicas como propiamente políticas, especialmente en el compromiso con los primeros habitantes de estas tierras. Así como a mi compañero y colega, Esteban Emilio Mosonyi, por las luchas que hemos librado juntos por las causas de los pueblos ancestrales que buscan su plena autodeterminación.

A mis colegas y demás amistades en otros rincones del planeta de quienes he aprendido enormemente sobre cómo ir fortaleciendo tanto mis convicciones como el transitar de una praxis cada día más compleja, especialmente a Rodrigo Sepúlveda y Roberto Morales en Chile; Felipe Pérez Cruz, Armando Cristóbal y Miguel Barnet en Cuba; José Luis Ramos en México; Susana Neuhaus y Hugo Calello en Argentina; y a Lourdes Gouveia, mi prima socióloga en la Universidad de Nebraska, Estados Unidos.

Por último, no quiero dejar la oportunidad de mostrarme especialmente agradecido por aquellos que, más allá de las creencias y esquivando cualquier dogma político, continúan acompañándome en esta indispensable tarea de ampliar el horizonte, a mis compañeros y compañeras que compartieron mi pasaje por el Centro de Investigaciones Sociales Carlos Enrique Marx: Daniel, Oliver, Rosa, Yeli, Caro, Alfonso, Diego, Sandra, Dana, Mariana, Edimar y Juan Pablo, por las lecturas, el café, los litros de té verde y el espíritu de Marx que siempre nos acompaña. A Peluzzo en cualquier parte del cielo que esté con su mirada, sus cámaras, su alegría, y por insistirme tanto en tan poco tiempo, en la importancia de la imagen en esta y otras investigaciones.

A mis compadres: Abelardo -y todas las aventuras de adolescentes que aun vivimos, además de su invaluable apoyo en la impresión trasnochada de la primera versión de esta tesis-, Mauricio -sobre todo en esos juegos de dominó y ajedrez donde tanto hemos compartido, créeme que un próximo sábado regresaré a tu casa para recuperar todas esas partidas que dejé a un lado mientras hacía esta y otras impostergables tareas- y mi hermano Luis Felipe de quien siempre aprendo algo más allá de la teoría, por facilitarme su impresora para la versión “final” de este trabajo, auxiliarme cada vez que lo necesité, y sobre todo por estar pendiente de esos libros que siempre le encomiendo (Gracias, una vez más, por los de Burke y el de Bourdieu). A mi hermana Ana María por ser quien es, sobre todo por esas conversaciones – y caminatas- en Buenos Aires, La Habana, Santiago de Chile y Mendoza, porque en esos lugares, sin duda, nos hemos encontrado ideológicamente más que en otros espacios.

A aquellos que siempre están de alguna manera: Carolina Uzcátegui, Florencia Sulbarán; a Enrique Alí González Ordosgoitti, por todos los seminarios vistos desde 1999 y el impulso indispensable para mantenerme vigilante en esta ineludible sociedad. A Dyna Guitián, por fortalecer la mirada crítica desde el enfoque biográfico. Al compañero José Torres, por sus diligencias tecnológicas de último minuto.

A mi sobrinito Sebastián quien con sus Stars Wars y otros simulacros, renueva los sueños de mi historia, y a mi ahijadita Estefanía, la muñequita “fuerte” de estas y otras inspiraciones. A mi ahijadito Manuel, quien con sus sonrisas y sus palabras siempre frescas venía a mi memoria cada vez que el tedio intentaba amenazarme. A mi ahijadita Leonetsy y a sus lecciones de humildad a tan corta edad, desde donde siempre me maravillo.

A todos y todas: ¡Infinitas gracias, Dios los Bendiga!

Benjamín Eduardo Martínez Hernández

Julio, 2013

“El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha”
(Benjamin, 2008, p.313)

“hubo quien dijese que de la fe católica eran incapaces, herejía bestialísima, que con fuego se vengaría en el que con pertinacia la porfiase. Sucedieron muchos inconvenientes otros, como decir que habían menester tutores como niños, porque no sabían gobernarse, porque si los dejaban no trabajarían y morirse hían de hambre; todo enderezado a que de su poder no se los sacasen. Y como nunca hubo quien volviese por ellos ni clamase, antes todos han bebido de su sangre y comido de sus carnes, entablóse aquesta perniciosa infamia de tal arte, que por muchos tiempos y años los reyes de Castilla y sus consejeros y todos géneros de personas, los tuvieron, estimaron y trataron por tales...” (De Las Casas, 1986, p.7)



Imagen 1. Mujeres entrando a Kumarakapay. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Índice de contenido

1. De la Metrópoli al Estado “salvaje”: ¿cómo empezó todo esto?.....	P.16
2. Breve historia político-epistémica sobre el tema.....	P.19
3. La investigación y su contexto.....	P.26
4. Del pensamiento crítico como fundamento de la interculturalidad.....	P.28
4.1 La opción por la hermenéutica.....	P.63
4.2 La identidad y sus designios ante el poder eurocéntrico en los contextos transculturales del Estado-nación.....	P.82
4.2.1 La cultura y la apuesta por la comprensión de lo vivido desde la cotidianidad.....	P.84
4.2.2 Del modo de vida y sus diferencias respecto al valor de la cotidianidad en el análisis de la producción de la identidad cultural.....	P.94
4.2.3 La identidad y su movilidad o el artificio necesario para la hermenéutica de las culturas.....	P.100
4.3 La Endoculturación y los escenarios de reafirmación autonómica del indígena como sujeto político.....	P.135
4.3.1 La endoculturación y sus dimensiones.....	P.137
4.3.1.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación.....	P.140
4.3.1.2 Dimensiones formales de tensión de la endoculturación.....	P.141
4.4 Los escenarios de reafirmación autonómica del indígena como sujeto político en la cotidianidad liberal.....	P.143
4.5 Los derechos humanos y el desafío democrático de la sociedad “pluricultural”.....	P.153
4.6 Multiculturalismo, pluriétnicidad y el desafío epistémico de la interculturalidad....	P.154
4.6.1 El multiculturalismo no es la multiculturalidad.....	P.154
4.6.2 El multiculturalismo revolucionario como retorno a la liberación de los subalternos en proceso de descolonización.....	P.157
4.7 El desafío epistémico de la interculturalidad.....	P.160
4.7.1.El valor político de la tradición en la reafirmación cultural y las tensiones que le	

son inherentes.....	P.170
4.7.2 La nación y el populismo: un par indisoluble en la creación de los Estados-nación.....	P.178
4.7.3 Sobre las clases sociales y el problema de la interculturalidad.....	P.181
4.8 Esbozo cartográfico para el rastreo del sendero de la interculturalidad desde los cuatro puntos cardinales: Cultura, Cotidianidad, Endoculturación e identidad.....	P.186
4.8.1. La interculturalidad como dispositivo hermenéutico es algo más que un principio.....	P.188
4.8.2 La educación como fundamento de la interculturalidad.....	P.191
5. La historia y sus relatos: la apuesta por el encuentro en la investigación etnográfica.....	P.194
5.1 Diseño y estrategia de investigación.....	P.208
5.2 Procedimiento para el levantamiento de los “datos”, en tanto experiencia vivida.....	P.212
5.3 Técnicas de producción y registro de la información.....	P.216
5.4 Guión de entrevista para el levantamiento de los relatos de vida.....	P.216
5.5 Procesamiento del corpus empírico y análisis propuesto.....	P.217
5.6 Aspectos éticos considerados.....	P.227
6. Estado y Cultura: La apuesta de las resistencias.....	P.229
6.1 Entrando a Kumarakapay.....	P.277
6.2 La cosmovisión pemón presente en Kumarakapay.....	P.283
6.2.1 El pemón como ser completo.....	P.284
6.2.1.1 Seres que participan en la cotidianidad pemón.....	P.287
6.2.1.2 El tiempo pemón.....	P.288
6.2.1.2.1 El día.....	P.288
6.2.1.2.2 El calendario.....	P.289
6.2.2 La narrativa pemón como forma de transmisión de saberes.....	P.292
6.2.2.1 El Tarén.....	P.292
6.2.2.2 El Pantón.....	P.294
6.2.2.3 El Ekaré.....	P.294
6.2.2.4 El Eremuk.....	P.294
6.3 Breve historia de Kumarakapay.....	P.296
6.4 Poéticas del nosotros y los desencuentros inherentes a su realización: Algunas voces pemón desde Kumarakapay.....	P.308

6.4.1 Vivencias endoculturales.....	P.311
6.4.1.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación.....	P.311
6.4.1.2 Dimensiones formales de tensión de la endoculturación.....	P.346
6.4.2 Sobre la identidad cultural pemón.....	P.397
6.4.3 Algunas expectativas personales.....	P.401
6.4.4 Algunas expectativas colectivas.....	P.403
6.4.5 La experiencia de Juvencio.....	P.405
7. La interculturalidad en Kumarakapay: más allá de lo vivido.....	P.410
7.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación.....	P.412
7.1.1 Las dinámicas que se generan entre los miembros de una familia.....	P.412
7.1.1.1 La enseñanza del idioma propio.....	P.412
7.1.1.2 Transmisión de valores y saberes a través de las historias propias.....	P.413
7.1.2 El uso de las TIC como herramientas de autodeterminación.....	P.414
7.1.3 El fútbol.....	P.415
7.1.4 El conuco.....	P.417
7.1.5 El tumá.....	P.420
7.1.6 Las formas de organización de la comunidad.....	P.422
7.1.7. La artesanía: una estrategia algo más que turística y otras demandas.....	P.425
7.1.8 Las creencias y prácticas médicas.....	P.427
7.1.9 El mayü.....	P.428
7.2. Dimensiones formales de tensión de la endoculturación.....	P.429
7.2.1 Proceso de escolarización.....	P.429
7.2.2 La práctica del idioma propio.....	P.431
7.2.3 La alimentación.....	P.431
7.2.3.1 La diversidad cultural.....	P.432
7.2.3.2 La diversidad de los requerimientos dietéticos de las niñas y niños....	P.432
7.2.3.3 Las distancias entre las zonas donde son procesados los alimentos y la comunidad.....	P.433
7.2.3.4 Lo indispensable de ser regulares en la entrega de los alimentos.....	P.433
7.2.4 El calendario escolar es etnocida.....	P.434

7.2.5	Condicionamiento general de la propia dinámica escolar a la historia dominante.....	P.437
7.2.6	La iglesia Adventista del Séptimo Día O.E. Davies.....	P.437
7.2.6.1	Organización social y política.....	P.438
7.2.6.2	Organización económica.....	P.439
7.2.6.3	Transformación de la espiritualidad.....	P.440
7.2.7	Las TICs como estrategia de dominación.....	P.441
7.2.8	Los partidos políticos.....	P.442
7.2.9	Las misiones sociales y los consejos comunales.....	P.443
7.3	Las narraciones más allá de las dimensiones formales e informales de la endoculturación.....	P.445
7.4	Sobre la deculturación, las clases sociales y el Estado-nación venezolano.....	P.447
8.	Kumarakapay: el desafío de la interculturalidad.....	P.452
	Referencias.....	P.455

Índice de figuras

Figura 1.	La identidad y sus formas de expresión.....	P.112
Figura 2.	Calendario pemón.....	P.291
Figura 3.	Logotipo del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok	P.266

Índice de tablas

Tabla 1.	Elementos culturales vs decisiones en el control cultural.....	P.145
Tabla 2.	Dinámica Procesos / Culturas.....	P.148
Tabla 3.	Elementos involucrados en el proceso histórico según Jaguaribe.....	P.196
Tabla 4.	Entrevistados en septiembre de 2012.....	P.213
Tabla 5.	Entrevistados en Agosto de 2011.....	P.214
Tabla 6.	Técnicas, instrumentos y unidades de información.....	P.216
Tabla 7.	Modelo de matriz de sentido para comprender un relato de vida.....	P.223
Tabla 8.	Seres ancestrales que habitan Patá.....	P.287

Tabla 9. Seres que influyen directamente en la armonía <i>Ekaaton / Eteesak</i>	P.288
Tabla 10. Algunos personajes ancestrales.....	P.288
Tabla 11. Componentes del día.....	P.289
Tabla 12. Calendario pemón	P.289

Índice de mapas

Mapa 1. Pueblos Indígenas de Venezuela.....	P.237
Mapa 2. Parques Nacionales de Venezuela.....	P.244
Mapa 3. Estados y capitales de Venezuela.....	P.276
Mapa 4. Estado Bolívar, Venezuela.....	P.277
Mapa 5. Ubicación de Kumarakapay.....	P.278
Mapa 6. Asentamientos antiguos levantados a través del Proyecto Etnocartográfico <i>Inna Kowantok</i>	P.297
Mapa 7. Comunidad de Kumarakapay	P.301

Índice de fotografías

Imagen 1. Mujeres entrando a Kumarakapay.....	P.9
Imagen 2 Salto Yuruaní al noreste de Kumarakapay.....	P.280
Imagen 3. Canoa a orillas del río Yuruaní al oeste de Kumarakapay.....	P.281
Imagen 4 Pequeño morichal al este de Kumarakapay.....	P.286
Imagen 5. Portada del libro: Roroimökok Damük (2010).....	P.305
Imagen 6. Información de los partidos de fútbol infantil por género.....	P.310
Imagen 7. Madrina de un equipo infantil de fútbol.....	P.310
Imagen 8. Carmen Ligia, su papá el maestro Bolívar, y Benjamín Martínez.....	P.313
Imagen 9. Escuela Integral Bolivariana.....	P.314
Imagen 10. El tepuy Wadakapiapó.....	P.321
Imagen 11. “Un Tumá para los abuelos y abuelas”.....	P.323
Imagen 12. Carmen, la mamá de Carmen Ligia, horneado las ollas del Tumá.....	P.327
Imagen 13. Horneado las ollas del Tumá.....	P.327
Imagen 14. Publicidad del Campeonato de Tiro al Blanco con Cerbatana Kurak.....	P.331

Imagen 15. Campeonato de Cerbatanas Kurak (1).....	P.332
Imagen 16. Campeonato de Cerbatanas Kurak (2).....	P.332
Imagen 17. Estampado de franelas para el campeonato de cerbatanas Kurak.....	P.333
Imagen 18. Juramentación de Juvencio como Capitán de Kumarakapay.....	P.334
Imagen 19. Secando el casabe.....	P.338
Imagen 20. El intersectorial de fútbol adulto masculino.....	P.340
Imagen 21. Plantación de yuca en el conuco de Yulita y Eleazar.....	P.343
Imagen 22. Eleazar regresando del Conuco.....	P.344
Imagen 23. Iglesia Adventista del 7º Día O.E. Davies.....	P.348
Imagen 24. Proyecto de investigación: Construcción de una churuata.....	P.354
Imagen 25. Interior de la churuata con artesanía y material instruccional.....	P.355
Imagen 26. Instrucción pre-militar en Kumarakapay.....	P.358
Imagen 27. “Orden cerrado”.....	P.359
Imagen 28. Cartelera de un salón de clases.....	P.362
Imagen 29. Mujer pemón taurepán fabricando cestería.....	P.365
Imagen 30. Carmen Ligia y Benjamín Martínez.....	P.367
Imagen 31. Material instruccional para Educación Inicial.....	P.371
Imagen 32. Material instruccional utilizado por Carmen Ligia.....	P.371
Imagen 33. Escuela Técnica Agroturística de Kumarakapay.....	P.373
Imagen 34. “Sede” de Misión Sucre en Kumarakapay.....	P.377
Imagen 35. La cola de Mercal.....	P.379
Imagen 36. Hermana de Betty haciendo collares y pulseras para la venta.....	P.381
Imagen 37. Venta de artesanías y alimentos.....	P.382
Imagen 38. Mujer pemón taurepán fabricando cestería.....	P.383
Imagen 39. Casa Comunal de Kumarakapay.....	P.388
Imagen 40. Infocentro de Kumarakapay.....	P.390
Imagen 41. Proyecto Museo Pemón.....	P.391
Imagen 42. El proyecto del consejo comunal Torón I.....	P.393
Imagen 43. “Casa de la Mujer Indígena”.....	P.393

1. De la Metrópoli al Estado “salvaje”: ¿cómo empezó todo esto?

Cerca de la medianoche de un día de octubre del año 2007, un grupo de estudiantes de pre y posgrado nos encontrábamos en unas cabañas en La Cumaca, Valencia, Estado Carabobo, reflexionando sobre cómo se estaba dando la Misión Sucre², especialmente entre los indígenas, para poder colaborar voluntariamente en su

2 La Misión Sucre, puesta en funcionamiento en el 2003, articulada con la Universidad Bolivariana de Venezuela, es la instancia adscrita al Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria (en adelante MPPEU), encargada de ofrecer Programas de Formación de Grado (carreras), a través de la Municipalización de la Educación Universitaria; junto a otras 37 misiones: En orden de aparición: “2003: 1) Barrio Adentro (comprende cuatro etapas, siendo la primera atender la salud dentro de los sectores más vulnerables de la población venezolana, en consultorios (pequeños módulos), y clínicas populares. Arrancó formalmente en abril); 2) Alimentación “MERCAL” (Mercado de Alimentos: comercio de alimentos básicos, a bajo costo en mercados fijos y/o móviles, abril); 3) Robinson I (alfabetización, julio); 4) Robinson II (educación básica, octubre); 5) Guaicaipuro (promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas, 12 de octubre); 6) Identidad (emisión y entrega de documentos de identidad, octubre); 7) Piar (apoyo a los pequeños mineros, en función del desarrollo de la minería artesanal, octubre); 8) Ribas (educación secundaria para lograr el bachillerato, noviembre); y 9) Miranda (captación y entrenamiento de la reserva de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana). 2004: 11) Zamora (reorganización de la tenencia de tierra en contra del latifundio, enero), 12) Barrio Adentro Deportivo (el deporte como valor, julio), 13) Milagro (operaciones de la vista, julio), 14) Cultura (promoción e investigación sociocultural, octubre), y 15) Hábitat (recuperación de viviendas, acondicionamiento de medio ambiente y desarrollo endógeno habitacional autosustentable). 2005: Continuación con la Misión Barrio Adentro, en su segunda etapa (Atención en Centros de Alta Tecnología (CAT), Centros de Diagnóstico Integral (CDI) y Salas de Rehabilitación Integral (CRI), junio, 2005) y tercera etapa: (modernización de los hospitales existentes). 2006: 16) Negra Hipólita (rescate a personas que viven en la calle y aquellas en pobreza extrema, enero); 17) Ciencia (producción colectiva de la ciencia, desde el diálogo de saberes, desde una perspectiva humanista, febrero); 18) Madres del Barrio (ayuda financiera a madres de familia en extrema pobreza, marzo), 19) Árbol (uso sustentable de los bosques, junio); 20) Revolución Energética, (racionar el consumo de energía y desarrollar otras alternativas de su producción, noviembre). Así mismo, en agosto de este año se continuó con la Misión Barrio Adentro en su cuarta etapa (creación y puesta en funcionamiento de nuevos hospitales, como el ya creado Cardiológico Infantil “Gilberto Rodríguez Ochoa”, agosto) y, 21) puesta en marcha de la Misión Sonrisa (colocación de prótesis dentales). 2007: 22) Villanueva (sustitución de ranchos, construcción de viviendas, distribución y planificación urbana, marzo); 23) Che Guevara (consiste en formar con valores socialista a hombres y mujeres creadores del modelo económico socialista comunal, septiembre); 24) Música (fortalecer el Sistema Nacional de Orquestas y Coros Infantiles de Venezuela, así como la enseñanza de la música de los niños, niñas y jóvenes de Venezuela, noviembre). 2008: 24) José Gregorio Hernández (atención a personas con discapacidad, marzo), 25) Cultura Corazón Adentro, (impulso de creaciones culturales propias de las comunidades y sus expresiones, abril), 26) 13 de Abril (para consolidar el poder popular creando las comunas socialistas, en homenaje al pueblo que luchó por restituir al presidente Chávez el 13 de abril de 2002, dos días después del Golpe de Estado, abril) y 27) Niños y Niñas del Barrio (atención a los niños y niñas en situación de calle, junio). 2009: 28) Alma Mater (para impulsar la transformación de la educación superior, sobre todo transformando los Institutos Universitarios de Tecnología y Colegios Universitarios, en Universidades Experimentales, marzo) y 29) Niño Jesús (atención materno infantil, diciembre). 30) Misión Jóvenes de la Patria lanzada en junio de 2013 (estimular la ejecución de proyectos

potenciación. Fue así que decidimos visitar una aldea universitaria indígena, la de Kumarakapay, ubicada en dicha comunidad. (San Francisco de Yuruaní), en el corazón de la Gran Sabana, Estado Bolívar.

En diciembre de ese año, dos de ellos nos dirigimos al lugar. Yo había estado de pasada en el año 2000, pero sólo esta vez nos quedaríamos. Pude notar los cambios en la construcción del mercado de artesanía, algunas hechas allí, y otras importadas. El objetivo de esta breve visita fue entregarle la carta a Pablo³, entonces capitán (cacique) de la comunidad, para obtener su permiso para realizar una experiencia de diálogo entre su realidad universitaria y la vivida en Caracas, Puerto Cabello y Tinaquillo, principalmente, por ser éstos los espacios formativos de donde proveníamos.

Fuimos recibidos con mucha cordialidad y atención. En ese momento sentí la angustia ante el escaso apoyo por parte de la Fundación Misión Sucre, y el MPPPU, así como de la Directiva de la Universidad Bolivariana de Venezuela. No tenían locales para dar clases, utilizando una casa deshabitada del propio Pablo, en la que un año después nos hospedáramos con nuestras carpas, y donde hoy funciona una bodega. La experiencia siguiente es a penas un detalle de todo lo aprendido con los niños, niñas, adolescentes, adultos y ancianos de esta maravillosa comunidad.

socioproductivos planificados y realizados por jóvenes). Así como también desde el 2011, tenemos siete (7) Grandes Misiones: 1) Vivienda Venezuela: suplir el déficit habitacional de más de dos millones de viviendas (marzo, 2011), 2) Hijos e hijas de Venezuela: atender a las familias de pocos recursos económicos (12 de diciembre, 2011), 3) En Amor Mayor: atender a la población de tercera edad que no tengan pensión de retiro (13 de diciembre, 2011), 4) Saber y Trabajo Venezuela: generación de empleo (8 de enero, 2012), 5) AgroVenezuela: fortalecer la producción en pequeña y mediana escala (29 de enero, 2012), 6) A Toda Vida Venezuela “por una convivencia segura”: consiste en un sistema integrado de “seguridad pública”, desde la prevención hasta el control del delito, (puesta en funcionamiento, junio de 2012); y 7) Soldado Negro Primero: consolidar y proteger la seguridad social de los miembros de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana y su poder defensivo, entre otros objetivos (mayo de 2013). Para un total general de 37 Misiones Sociales, las que junto a 32 ministerios y un Consejo de Ministros del Gobierno Bolivariano que comprende cinco grandes áreas (Social, Económica, Planificación, Desarrollo Territorial y Política) (Martínez, 2013a), ha sido parte de las políticas de “inclusión” que ha diseñado el Gobierno de Venezuela en los meses posteriores al Golpe de Estado del 11 de Abril de 2002, y del paro general de trabajadores, en función de llevar a cabo las transformación social que dice seguir, capitalizando para sí y para el pueblo que le sigue, la rentabilidad político-social de tales acciones .

3 Pablo ha sido Coordinador de la Aldea Universitaria Indígena de Kumarakapay desde sus inicios.

Esta investigación llevada a cabo por casi más de 5 años, responde por un lado, al interés de alertar sobre las prácticas etnogenocidas que sigue manteniendo el Estado venezolano, ocultadas y/o naturalizadas bajo una ideología que conduce diversas estrategias “emancipadoras” que como cualquier otras, ritualizan el acontecer político y la herencia de los “héroes fundadores de la patria” (donde ha incorporado a los indígenas, a los negros y a las mujeres -no precisamente por su pensamiento-), esforzándose por amalgamar en un todo inobjetable la crisis societal que nos invade hasta el tuétano. Y por el otro, considerar algunas estrategias posibles para la emancipación de los sujetos y los pueblos a los que pertenecen, en este mundo “global”.

La experiencia consistió en un esfuerzo dialógico y dialéctico, no sólo en pos de esbozar diversas epistemes que surgen en la relación de un “criollo” con una comunidad pemón en su mayoría taurepán, sino también bajo la utopía de que pudiera servir para alimentar la crítica del Estado -y la sociedad- burgués racista, xenófobo, clasista que seguimos manteniendo en los diversos escenarios en que se realizan nuestras vidas y que concebimos bajo el constructo de cotidianidad. Es un trabajo que se inscribe “desde los márgenes”, asumiéndolos como espacios de tensión que invitan a una lectura transdisciplinaria y cualitativa biográfica. Desde allí no valen modelos ni copias, es el propio desafío de la cultura como proceso inestable el que nos invita pensar nuestro *sí mismo como otro*. Todo esto aunado a que las reflexiones que se han dado sobre los procesos de configuración de la identidad cultural venezolana, y más aún de la identidad cultural indígena dentro de aquella no son suficientes.

2. Breve historia político-epistémica sobre el tema.

Se ha escrito mucho sobre la identidad desde la psicología, siendo pioneros los trabajos de Erikson (1974,1966) en el reconocimiento de los contextos culturales como forjadores de la identidad personal⁴, y antes de él la llamada corriente del particularismo histórico y el relativismo cultural sobre todo a partir de la publicación de “*The Mind of Primitive Man*” de Boas en 1911 (Boas, 1944), y los trabajos comparativos de distintos patrones de crianza y socialización como los de Mead en Samoa y Estados Unidos acerca de la relación entre los “machos” y las “hembras” (1972) y sobre las diferencias (“rupturas”) generacionales entre padres/hijos/nietos en la sociedad Occidental (1997); los de Benedict en la cultura japonesa y la estadounidense (2006) y entre los indígenas Pueblo, los Dobu y los Kwakiutl (1958). Las aproximaciones transdisciplinarias de Linton al estudio de la cultura y personalidad (1993, 1992). Así como la aplicación pionera de la perspectiva biográfica en la comprensión de la vida tensional del migrante de Thomas y Znaniecki (2006).

Lo anterior debemos ubicarlo en el contexto geopolítico que heredó la tradición de la ciencia moderno-colonial:

“la intervención estadounidense en la Segunda Guerra Mundial, vista como la respuesta a la barbarie nazi en Europa, era apoyada unánimemente y además exigía, a juicio de muchos, un involucramiento activo. Esta demanda fue impulsada mayormente por un grupo de antropólogos formado, significativamente, por varios discípulos de Boas, quienes para entonces ocupaban algunas altas posiciones en los departamentos universitarios y en las fundaciones académicas. En 1939

⁴ En Erikson vemos incluso la utilidad del método comparativo inter-cultural para el establecimiento de las ocho (8) etapas del hombre: 1) Oral-sensorial: confianza vs desconfianza/esperanza, 2) Muscular-anal: autonomía vs sentimientos de vergüenza y duda/fuerza de voluntad, 3) Locomotora-genital: iniciativa vs sentimiento de culpa/propósito, 4) Latencia: laboriosidad vs inferioridad/capacidad, 5) de la adolescencia: identidad vs papel no definido/lealtad, 6) del adulto joven: intimidad vs soledad/amor, 7) Adulta: generatividad vs estancamiento/cuidado, 8) de la madurez y de la vejez: integridad del ego vs desesperación-sabiduría. (Coles, 1975; Erikson, 1974,1966; Evans, 1975)

Margaret Mead, Gregory Bateson y Geoffrey Gorer participaron en la primera iniciativa para poner a la antropología al servicio del esfuerzo bélico, al constituir el Comité para la Moral Nacional, con la finalidad de producir un estudio de la cultura nacional que condujera a recomendaciones que elevaran la moral de su país durante el conflicto. Tras Pearl Harbour, varios miembros del comité empezaron a trabajar directamente en la Oficina de Información Bélica (Office of War Information) vinculada con la armada. Asimismo, en este programa participaron Ruth Benedict, Clyde Kluckhohn, Ralph Linton, George P. Murdock y Rhoda Métraux. Hasta entonces la atención del comité se había dirigido a Estados Unidos mismo y su cultura. A partir de ese momento, buscaría contribuir a la mejor comprensión de las naciones aliadas y, todavía más, de las enemigas.” (Neiburg, y Goldman, 2001, p.95,96)

Así mismo,

“El final de la Segunda Guerra Mundial proporcionó la que se consideraría la mejor prueba para esta antropología. A diferencia de la política que los aliados aplicaron en Alemania —la cual condujo a la división del país y a la eliminación de todas las autoridades anteriores a 1939—, tras la rendición de Japón el gobierno de Estados Unidos decidió mantener en el poder al emperador nipón, tal como, en 1942, Geoffrey Gorer había recomendado en un oficio a la Office of War Information.

Sin acceso a documentos gubernamentales estadounidenses nos es imposible evaluar el verdadero peso de aquel oficio en la decisión estadounidense de estabilizar al Japón de la posguerra asegurando que, pese a Hiroshima y Nagasaki, fuese posible un nuevo equilibrio entre ambos países. Sin embargo, el acuerdo entre la política exterior estadounidense y el análisis antropológico acerca del lugar del emperador en la cultura japonesa serviría en adelante como un ejemplo bien

documentado del potencial de una nueva clase de “antropología aplicada” que propiciaban los estudios del carácter nacional.

Obviamente las “aplicaciones” de su antropología no se restringían a estos asuntos. A lo largo de los años treinta cobraron fuerza los intentos de legitimar socialmente a la antropología, con acento en su capacidad para hallar soluciones a los problemas “prácticos”. El objetivo principal había sido la diversidad cultural y social de Estados Unidos: indígenas, negros e inmigrantes de varios orígenes nacionales, pequeñas comunidades rurales y grandes ciudades con poblaciones muy diversas. La antropología aplicada, y otras disciplinas como la

sociología y la psicología “aplicadas”, buscaban responder a “problemas prácticos” ligados al proceso de homogeneización social y cultural característico de la composición de los estados nación: la salud, la educación, la nutrición y el trabajo se constituyeron en las áreas principales donde este proceso se desarrollaba. El centro de atención se hallaba dentro de las propias fronteras, puesto que eran principalmente problemas de política interna (Neiburg, y Goldman, 2001, pp.96)

Esta utilización de la antropología ya había sido denunciada por Boas, cuya posición sobre el uso de antropólogos como espías en la primera guerra mundial le valió su destitución como presidente de la Asociación Americana de Antropología, como lo ha hecho recientemente, Sahlins, quién recientemente renunció a la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos como forma de protesta ante la aceptación de a investigaciones diseñadas para mejorar la eficacia operacional de las fuerzas militares americanas y por la elección de Napoleón Chagnon, -cuyas implicaciones etnocidas y ecocidas hemos ido investigando durante más de una década (ej. Martínez, 2005a, 2005b 2004a, 2004b, 2004c)- ha erigido toda una teoría reduccionista biológica y mediocre sobre los Yanomami, revisar por ejemplo, uno de los más lamentables “*best-seller*” de la ciencia imperial: *Yanomamö: The Fierce People*, publicado en 1968⁵.

Así mismo, no olvidemos que posterior a la Segunda Guerra Mundial, el Departamento de Defensa estadounidense financió directamente proyectos de investigación en universidades de Nuestra América sobre nuestras realidades culturales, políticas, entre otras: “principalmente en Colombia (Proyecto Simpático), Argentina (Proyecto Marginalidad), Chile (Proyecto Camelot) (...) con el objetivo de prevenir la revolución social y mantener la hegemonía capitalista” (Larrea Killinger y Oorbitg Canal, 2002, p.6)

En palabras de López y Rivas (2008):

“tenemos un ejemplo muy reciente de la utilización de la ciencia social por parte del complejo militar de Estados Unidos (...) equipos integrados por antropólogos y otros científicos sociales para su

5 Revisar las referencias: 744, 745 y 774 al final de este trabajo.

utilización permanente en unidades de combate de las tropas de ocupación de Estados Unidos en Afganistán e Irak. Este singular involucramiento de las ciencias sociales en el esfuerzo bélico estadounidense -que no es el primero en su género- constituye un exitoso programa experimental del Pentágono que, iniciado en febrero de 2007, ha sido tan recomendado por los comandantes en el teatro de la guerra que en septiembre de ese año el Secretario de Defensa Robert M. Gates autorizó una partida adicional de 40 millones de dólares para asignar equipos similares a cada una de las 26 brigadas de combate en los dos países mencionados. Esto ha provocado reacciones críticas por parte de un sector importante de la academia estadounidense que no duda en considerar el programa como “antropología mercenaria” y “prostitución de la disciplina”, comparándolo con lo ocurrido en la década de los sesenta, cuando se utilizaron antropólogos en campañas contrainsurgentes en Vietnam, Camboya, Tailandia y América Latina” (p.10)

Volviendo a los textos “clásicos” de la hegemonía “científica” imperial, que hemos citado arriba, estos no sólo abrieron el campo de lo que algunos denominan la psicología cultural, sobre todo en las reflexiones acerca de la identidad y el “carácter nacional”, por ej. en el caso venezolano: Salazar Jiménez (2002a, 2002b, 2002c), así como también sobre la identidad latinoamericana (Salazar Jiménez, 2001b). En una de sus investigaciones, este autor llegó incluso a la conclusión de que “La identificación con Venezuela se manifiesta como más importante que las identidades regionales o supranacionales” (Salazar Jiménez, 2001a, p.136). Ante esto nos preguntamos: ¿Qué sucede cuando la identidad no es regional sino propiamente cultural?.

Por otro lado, los estudios sobre el carácter nacional, influyeron también en los estudios pioneros sobre cultura política desde una perspectiva comparada (ej. Almond y Powell, 1972; Almond y Verba, 1965), que sentaron las bases para sus reformulaciones en Rey (1976) desde la ciencia política, y en Varela (2005) para el caso de la antropología, como lo destacamos hace dos años (Martínez, 2011b, 2011c y 2011d).

Por otro lado, los abordajes de una ciencia social transdisciplinaria y comprometida se remontan a la investigación-acción propuesta por Lewin (2005), para

“responder a las necesidades de la sociedad”, la que desde Nuestra América fue posteriormente transformada por Fals Borda, como investigación-acción-participativa con una sintonía con la apuesta de Freire sobre una educación emancipadora inevitablemente dialógica en los contextos culturales donde se origine.

Así mismo, en el caso de un abordaje de la cultura del venezolano y no sólo sobre sus identidades, Abouhamad resulta ser un antecedente fundamental, pues sigue la concepción marxista (inevitablemente transdisciplinaria, incluso nutriéndose del legado freudiano para comprender la complejidad del sujeto cultural, ej. 1978) al indicar que la necesidades y las aspiraciones humanas son el origen de la praxis (1980, p.95), por lo que al estudiarlas requerimos considerar

“simultáneamente y en sus relaciones recíprocas, el fenómeno social total y el fenómeno psíquico en sus coloraciones intelectuales (percepciones, representaciones); afectivas (repulsiones, atracciones, satisfacciones, frustraciones) y los símbolos, mitos y sistemas de valores. Ello significa que, a partir del enfoque a la vez antropológico y psicológico, se capte la mediación de lo individual: cómo lo universal ha sido vivido como particular a través del peso de la historia de una vida, para aprehender la singularidad, de manera dinámica y no solamente en sus determinaciones presentes.” (1980, p.95, 96)

Para lo cual propone

“conjugar y someter a prueba simultáneamente los puntos de vista teóricos y los enfoques metodológicos ligados dialécticamente: lo cual necesita de una formulación de los problemas, de los análisis y de las interpretaciones de conjunto.” (1980, p.97)

Otros estudios pioneros en el abordaje transdisciplinario del comportamiento sociocultural y psicológico colectivo de los venezolanos, bajo la configuración de Venezuela como sociedad dependiente, fue el de Silva Michelena (1970): *Crisis de la Democracia*. Cambio político en Venezuela, aun cuando no sigue la orientación epistémico-metodológica que aquí seguimos, es un referente importante, ya que

demuestra cómo, a pesar del cambio social históricamente vivido por nuestra sociedad desde finales de la dictadura gomecista, la “crisis de la democracia” ha favorecido el aumento de la desigualdad estructural: económica y social.

Sobre la temática indígena, Scotto-Domínguez (1991) es una de las inspiraciones fundamentales a nivel del estilo, de la quizás una de las pocas investigaciones realizadas en Venezuela bajo una perspectiva profundamente biográfica sobre el proceso de desarraigo en las comunidades indígenas, quizás el parangón en el pueblo maya lo demuestra el texto de la franco-venezolana Elizabeth Burgos (2005), donde “le da la voz” a Rigoberta Menchú, quien entonces se muestra contándonos su propia vida, (ocultándose así todo el papel de la entrevistadora en la formulación de interrogantes y ordenación temática de la narrativa final).

En el caso de los indígenas pemón resalta el esfuerzo narrativo hecho por Lino Figueroa (2007) quien es uno de ellos, al contarnos treinta (30) breves historias que son parte de grandes mitos que constituyen el reservorio cultural de dicha sociedad, y que afortunadamente, a pesar de la influencia colonial del capitalismo etnogenocida, siguen existiendo. Antes de él Thomas (2008) en su etnografía sobre los pemón, ya había comentado sobre cómo se daba el proceso de “enculturación” en dicho pueblo. Más recientemente los trabajos de Rodríguez y Sletto (2009), se esfuerzan por reivindicar la cosmovisión indígena en función de un diálogo intercultural especialmente sobre el uso del fuego y de cómo una comprensión del uso del fuego por parte de los pemón colaboraría en una mayor efectividad para el control de los incendios forestales, eso sí con disposición de los organismos gubernamentales. Otros han tocado las tensiones políticas, sobre todo al inicio de la participación política pemón (ej. Fierro, 1980, Figueroa, 1980, González Nãñez, 1980), lo que sí ha abordado Angosto (2009). Además de esto, otros han considerado la realidad de la salud pemón (Perera, Rivas, y Scaramelli, 2007), Por otro lado a nivel de procesos de demarcación y autodeterminación del territorio ancestral de este pueblo han sido estudiados por Perera, Rivas, y Gómez Rangel (2009). Sletto (2010) Medina Bastidas, (2009). Y bajo la perspectiva de

la investigación-acción, Paredes Albarran, y Viera Barazarte. (2010) han abordado las percepciones sobre las condiciones de la vida laboral desde los propios pemón.

También en el caso del pueblo pemón taurepán, Luján Pazos (2006) incursionó en los proceso de “construcción y transformación de las identidades de género”. Sin embargo, aun cuando evidenció una revisión epistémica desde diversos enfoques -sobre todo la teoría del control cultural de Bonfil Batalla (1991) de la que hablaremos más adelante- su planteamiento central cae en una determinación geográfica al sostener que mientras más distante se encuentre asentada una comunidad indígena de una no – indígena, mayor será el proceso de pérdida de elementos de su “cultura propia”, es decir, procesos de aculturación y deculturación, obviando las estrategias de hibridación, transculturación y similares que se dan como parte de la expresión política de la cultura “propia”, que permite la praxis o no en función del mantenimiento de la diferencia cultural. Así mismo, algunos aspectos de una manera muy general de varios temas de la realidad de este pueblo fueron considerados por Scaramelli (2008), García, (2009) y Martínez (2004a)

Por otro lado, en el pueblo warao importantes investigaciones han abordado las trayectorias identitarias como la del paso de la niñez femenina a mujer adulta para lo cual los autores sostienen que describen un proceso de enculturación femenina (Ayala Lafée, y Wilbert, 2001). En este pueblo también se destacan las interesantes investigaciones de Briggs (2008) y Briggs y Mantini – Briggs (2004) sobre la salud-enfermedad y el uso político de esta última por parte del Estado Venezolano quien bajo su propio esquema colonial condena a estos indígenas como los culpables de sus propias desgracias debido a su “inferioridad cultural”. Otros antecedente importante es Watson (1982) donde se abordaron las consecuencias culturales y psicológicas de la urbanización en una familia guajira, considerando el desarraigo como una de ellas e invita a reconocer las tensiones familiares e individuales que le son inherentes. Además, contamos con un importante estudio cualitativo en Venegas (1996) *El significado de la*

escuela en familias pobres, llevado a cabo en Caracas, Venezuela.

Nuestro interés es comprender los elementos que intervienen en las lógicas de resistencia que van estructurando la identidad en su dimensión cultural, que sin duda va y viene a la persona, en tanto sujeto. Es pues, una mirada que bien puede encajar en lo que el argot científicista ha venido denominando “psicosocial”, pero intentamos trascenderlo, al considerar que las fronteras disciplinares son parte de la propia ficción a la cual nos ha querido someter la racionalidad técnico-instrumental capitalista liberal. A partir de allí tomamos como punto de partida la posibilidad de mirar la identidad como

“un texto que es contexto: Una construcción diacrónica que se sitúa fenomenológicamente en una expresión contingencial (...) negociada –individual y colectivamente- a través de procesos de intercambio simbólico y de ajustes sucesivos entre actores (...)”
(González, Cavieres, Díaz y Valdebenito, 2005, p.23)

3. La investigación y su contexto

En el presente trabajo se esboza de manera muy sintética una propuesta que consideramos novedosa en nuestra escuela de psicología: abordar la identidad cultural de un pueblo indígena como inquietud más allá de lo académico. Conscientes de que en Venezuela, desde la llegada de Hugo Chávez al poder por la vía democrática, los pueblos indígenas han sido bandera de las constantes campañas por la dignificación del ser humano, y los indígenas no escapan a tal narrativa, la que, como veremos, ha formado parte del imaginario nacionalista. Sin embargo, no parece trascender más allá de las alocuciones gubernamentales.

Aunado a esto, las transformaciones producidas por la globalización neoliberal demandan una lectura crítica de su influencia en dichos pueblos. Por tal motivo, valoramos la puesta en práctica de un pensamiento crítico que nos permitiera un abordaje transdisciplinario que intentó ser intercultural donde damos cuenta del desafío que ha venido protagonizando una comunidad indígena pemón, para mantener su

identidad cultural.

Fue una aproximación limitada a sólo unos cuantos testimonios biográficos, y a la observación de un investigador no indígena que por cierto no habla pemón, pero que ha podido transitarla, convivirla e intentar aprehender los referentes políticos, económicos y sociales que configuran su cotidianidad, en visitas que variaron de una a tres semanas desde diciembre 2007 hasta septiembre de 2012, exceptuando el año 2010, cuando quien escribe estuvo en contacto vía telefónica con algunos de sus más directos colaboradores. El interés estuvo centrado fundamentalmente en reconocer cómo una comunidad, en este caso, Kumarakapay, mantiene sus diferencias culturales identitarias tanto ante el Estado-nación Venezolano como ante otras realidades culturales. Se trata de una hermenéutica básica: ***¿Cómo es creada, vivida y transmitida la identidad cultural en Kumarakapay?***

Para lo cual nos trazamos como objetivo general: *Comprender la identidad cultural de los indígenas de Kumarakapay, Municipio Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela, a través de una praxis dialógica que de cuenta de su configuración, transformación y principales desafíos a la luz de relatos de vida y de la observación de su cotidianidad.*

Y como objetivos específicos:

1. Evidenciar diversas perspectivas biográficas pemón relativas a la producción, transformación y mantenimiento de la identidad cultural en Kumarakapay.
2. Describir los procesos de creación, transformación y mantenimiento de la identidad cultural en Kumarakapay a partir del testimonio de quienes la viven.
3. Interpretar los testimonios de los pemón de Kumarakapay y las notas de quien suscribe como un intento de aproximación a la vivencia intercultural.

4. Del pensamiento crítico como fundamento de la interculturalidad

“Percibir, contemplar, ver lo semejante; tal es, para el poeta desde luego, pero también para el filósofo, el toque de inspiración de la metáfora que unirá la poética a la ontología.” (Ricœur, 2001, p.43)

“la confianza en la razón necesita, como primera providencia, una actitud necesariamente escéptica”
(Giner, 1994, p.9)

“Cuanto menos atado se halla un hombre por los fuertes lazos del destino, también tanto menos lo determina lo próximo, sea esto a través de las circunstancias u otros seres humanos. Un hombre que es de tal manera libre hace más bien suya ya su cercanía; él la determina. La determinación del destino de una vida le viene, en cambio, desde lo lejano. El hombre no actúa «en vista» de aquello que viene, como si fuese algo que pudiera alcanzarlo, sino, antes bien, «con vista» a lo lejano, a lo cual se amolda.” (Benjamin, 2011, p.70)

Más allá de que la verdad se produzca básicamente por consenso cultural, cuando se habla de utilizar un enfoque epistémico se evidencia una de las múltiples miradas que hacen posible la interpretación. Es la propia dinámica del “objeto” la que, en definitiva, se mueve en relación dialéctica con dicho enfoque, produciendo así el pensar que no es más que pensar desde la crítica como aprehensión de su “verdad objetivada”. Siendo el horizonte: “«desarmar» la lógica del discurso hegemónico, o de la ideología dominante, a manera de mostrar las realidades ocultas y así crear las bases para organizar visiones diferentes de futuro.” (Zemelman 2005 p.113, cursillas en el original).

El pensamiento crítico es una obligación del científico social comprometido con la transformación de la sociedad desde la cual produce conocimiento (Stavenhagen, 2005). Teniendo presente que “El conocimiento no posee ninguna otra totalidad que la antagónica y sólo en virtud de la contradicción puede alcanzarla” (Adorno, 1986b, p.44), pues la realidad de por sí es antagónica (Adorno, 1986c p.35), “totalidad del ser, en la que el ser resplandece como significación” para lo cual precisa de la creación cultural.

(Levinas, 1974, p.34). Tal creación es la que, mirando la vida “como totalidad” nos invita a interrogar su sentido. (Heidegger, 2009, p.78).

En palabras de Castro Leiva: “El ideal es transformar el pensamiento crítico en acción rapsódica; en narrativa social, comprensiva y por ello motivacional. No en *status* de conocimiento científico.” (1991, p.143, cursivas en el original). Tal ideal se inscribe en una reflexividad que nos configura ética y epistémicamente en tanto “proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación.” (Guber, 2011, p.49,50).

Para que lo anterior sea factible, es indispensable “establecer una relación de *escucha activa y metódica*, tan alejada del mero *laisser-faire* de la entrevista no directiva como del dirigismo del cuestionario” (Bourdieu, 2007b, p.529, cursivas en el original). Para esto necesitamos, siguiendo a Bourdieu (2008b), considerar una “duda radical” (p.296) junto a una “objetivación participante” (p.316), lo cual se logra poniendo entre paréntesis las motivaciones que impulsa el encuentro con el otro y consigo mismo, nuestros juicios y preconcepciones deterministas, así como “la representación que sustenta” dicho interés (p.317) -la “*epojé*” en términos de Husserl (1942)-. Esta es la única garantía de poder construir “el dato”, en tanto posibilidad de realizarnos desde la solidaridad. (Fornet-Betancourt, 2001, p.367).

Se trata de una reflexividad que se potencia poniendo a prueba una “visión de paralaje” (Žižek, 2006), producida cuando al cambiar de posición al mirar un objeto, este también modifica nuestro enfoque, trastocando la producción epistémica y ontológica que tenemos sobre él. La observación de la cotidianidad exige “una atención mantenida, pues exige un esfuerzo de desplazamiento incesante” (Caratini, 2013, p.126), lo cual es inherente a la apertura dialógica. Cuando así procedemos posibilitamos que un nuevo *yo* surja ante un nuevo *tú*, en vinculación o no con *el nosotros intercultural*. Pues

el diálogo es un acto de creación y “La conquista implícita en el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la de uno por el otro. Conquista del mundo para la liberación de los hombres.” (Freire 2008, p.99,100)

El paralaje al que nos invita el interludio dialógico intercultural es precisamente el que se establece en el reconocimiento -y posibilidad- del desplazamiento que nos realiza la Otredad, al constituirnos diferencial y desigualmente dependiendo de las circunstancias económico-políticas en que nos encontremos.

La interculturalidad más que una conceptualización operativa, es un principio ético a través del cual nos permitimos asumir el reconocimiento del otro. Ese principio es denominado por Cortina (2009) como un “proyecto ético y político” que posibilite la convivencia entre los diferentes. Entendiendo aquí lo político como “la articulación dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos, cuyo contenido específico es la lucha por dar una dirección a la realidad en el marco de opciones viales” (Zemelman 2007, p. 82,83). Esto adquiere su validez en la “transformación del eje “presente-pasado” en el eje “presente-futuro” (...) Así es como se retoma la dimensión política del conocimiento que corresponde al recorte de realidad propio de la praxis social.” (Zemelman 2007, p.85,86). Lo político, visto así, no es la tolerancia, pues esta se realiza por “conveniencia”: la aceptación del otro como si no hubiese más remedio ante las incertidumbres de la historia “sufrir, aguantar, soportar lo que no gusta” (Camps, 2001, p.121), lo político es la convivencia, es decir, aprender a vivir desde la diferencia, en consecuencia, la interculturalidad es el desafío de lo político.

Esta investigación no pretende proponer un paradigma (Kuhn, 2007), en tanto modelo de investigación, tan sólo intenta ser una aproximación que pueda ofrecer algún insumo para el encuentro con el otro que nos constituye. Aquí no estamos asumiendo la interculturalidad como equivalente de lo que Morales (1989) y Mosonyi (2008, 1970) definen como interculturación.

Mosonyi lo define como:

“un proceso orientado en el cual se establece una interinfluencia creadora entre el grupo minoritario y la nación como un todo. Para lograr la interculturación se requiere ante todo asegurar la supervivencia física del indígena, lo que implica cortar a todo trance su extinción por obra del genocidio, enfermedades epidémicas y endémicas, estrangulamiento económico y desintegración social. Una vez satisfechos estos requisitos mínimos, están dadas las condiciones para un diálogo constructivo entre la cultura indígena y la cultura nacional.” (1970, p.78)⁶

Vista así, la interculturación es una utopía restringida sólo a la relación entre la cultura de un “grupo minoritario” y una nación o Estado-nación. Para nosotros, en cambio, la interculturalidad es evidencia de la praxis que indica la tensión dialéctica inevitablemente dialógica, entre dos o más instancias culturales (ej. sujeto, comunidad, pueblo) que participan juntas por el derecho a ser diferentes. Por lo tanto, un proceso intercultural no puede esperar a la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de las comunidades y/o sujetos que entran en juego para reivindicarse en tanto diferentes en un “diálogo constructivo”, sino que tal satisfacción debe darse simultáneamente desde y hacia la praxis como proceso de concienciación desde la lucha diaria. No es un mero diálogo, no es una mera relación, es una fricción constante entre dos o más instancias que se autodeterminan entre sí, fundando un nuevo *ethos* (estilo particular de realización de la existencia) y *mythos* (“mito”, narrativa que le otorga sentido a dicho *ethos*) convivencial.

En el caso de la relación de los pueblos indígenas con el Estado-nación dentro del cual hacen vida, la interculturalidad busca la superación de la subalternización de las

⁶ La distinción entre sociedades “mayoritarias” y “minoritarias” en el caso de la realidad indígena, todavía es entendida de la siguiente manera: “Sociedades mayoritarias son aquellas que alcanzan o rebasan el *status* legalizado de nación, representada básicamente por un Estado de naturaleza político-administrativa cuyas funciones atienden a los intereses nacionales y supranacionales. Las sociedades minoritarias son nucleamientos humanos que dependen de las anteriores tanto geográfica como políticamente, no tienen carácter nacional independiente y por lo general están diferenciados étnica y culturalmente de la sociedad mayoritaria en cuestión” (Mosonyi y López Sanz, 1970, p.63, cursivas en el original)

culturas que se encuentran sometidas por él, pero insistimos: no es sólo la meta final, es también el proceso en sí.

De esta manera, como las instancias que entran en juego poseen y elaboran una cotidianidad concreta, la interculturalidad es el proceso donde se realiza lo político y la política en función de la convivencia, como veremos más adelante.

Esto invita a estar dispuestos a reconocer como momento subjetivo primario que no existen múltiples racionalidades, ni mucho menos que unas se ubican por encima de otras (Lévi-Strauss, 2003); sino más bien “la razón” como forma que adquiere el pensamiento en la conciencia (como lugar de la identidad / diferencia, Crespi 1983, p.16, e impulso de realización del lenguaje, Gadamer 2007a, p.37), de un “ego” se configura tanto por procesos simbólicos conscientes e inconscientes a lo largo de la vida del ser humano que lo protege y lo potencia en su acontecer (Jameson, 2010, p.37). Recordando que el simbolismo es el origen mismo de todo concepto (Piaget, 1975), y la palabra al mismo tiempo de su enunciación siempre implica un oyente (Lacan, 2007a), no está exento de lo ideológico que “posee significado: representa, figura o simboliza algo que está fuera de él.” (Voloshinov, 1979, p. 20), y a través del cual “el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos” (Berger y Luckmann, 1979, p.39).

De esta manera la palabra se comprende como medio de conciencia: funciona como ingrediente de la creación ideológica. Al mismo tiempo, “lo ideológico es el nombre de las condiciones que hacen posible el conocimiento” (Verón, 2004, p.25), “el nombre del sistema de relaciones entre un discurso y sus condiciones (sociales) de producción.” (Verón, 2005, p.44).

El lenguaje⁷ se encuentra “saturado ideológicamente” (Bajtín, 1989, p.88) se funda socialmente como acto dialógico entre seres humanos históricos con valores sustanciales concretos y diversos en la totalidad de las experiencias como espacio de significaciones elaboradas y compartidas (la semiósfera en términos de Lotman, 1996) que se configuran⁸ en cotidianidades desde donde se producen “constelaciones de conocimiento”, que favorecen tanto la emancipación como la dominación (Santos, 2005c, p.12), y consecuentemente las narrativas que forjan su alteridad (Colombes, 2009), entendidas como espacio ético-político (Arfuch, 2008). Tales valores son: “aquellos fundamentados en la especial visión del mundo (*Weltanschauung*) o filosofía de la vida que (...) han hecho del hombre lo que es, los que le han dado a la historia su sentido teleológico.” (Fals Borda, 2005, p.83, cursivas en el original)

Antes de continuar es necesario destacar que inspirado en Locke, Bartra nos recuerda que la conciencia consiste en “quiere decir conocer *con* otros. Se trata de un conocimiento compartido socialmente.” (2010, p.13) Mientras que para Vygotsky la conciencia es la sensación de las sensaciones, exactamente igual que las simples sensaciones son la sensación de los objetos. (s/f, p.5). La conciencia se realiza en el

7 “basta crear nuevos nombres y nuevas estimaciones y nuevas probabilidades para, a la larga, crear «cosas» nuevas.” (Nietzsche, 2002, p.133). Recordamos junto a Bajtín (1981), Vygotski (1995, s/f), Silvestri y Blanck, (1993), Lacan (2007a), entre otros, que el lenguaje (o habla), en su producción interiorizada, es producción social, pues es el “modo propio de pensar y de sentir” (Gramsci, 2003, p.31). Así mismo, con Castoriadis (1989) decimos que el lenguaje refiere a un “magma de significaciones” que es posible debido a que su hervidero reside en la articulación consciente / inconsciente, que provee la existencia en sociedad, la que a su vez, es posible por el “magma de significaciones imaginarias que la instituyen” (p.172), es decir gracias a “un mundo de significaciones” (p.312), intersubjetivamente compartido: “(...) la institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* «inscripción» y «encarnación» en el «mundo sensible» a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así.” (p.305)

8 Reconociendo que “Las significaciones no *son* evidentemente *lo* que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni *lo* que piensan. Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual (el conflicto más violento que pueda desgarrar una sociedad presupone aun una cantidad indefinida de cosas «comunes» o «participables».” (Castoriadis, 1989, p.322,323, cursivas y comillas en el original)

pensamiento a través de las palabras (1995, p.202): desde el mismo momento en que “siente” su realidad, el sujeto es hablado por ella, potenciándose así políticamente.

La cultura es dialógica porque los seres humanos la producen buscando respuesta en su praxis diaria, es decir, produciendo sus sentidos. (Bajtín, 2008, p.364). De esta manera hemos venido impulsando una praxis dialógica en tanto satisfacción de una “necesidad de concienciación entre quienes se interpelan mutuamente desde su afectación evocativa, es decir, aquella que se produce desde la enunciación del Otro.” (Martínez, 2013a, p.3). Siguiendo a Marx y Engels: “el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, (...) y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. (...)” (2007, p.41,42)

Reconocemos a la dialogicidad como la fuente de la vida humana que permite comprendernos y edificar nuestras identidades (Taylor, 2009, p.62), pues estas son “el correlato sociológico del yo” (Cruz, 2005, p.24). Por esa misma circunstancia la razón se desdobra en su crítica ante la realidad (apareciendo así como racionalidad emancipadora, Bauman, 1977) que incide en su producción. La realidad posee una estructuración en constante generación, por lo tanto podemos comprenderla de manera concreta en la ubicación y variabilidad de sus elementos. (Kosík, 1976, p.56) Conscientes de que la totalidad es inabarcable y quien desea aprehenderla está inscrito y “comprometido en ella” (Sartre, 2005, p.190)

La razón es cultural e histórica, pero no siempre dispuesta a sobredeterminarse por los convencionalismos que pudieran acompañarle en dicho transitar, y derivarse así como reproducción de una historia hegemónica, que, en tanto ideológica, fuerza el olvido que resulta de la represión de los anhelos humanos (Freud, 1984), proceso vivido siempre inconscientemente por quienes lo habitan, y que siendo inherente a toda producción cultural, se recrudece en la colonización. En otras palabras y siguiendo a Barthes (2004) no se trata de una historia consumida (o autoconsumida) que por su

estilo y ambición se llena de detalles novelados, se condensa y resalta tanto la épica como el nombre de quien la re-construye, como por ejemplo se evidencia en Michelet (1895).

Aunque en no pocas ocasiones tal desdoblamiento sea arrinconado en tanto lenguaje olvidado (Fromm, 1974), intencionalmente “perdido” (Duvignaud, 1977), cuando no sirve para su aprovechamiento instrumental en el proceso de producción cultural, se trate o no de una sociedad capitalista, para lo cual necesita siempre de un condicionamiento regulador de los propios instintos humanos (Freud, 2005), y edificar así, simultáneamente, la cultura y su expresión subjetiva e intersubjetiva en el proceso de la personalidad individual de los hombres y mujeres que la constituyen (Caruso, 2003, 1964), pues ellos mismos son en sí procesos, y en tanto es así, “ el proceso de sus actos” (Gramsci, 2003, p.33), que constituyen orgánicamente la cultura.

El lenguaje funciona por su propia estructuración tropológica, especialmente a través de metáforas sin las cuales sería imposible pensar, es decir, posibilitar los cambios de sentidos en el habla (Ricœur, 2001, p.170): la posibilidad de la poiesis en tanto creación/interacción: “actuamos sobre la base proporcionada por metáforas fundamentales” (González García, 1998, p. 12). Además, “*metaphorikos* sigue designando actualmente, en griego, como suele decirse, moderno, todo lo que concierne a los medios de transporte” “somos el contenido y la materia de ese vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por metáfora”. (Derrida, 1989, p.35, cursivas en el original)

En otro espacio hemos definido las metáforas como sistemas mediante los cuales se organizan los significados que constituyen la existencia social (Martínez, 2011b, p.10), existencia que de acuerdo a Nicol (1982) “*es una continuidad simbólica*” (p. 239), que permite realzar al “*Ser como la totalidad de lo real*” (p. 249), por lo tanto, son inherentes/indispensables en la producción cultural, y con esto, de la propia

identidad. Si no consideramos esto, cualquier aproximación a la otredad quedaría bloqueada desde su arranque. Desde este horizonte pensar críticamente la realidad es problematizarla dialécticamente desde su propia figuración lingüística y material. Entendiendo por dialéctica lo que Adorno (1975) esboza como

“el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga. La dialéctica está al servicio de la reconciliación” (p.15)

Lo que exige que la perspectiva se configure “con una mayor autodeterminación del sujeto cognoscente” (Zemelman, 1992, p.115). Pensar dialécticamente es la posibilidad y concreción que tiene el sujeto de poner en funcionamiento su propia perspectiva crítica sin necesidad de deslindarse completamente de la identidad que constituye su pensamiento, valorizando su experiencia vivida y contrarrestando la “razón indolente” del mundo moderno colonial que la condena (Santos, 2003). Por tal motivo el pensamiento crítico está sumergido en una conciencia ética concebida como “capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente.” (Dussel 2011, p.105). Una postura que se funda en “la necesidad de buscar los puntos de conexión/colaboración entre las distintas subjetividades implicadas en una investigación” (Larrea Killinger y Oorbitg Canal, 2002, p.24). Subrayamos que sin este principio de la praxis no tendría ninguna validez la investigación social.

Teniendo presente que “para comprender y responder hay que poder escuchar” (Arfuch, 2008, p.132), impulsando así un proceder transdisciplinario e intercultural contra el poder, la verdad y las generalidades “y predicciones deterministas” (González Casanova, 2005), inevitablemente unido a la marcha histórica de la autocrítica en tal

proceso. Entendiendo la praxis como acto siempre creativo (Bauman, 2002, p.266), y siguiendo a Castoriadis (1983) como “ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía.” (p.129), por lo cual es un proceso inevitablemente consciente (p.130), dialógico y dialéctico, un proceso inacabado donde “vuelve a encontrar la totalidad como *unidad abierta haciéndose ella misma.*” (p.153). Para lo cual seguimos la apuesta de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, que reunida en Lisboa (1994), París (1995) y Nueva York (1995), apuntó al reconocimiento y la historicidad de las ciencias y la interdisciplinariedad como avanzada antifragmentaria del saber (Wallerstein, 2007c).

Tal desafío es impensable si no distinguimos la diferencia epistémica entre práctica y praxis que funda la propia filosofía de la praxis, en tanto esfuerzo humano por acercarse a la comprensión reconstructiva de la totalidad, siempre compleja y contradictoria de la realidad, concibiendo el ser y el pensar como partes fundamentales de un proceso articulado (Gramsci, 2003) y con esto del propio diálogo emancipador (Martínez, 2010a), así volvemos a insistir en la distinción que nos propone Neuhaus:

“La práctica en tanto aplicación de la teoría o en tanto ejercicio material de las ideas, se vuelve “praxis” en tanto supera el horizonte productivo, el mezquino provecho individual que sirve ciegamente a las relaciones de producción. Se alcanza con la propia práctica el momento “ético-político” en tanto se integra reflexiva e históricamente a todas las prácticas sociales y deviene un instrumento de transformación en tanto reflexión y práctica transformadoras.” (1991, p.68)

Esta diferencia nos permite argumentar que la búsqueda de la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas es una praxis que se elabora en función de la erradicación del sesgo aun muy vigente del Sistema-Mundo-Colonial-Moderno-Capitalista, que da soporte a un sentido común dominante que los tilda como seres inferiores, diferenciándolos ante el hombre blanco patriarcal moderno.

En el caso de América Latina, tal diferenciación se remonta a la “Controversia de Valladolid” (1550-1551) llevada a cabo en el Colegio de San Gregorio, Valladolid, España, entre Fray Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas, para el primero los indígenas eran seres inferiores e irracionales, dada su “existencia natural” es decir, incivilizado, es un ser salvaje y es la civilización (eurocéntrica) quien lo corrige, mientras que para el segundo, eran racionales como cualquier otro ser humano. Pero, al no poseer “civilización” y menos aun Estado, los indígenas fueron progresivamente ya no esclavizados sino dominados bajo otras refinadas formas que aun continúan.

Es por este sendero que subrayamos que la Modernidad, -cuya etimología refiere a “lo que está de moda” (Panikkar, 2000, p.100,101)-, se erige como orden supra de la humanidad con una narrativa concreta de dominación⁹. La modernidad comienza no con el “descubrimiento” de “América”, sino con el recubrimiento de las diferencias bajo el barniz de la homogeneidad, iniciada a partir de 1492 cuando Colón acompañado de mercenarios llegó a “América”, no olvidemos que en 1498 cuando este navegante pisaba la “Tierra de Gracia”, lo que hoy es “Venezuela”, Vasco da Gama meses antes había desembarcado en lo que hoy es Kerala, India. A partir de esos dos momentos, como bien sabemos, el mundo ya no sería el mismo.

⁹ “Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial e imperial* en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento *anterior* del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad.” (Lander, 2000, p.31). Aprovechamos el espacio para decir que entendemos por “dispositivo”: Un constructo que permite reconocer/aprehender las dinámicas de enunciación de “la realidad” que pueden o no ser interpeladas. Tal reconocimiento/aprehensión es posible a través de la determinación de las formas en que la producción de saber/poder se manifiesta en ellas. Sin olvidar que detrás de cada constructo, existe una narrativa con una ideología particular, que permite su soporte y despliegue en cada una de las subjetividades que lo crea y/o vive. Esta producción y/o vivencia, puede llegar a generar otras narrativas e incluso, nuevos constructos que pueden ser convertidos o no en dispositivos. De esta manera, el dispositivo consiste en una condensación y expresión ideológica que sirve tanto para emancipar como para dominar. Así, en referencia a la cita anterior, decimos que la modernidad como dispositivo colonial, ha sido (y es) usada para reconocer/aprehender/enunciar/instaurar su supremacía por encima de toda alteridad.

“la emergencia de la modernidad (como una ideología de *empezar, modernidad como lo nuevo*) el modelo para este "no-lugar" se vuelve el espacio colonial. Lo significa de modo *doble. El espacio colonial es la terra incógnita o la terra nulla, la tierra vacía o baldía cuya historia tiene que ser empezada, cuyos archivos deben ser llenados; cuyo progreso futuro debe ser asegurado en la modernidad.*” (Bhabha, 2002, p.295, cursivas y comillas en el original).

La modernidad hubiese sido imposible sin haber estado acompañada de procesos de violaciones y saqueos culturales (Báez, 2008), racistas, genocidas (exterminio físico), etnocidas (exterminio cultural, término propuesto por Jean Malaurie en 1968 en relación a la muerte de indígenas amazónicos, cit en Jaulin, 1976), estos dos últimos términos han sido explicados en Martínez (2004a), Morales (1993), Mosonyi y López Sanz, (1970), entre otros; y ecocidas (destrucción del medio ambiente natural), intentando aun con éxito, por ejemplo, en la configuración de Estados nacionales¹⁰ liberales¹¹

10 “el Estado-nación es una entidad orgánica (evocada por nociones como "espíritu del pueblo", de Volkseisty de Volkseek), radicada en un mítico, lejano pasado y reforzada —con la Revolución Francesa— por la pasión patriótica, y aún más reforzada —en su versión extrema— por una "identidad de sangre" (racial y, por tanto, a no confundir con el inocuo principio jurídico del ius sanguinis).” (Sartori, 2001, p.44) según el autor, esto condujo al nacionalismo del nazismo alemán. Para otros como Armando Cristóbal Pérez (2008) el Estado-nación es “una forma transicional del Estado Moderno, que se caracteriza por la tendencia a procurar la hegemonía mediante la identificación de sus fronteras políticas con las de la población y el territorio del o los organismos etnosociales que constituyan interés preferencial -por causas diversas- para el monarca y el grupo de personas e instituciones que forman parte de su jerarquía política. Por razones obvias, cada uno de los integrantes de dicha jerarquía tiene, al propio tiempo, una filiación etnosocioclasista, lo que determina en su conjunto la conformación y el sentido preferente de la mencionada identificación. El resultado de ese proceso -cuando toda la población de tal Estado llega a considerarse una comunidad y autodenomina su identidad mediante el mismo etnónimo, devenido gentilicio- es un *Estado-nación*.” (p.150, cursivas en el original)

11 El Estado Liberal, concebido como Estado-nación, se remonta a Locke (1987), quien entre otras cosas sostuvo que toda persona nace en igualdad de derechos hacia la “libertad perfecta” y al “goce sin limitaciones de todos los poderes y privilegios de la ley natural” como miembro de una comunidad política, pero la permanencia de esta está condicionada al poder que tenga realmente de proteger la propiedad de los individuos que la conforman. De lo que extendemos que sin propiedades el hombre no es un ciudadano, y mucho menos si no se realiza en la competitividad del goce que representa la apropiación ilimitada de la naturaleza, pues su propiedad es “su vida”. Para lo cual resulta indispensable realizar una política entendida como el arte de “representar el papel con propiedad y en saber disimular y fingir, porque los hombres son tan débiles y tan incautos que cuando uno se propone engañar a los demás, nunca deja de encontrar tontos que lo crean” (Maquiavelo, 2007, p.103): el arte de la política es saber engañar. De esta manera el engaño como apropiación del otro es una estrategia básica de su dominación, indispensable para la consolidación y expansión del capitalismo, configurado como liberalismo, y posteriormente como neoliberalismo, en este último proceso el Estado liberal sede su dominio a las grandes corporaciones financieras transnacionales.

etnogenocidas¹² (Morales, Figuera, Aizpurua, y otros, 2000), someternos a las convicciones de un dualismo cartesiano que muestra su continuidad en el empirismo-funcionalismo¹³ y de una lógica que nos recuerda al primer Wittgenstein (2007a) que sostenía que como nombramos al mundo eso somos, y al ser nombrados por un lenguaje¹⁴ de dominación que nos habla, en tanto jerga, es decir, en tanto forma en que el lenguaje expresa la ideología dominante, y en tanto es así “desvaloriza el pensamiento” (Adorno, 1987, p.13) cualquier posibilidad de crítica es inviable.

En el caso de la construcción de la Otridad mediada por una hegemonía colonial (nacional y/o transnacional), el exotismo (trabajado al detalle por Weisz, 2007, en lo que concierne a la literatura) es el canto de sirenas que muestra el baile de la jerga en el imaginario capitalista, que nos estresa en las posibilidades de trascender a otras lógicas de comprensión de la realidad; sobre todo porque dicho lenguaje se muestra además como forma de colonización de la cotidianidad (Gruzinski, 2003), mostrando aun la

12 Recordemos que “el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación. (...) El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente.” (Deleuze y Guattari, 2006, p.367). Desde esta perspectiva, la noción de “soberanía” que arranca con la propia instauración del Estado, necesariamente implica dominio y control sobre el grupo social que colabora en su construcción, y en la propia narrativa de su existencia: “La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado” (Clastres, 1978, p.191)

13 “La modernidad, fundada en las ciencias empíricas, está a punto de destruirse a sí misma. Practica esta destrucción, porque no entiende más los contenidos utópicos de su propio ser, y además trata este hecho como un tabú. Comportándose así y considerándose como praxis realista “más allá” de toda utopía, la modernidad destruye a su propio mundo. Por ello, darse cuenta del problema de la utopía llega a ser la condición de la sobrevivencia del mundo moderno de hoy mismo. Una iluminación tal, por un lado, tiene que elevar a la luz los contenidos utópicos de la modernidad, y por el otro tiene que dar cuenta de la *conditio humana* como espacio de lo posible del ser humano.” (Hinkelammert, 2002, p.387, 388, cursivas en el original)

14 Recordemos con Bourdieu que en la sociedad capitalista Estado-céntrica, “La lengua oficial va íntimamente unida al Estado, tanto en su génesis como en sus usos sociales. En el proceso de constitución del Estado es cuando se crean las condiciones de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en los actos y en los espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas, etc.), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica a la que se someten todas las prácticas lingüísticas. Nadie ignora la ley lingüística con su cuerpo de juristas, gramáticos con sus agentes de imposición y control, maestros de escuela, investidos del poder de someter universalmente a examen y a la sanción jurídica del certificado escolar el nivel lingüístico de sus hablantes” (2008a, p.22,23)

eficacia simbólica¹⁵ de la Ilustración, desde imaginarios que condicionan formas precisas de configuración de lo cotidiano vivido¹⁶, soportado en la reproducción de la ideología que lo configura. La modernidad nos levanta pero también nos desvanece (Berman, 2008): Los avances epistémico-políticos de la ilustración potencian la génesis de nuestro actual enfoque crítico, así

“La Ilustración, por muy impotente que pueda aparecer como mero medio de razón, es tan sutilmente irresistible como la luz, de la que, siguiendo una tradición de cuño más bien místico, toma su nombre: *les lumières*, iluminación. La luz tan sólo no puede llegar allí donde existen obstáculos que quiebran el rayo. Por eso, lo más importante para la Ilustración es, primero, encender las luces y, después, eliminar los obstáculos del camino que podrían impedir la propagación de la luz. La luz «en sí misma» no puede tener ningún enemigo”. (Sloterdijk, 1997, p. 140,141, cursivas en el original).

Pero la luz se opaca o se apaga cuando su propia producción responde a intereses concretos de dominación:

“Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.” (Horkheimer y Adorno, 2003, p.62).

15 La eficacia simbólica, siguiendo a Lévi-Strauss (1976b), la concebimos como la posibilidad de inducir transformaciones psíquicas y somáticas sobre un sujeto que pertenece a una comunidad lingüística a partir de la puesta en funcionamiento estructuras simbólicas compartidas en dicha comunidad, es pues, el funcionamiento del inconsciente en su determinación social: “ Ya sea el mito recreado por el sujeto o sacado de la tradición, de estas fuentes, individual o colectiva (entre las cuales se producen constantemente interpretaciones e intercambios), el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica.” (p.184) “La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta “propiedad inductora” que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. (p.182)

16 En términos de “la élite del poder” de Wright Mills (2005): “Los poderes de los hombres corrientes están circunscritos por los mundos cotidianos en que viven, pero aún en esos círculos del trabajo, de la familia y de la vecindad muchas veces parecen arrastrados por fuerzas que no pueden ni comprender ni gobernar. Los “grandes cambios” caen fuera de su control, pero no por eso dejan de influir en su conducta y en sus puntos de vista.” (p.11)

La producción epistémica que heredamos de la Modernidad donde la “Ilustración” tiene lugar, se encuentra así, en permanente tensión dialéctica ante la cual el pensamiento crítico debe responder con una vigilancia permanente, sobre todo porque

“Si se asume que tradición y comunidad (comprendida la así llamada comunidad “orgánica”) no son datos naturales o espontáneos, sino el producto artificial de la Era Moderna, entonces se deberá concluir que la expansión de la modernidad no sólo se concilia con la persistencia de esas formas, sino que más bien las recrea de manera constante, induciendo un proceso de periódica reinención de sus perfiles característicos. (...) la “reacción” ante la modernización terminará por presentársenos como lo que en efecto es: la reivindicación nostálgica de una forma de vida que en realidad, en tanto nunca *dada*, pero siempre recreada y *vivida*, nunca se ha “perdido” (...) La comprensión espacio-temporal de la modernidad-mundo no provoca la declinación de las identidades, sino su proliferación.” (Marramao, 2006, p.79, comillas y cursivas en el original)

Desde allí considerar posibilidades inter-culturales, es necesariamente cuestionar la “ideología del estatismo” (Guha, 2002), pues en ella se inscriben lógicas hegemónicas que en nada favorecen la emancipación de los grupos sociales que incluso constituyen a pueblos enteros subalternizados ante una racionalidad leviatánica (Hobbes, 2006) que se esfuerza por deculturarlos, es decir, involucrarlos forzosamente en una construcción ideológica vivencial y narrativa bajo intereses crematísticos específicos.

Lo anterior tiene su antecedentes en el devenir de la secularización que al tiempo que nos desprendió de las génesis metafísicas del conocer del reino de la iglesia nos condujo al conocer del reinado civil del Estado-nación Moderno Colonial, con lo cual, -y a pesar de las resistencias- todavía reina en nosotros otro tipo de fe: la fe en la racionalidad de tipo Occidental, es decir, técnico-instrumental, con lo cual resulta indispensable prestarle atención al posible desvanecimiento del “*mito moderno de la desmitologización*” (Marramao, 1998, p.137, cursivas en el original).

Esto es impensable sin la consideración del papel que ha jugado la plusvalía ideológica (Silva, 1996), como forma en que se reproduce lo ideológico en el

imaginario, lo que permite seguir manteniendo el coloniaje de la razón, el mantenimiento del imaginario que soporta las estructuras sociales que se perpetúa con el modo de pensar historiográfico dominante (González Ordosgoitti, 1999). Un modo que se erige sobre una perspectiva etnocéntrica revelada como dóxa entendida esta como “conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo” (Bourdieu, 1999, p.29), obligando una mirada enajenante: “El mundo mirado desde el centro, es el mundo mirado desde el poder. Y cuando el mundo se mira desde el poder no se mira al poder.” (Lander, 1991, p.164). En otras palabras: ante miradas que no pueden mirarse a sí mismas, el sujeto que mira no es sujeto sino cosa (Lukács, 1985). Un engranaje más del sistema de dominación, el cual se consolida desde una instrumentalidad jurídica concreta, pues el derecho está anclado a las formas ideológico-culturales que lo producen, y su aplicación trasciende lo normativo.

Por tal motivo, la *razón en tanto jurídica* (Nieto, 2007), debe interpretarse más allá de lo escrito, pues ella se erige bajo la estructuración del poder y el contexto en que este se realiza¹⁷ más aún cuando lo jurídico se convierte en mercancía, o bien colabora para convertir todo en mercancía más allá de las necesidades humanas que pudiera satisfacer en cuanto tal (Marx, 2008a). En este escenario la democracia, atrapada en el control del poder de su orden (Hinkelammert, 2008, p.81) es un auténtico suicidio, y

¹⁷ “El campo del poder es el espacio de las relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que tienen en común el poseer el capital necesario para ocupar posiciones dominantes en los diferentes campos (económico y cultural en especial). Es la sede de las luchas entre ostentadores de poderes (o de especie de capital) diferentes (...)” (Bourdieu, 2005, p.319,320) Ahora, ¿Qué es un campo? Para comprender la noción de “campo”, vale la explicación que nos ofrece el autor, del “campo intelectual”: “un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo. Por otra parte, cada uno de ellos está determinado por su pertenencia a este campo: en efecto, debe a la posición particular que ocupa en él *propiedades de posición* irreductibles a las propiedades intrínsecas y, en particular, un tipo determinado de participación en el *campo cultural*, como sistema de las relaciones entre los temas y los problemas, y, por ello, un tipo determinado de *inconsciente cultural*, al mismo tiempo que está intrínsecamente dotado de lo que se llamará un *peso funcional*, porque su “masa” propia, es decir, su poder (o mejor dicho, su autoridad) en el campo, no puede definirse independientemente de su posición en él.” (Bourdieu, 1968, p.135, 136, cursivas en el original). Vale la pena aclarar que lo que el autor denomina “inconsciente cultural” para nosotros es sinónimo de lo que Fromm (2003) denomina “inconsciente social” que explicaremos más adelante.

mucho más si obviamos el peligro que genera la participación exclusiva de los partidos políticos, que terminan castrando toda posible alteridad en su propio seno (Michels, 2008).

Sin embargo, esta mirada, este pensamiento y esta narrativa, afortunadamente tiene su contra-historia, por ejemplo, en la profundidad y vigencia de la diversidad cultural indígena (Kusch, 1999, 1976; Bonfil Batalla, 1993, 1991, 1990, 1989a, 1989b, ; Mosonyi, 2009, 2008, 2006a, 2006b, 1998, 1995, 1982, 1970; Mosonyi, Barbella, y Caula, 2003; Mosonyi y López Sanz, 1970, Ribeiro, 1992, 1990, 1973, entre otros), y de otros pueblos que la enfrentan, aun cuando muchas veces su negación hegemónica naturalizada insista en negarla y borrarla de múltiples formas, principalmente porque esa negación en tanto “problema del indio” ha obedecido históricamente a una racionalidad económica (Mariátegui, 2007,), que por estar sentida dentro de la dinámica del capitalismo (Stavenhagen, 1989), no puede interpretarse fuera de las estructuras de clase que le dan soporte, lo que algunos desde el “etno-marxismo” han denominado la relación etnia-clase, que no es más que la comprensión de la diferencialidad de los pueblos y/o grupos culturales desde la división social del trabajo propia del capitalismo y en el marco de la hegemonía del Estado-nación (Rodríguez, 1991; Díaz Polanco, 1991, 1981). Así el capitalismo niega al indígena en tanto estigma, es decir, em tanto “menos apetecible” (Goffman 2010, p.14) para el resto de la sociedad no indígena, pues sus prácticas sociales y económicas no entran dentro de lo que es considerado normal -léase rentable- para el *estatio quo*.

Destacamos aquí que el término *indígena (indi-gen)* al igual que aborígen (*ab-origene*), proviene del latín y significan respectivamente: “el que es de allí, de un lugar” “desde el comienzo, originario”. En este mismo sentido cualquier homologación de “indígena” como “indigente”, tiene un valor intencionalmente de dominación, por eso, otros han preferido utilizar el término de “pueblos originarios”. Consideramos que los tres términos: pueblo indígena, pueblo aborígen y pueblo originario son sinónimos y

pueden utilizarse indiferentemente como estrategia de reivindicación autonómica y como parte de la praxis emancipadora, de igual manera dejamos abierta la posibilidad de que los miembros aun bajo esta denominación se apropien u originen la palabra que les agrade y que acompañe su gentilicio (ej. yanomami, pemón, etc.) en las luchas que *desde sí y para sí* siguen y seguirán librando. En el caso de quienes parecemos haber borrado nuestras ascendencias culturales, resulta indispensable para tal tarea acercarnos el pensamiento indígena como posibilidad de encuentro de nuestros diversos orígenes, y “aprender a mirar con respeto y genuino interés aquellas raíces, estigmatizadas y reprimidas” de la cultura de nuestros pueblos indígenas. (Quintero-Montilla, 2009, p.119)

La avanzada histórica del capitalismo como sistema-mundo ha llevado consigo toda la carga de quien se reconoce único en un complejo y diverso universo cultural, es decir, reafirmando su condición etnocéntrica por encima de cualquiera que la diferencie, asumiendo como universales sus propios valores: “El etnocentrista es, por así decirlo, la caricatura natural del universalista.” (Todorov 1991b, p.21). Desde allí la filosofía política ha sido una en el fondo y es precisamente la europea, y con esto, el Occidentalismo que borra todo posible reconocimiento del aporte cultural del mundo Oriental (o más ampliamente no Occidental) a la humanidad, e incluso cuando esto ocurre se representa a Oriente, como lo atrasado como un bloque homogéneo e incivilizado (Said, 2007), lo que nos invita a mirar tanto la pluralidad de Oriente como de Occidente (Marramao 2009, P.21). Tal indistinción es inherente a la configuración ideológica que le da soporte: el eurocentrismo (Amin, 1989), con su sentido escatológico universalista al cual ha intentado condenarnos:

“El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del

modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo. (...) es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En este sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno.” (Amin, 1989, p.9)

Recordemos aquí a Wallerstein (2006b): “El universalismo es una epistemología. Es un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer. La creencia en el universalismo ha sido la piedra angular del arco ideológico del capitalismo histórico.” (p.71), entendiendo por tal el sistema social que nace cuando el capital se empezó a usar para autoexpandirse (p.2).

De esta manera, a mitad del siglo XVIII,

“La Ilustración construyó (fue un making inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo (descrito por Edward Said), el occidentalismo eurocéntrico (fabricado entre otros por Hegel), y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» fue (en el pasado) centro de la historia en torno al Mediterráneo (Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes), pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo Mediterráneo era un «mundo antiguo» (...) y las Américas Ibéricas, como es evidente, las situaba como colonias de las ya semi-periféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica «desapareció del mapa y de la historia» hasta hoy, comienzo del siglo XXI.” (Dussel, 2008, p.155,156, comillas en el original)

Pero, “el eurocentrismo umbilical es inexplicable, porque la sociedad y la ciencia europeas son en sí mismas el fruto histórico del encuentro de culturas diferentes, incluyendo las del actual mundo subdesarrollado.” (Fals Borda, 2002, p.173).

Parte de la herencia eurocéntrica tiene su correlato periférico en el ideal del mestizaje cultural, concretamente en la noción de la “mezcla” que devino en “raza cósmica” (Vasconcelos, 1992) en nuestro caso, borrando en el presente las diversas herencias indígenas y africanas o bien reconociéndolas, pero marcando las distancias

como de hecho ha ocurrido con ciertas tendencias del multiculturalismo como veremos más adelante.

Al respecto, Mosonyi (2006) crítica al mestizaje etnocida que sostiene que “fuera del cruce de razas, no hay nada”, el cual se impuso como superación del “atraso” de nuestros pueblos indígenas (...) en su carácter de meta cultural, definitiva y definitiva.” (p.42).

Tal legado se encuentra inmerso en específicas configuraciones coloniales (Castro-Gómez, 2008; Dussel, 2011, 2008; Fernández Retamar, 2008,1976; Galeano, 2000; Mignolo, 2008, 2007a, 2007b, 2003, 2000; O' Gorman, 2002, Quijano, 2000, 1991; Wachtel, 2001, 1999, 1971; Wallerstein, 2007a, 2006a; Wolf, 1994, entre otros). Como lo advierte Quijano:

“Esa relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América Latina, de la copresencia de ésta en la producción de la primigenia modernidad, de la escisión de la racionalidad y de la hegemonía de la razón instrumental. En fin, de las pisadas de la “modernización” en América Latina.

Es debido a esa específica historia, por la no interrumpida reproducción de nuestra dependencia en esa historia, que cada vez que hay una crisis en la racionalidad europea y, en consecuencia, en las relaciones intersubjetivas entre lo europeo y lo latinoamericano, también entra en crisis el proceso de sedimentación de nuestra propia subjetividad y volvemos a partir en pos de nuestra esquiva identidad. Hoy eso es más apremiante que otras veces, seguramente porque la cultura criollo-oligárquica que surgió tras la “metamorfosis” de la modernidad, ha perdido, irrevocablemente, las bases sociales de su reproducción y está en avanzada bancarrota, sin que sea ya claramente sensible la que tendrá la posterior hegemonía. Por eso, sin duda esa ansiosa demanda por la identidad, es más fuerte en todos los países y en los grupos donde las presiones de lo transnacional hacia una nueva cultura “criollo-oligárquica”, lo nuevo colonial, pues, no logran desalojar lo que se produce desde lo indio y desde lo negro, desde todo lo propio constituido en nuestras relaciones intersubjetivas o no logran

subordinarlo y aherrojarlo de nuevo en las penumbras de la dominación”. (1991, p.38, comillas en el original).

Por lo tanto,

“la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc., etc. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no trató de emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno.” (Quijano, 2000, p.312)

En términos de Dussel, América Latina “fue un momento constitutivo de la Modernidad” (2004, p.141) promoviendo así, desde su mismo nacimiento, lo que hemos llamado violencia epistémica, en el sentido de que la producción de conocimiento desde la ciencia occidental moderna quebranta toda posibilidad de reconocimiento/compreensión de la alteridad¹⁸ (Martínez, 2012f; Spivak, 2003), pues ella misma marca todo el anclaje histórico de su propia génesis y otredad, bajo la forma de “punto cero”, momento-lugar “inicial” que revela el cinismo de que no posee un “lugar de enunciación” bajo una narrativa que oculta la crueldad sobre la cual se monta su geopolítica y su biopolítica del conocimiento que pretende aún generar. (Castro-Gómez, 2008). Es lo que Carrera Damas (1989) define como “la construcción ideológica del pasado” que bloquea la “creación intelectual”.

18 El desarrollo tecno-instrumental desecha la comprensión de la realidad desde una aproximación fenoménica inevitablemente dialéctica que se remonta a Hegel: “El conocimiento científico (...) exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión.” (Hegel, 2009, p.36)

De esta manera, “La universalidad abstracta y la separación de los contenidos valorativos y políticos del pensamiento científico, funciona de acuerdo con los intereses de los grupos dominantes en la sociedad capitalista que se transforma en imperialismo.” (Verón, 1974, p.164) y con esto la estructuración unidimensional (Marcuse, 1970) de la personalidad, si es que, en efecto, puede denominarse así, produciendo en su transitar diversos tipos de epistemicidios, en tanto menosprecio y/o castración de cualquier forma de conocimiento que atente contra el orden “científico” colonial (Santos, 2009a,1998) como el que surge, por ejemplo, de la construcción ideológica del patriarcado como forma de dominación (Carosio y Vargas Arenas, 2010; Gómez Rosaldo, 2010), y la segmentación del saber en variadas “disciplinas” disciplinantes, a través de las cuales sectores dominantes se imponen “científica” y culturalmente sobre otros (Bonfil Batalla, 1993, p. 203, 204).

En tanto esta realidad es innegable, históricamente en las trayectorias de vida de los sujetos inmersos en la sociedad capitalista se evidencia un sesgo que en nada ha favorecido a la transformación de las diversas formas de dominación, sustentadas principalmente en la simultaneidad inseparable entre la Modernidad, el colonialismo y el sistema-mundo (Dussel, 2004, p.139), que se ha venido instaurando simultáneamente en cuatro horizontes de la colonialidad:

1) *Del Poder*: forma de dominación instaurada a través de una clasificación jerárquica que supone la supremacía racial y sexual del hombre blanco por encima de cualquier otra alteridad (mujer, indio, negro), legitimada a través de prácticas precisas de dominación y control (Quijano, 2007, 2000, Walsh, 2008, p.136,137);

2) *Del Ser*: no exenta de la anterior, se estructura sobre la pretensión del “*ego conquiro*” (el yo/sí mismo conquistador) cartesiano que cercena toda la complejidad cognoscitiva-afectiva del ser humano (Dussel, 2011, Maldonado-Torres, 2007), ejercida a través de “la inferiorización, subalternización y la deshumanización” (Walsh, 2008, p. 138), el sujeto conquistador es aquél que domina la racional

instrumental propia del capitalismo, revelado como dueño de “la verdad” a la que llega por el uso de la (su) razón, ningún otro Ser diferente a él es humano; colonialidad ampliamente trabajada por Fanon (2011, 1971);

3) *Del Saber*: aquella que se estructura sobre la dependencia a formas de conocimiento metropolitanas-eurocéntricas (Walsh, 2008, p.137) y que, en consecuencia, impedirán la producción de saberes autonómicos/alternativos a la hegemonía-mundo, sobre todo porque los mismos están condicionados a las lógicas del mercado mundial. Y

4) *De la madre naturaleza y de la vida misma*: Aquella que se erige sobre la dominación de la naturaleza, excluyendo cualquier forma diferente de relacionarse con ella: “La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma”. (Walsh, 2008, p.138). Esta colonialidad para nosotros sintetizaría a las anteriores, pues la colonialidad de la naturaleza es la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Estas cuatro formas de colonialidad son las que entre otras cosas, como diría García Canclini, (2000a), nos ha hecho consumidores más que ciudadanos, donde “La libertad de elección de unos es el destino cruel de otros” (Bauman, 2005b, p.94), bajo paradigmas concretos de dominio de la naturaleza y del propio ser humano (Lander, 2000; trabajados también por Castro-Gómez, 2008, 2007; Mignolo, 2008, 2007a, 2007b, 2003, 2000 y el resto del grupo Modernidad/Colonialidad y sus seguidores). Un andamiaje que funciona finamente articulado precisamente desde el nacimiento del desorden mundial (Todorov, 2003), que inaugura la modernidad eurocéntrica. Este sentido teleológico del colonialismo reduce “la capacidad humana de conocer a un instrumento para poseer, tanto en el sentido individual de autoposición y autoafirmación

del yo propio como en el sentido de ejercicio de dominación sobre las cosas y el mundo.” (Fornet-Betancourt, 2003b, p.61)

Desde este posicionamiento se sigue ubicando a los griegos como modelo civilizatorio (evidentemente no fueron los únicos), y a sus bárbaros dentro de la preciosa y estratégica dicotomía del ser y los no seres, del *ego conquiro* por encima de cualquier posibilidad relacional, heterárquica, diatópica y heterotópica, al punto de llegar al *American way of life* estadounidense, desde lo que Echeverría (2011b) denomina la “Modernidad Americana”:

“El progreso al que se entrega la realización del *American dream* es aquel que, mientras pretende “mejorar” al ser humano y a su mundo, lo que “mejora” o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la “forma natural” de la vida bajo su “forma valor”.
(p.35, cursivas en el original)

Lo que fue progresivamente reforzado principalmente después de la Segunda Guerra Mundial donde empieza a legitimarse con más fuerza la idea del desarrollo como desideratum de la humanidad “periférica”, principalmente desde Estados Unidos (Escobar, 2007, 1999, 1991). Sobre todo por su estratégica incorporación a las dos Guerras Mundiales, su papel en el diseño de una política “reconstructiva” e instauradora de “la paz mundial”, que desde Bretton Woods (donde “nació” el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial), tendrá su continuidad sistemática en el Consenso de Washington, un conjunto de estrategias neoliberales diseñadas especialmente para América Latina, ideado por John Williamson en 1989, que rematará el condicionamiento de la política a los intereses económicos, especialmente en la libre competencia donde el papel proteccionista del Estado debía reducirse al máximo, promoviendo así la privatización de sus empresas, con lo cual se desmantela como de hecho sucedió, la soberanía nacional de los países que lo adoptaron.

No olvidemos cómo después del 11 de septiembre de 2001, Bush hijo sostuvo que el que no estuviera con él en su lucha contra el terrorismo estaba contra él, contra los Estados Unidos, contra el orden manifiesto de Occidente, contra La Libertad. Así,

cualquier no Occidental cayó directa e indirectamente bajo la etiqueta de terrorista, y allí también cayó cualquier gobierno que coqueteara con la izquierda como en los tiempos de la “Guerra Fría”. Así, el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York potenció este nuevo “Desorden Mundial” (Todorov, 2003) en el que estamos inmersos, tal es así que no pocos Estados copiaron una vez más la cartilla, como el caso de Chile donde los indígenas Mapuche han sido tildados de terroristas por seguir siendo firmes en su lucha por su libre autodeterminación. A esta sintonía se le suma la cobertura periodística de la derecha, que en el caso venezolano tuvo sus partidarios en la prensa. (Abache Rebolledo, 2008).

No está demás decir que lo anterior es una continuidad del colonialismo, entendido como colonialismo interno, es decir, el desplazamiento que ocurre cuando una vez liberada una nación, es sometida político-económicamente por nuevas relaciones coloniales, gracias a las élites que la “dominan” al servicio de otra. Dominio sustentado siempre por un andamiaje ideológico racista y jurídico no exento de supremacías industrial-tecnológicas que castran su desarrollo, convirtiéndola en una neocolonia donde se ubican “profesionales expertos, funcionales al régimen, castrados en su capacidad ideológica y crítica” (Calello, 1976, p.134; Ribeiro, 1992, 1973).

En el caso de América Latina dichas élites tomaron

“la línea más fácil de sus intereses y ventajas, dándoles prioridad total a las soluciones económicas montadas en el período colonial, con todas sus aberraciones. (...) no veían, colectivamente, a la *Nación independiente* como una salida histórica. Ésta fue arrojada hacia un futuro remoto y se entró a construir un mundo capitalista neocolonial (que, en unos pocos países, sirvió de base para el florecimiento ulterior del capitalismo dependiente).” (Fernandes, 2008, p.141, 142; cursivas en el original)

Consideramos a González Casanova (2006) como uno de los principales estudiosos del colonialismo interno, quien sostiene que

“Con la independencia política lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo; con la creación del Estado-nación, como motor del desarrollo aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales. Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjeros aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos.” (p.186).

Así el colonialismo interno es “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. (...) que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización.” (p.197,198). Lo que significa “una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios y trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores).” (p.198). En tal circunstancia el ideal no es Ariel (Rodó, 1985), como nos recuerda Retamar (2008)

“Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la “roja plaga”? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad (...) ¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la cultura de Caliban? (p.22,23)

Sin embargo, es ese Caliban el que desde el mismo proceso de colonización ibérica, se apertura en sus posibilidades de resistencias¹⁹ estéticas²⁰, cognoscitivas,

19 En el caso de los pueblos indígenas, asumimos por resistencia "El proceso, a través del cual, los pueblos o naciones indígenas, primero colonizados y, luego, integrados a los Estados-Nación, se han opuesto y se oponen sistemáticamente a una asimilación homogeneizadora y reclaman su derecho a tomar decisiones sobre sus propios recursos" (Morales, 1993:494)

20 Lo que Gruzinski (2003), denomina la “guerra de las imágenes”: “La experiencia individual y colectiva de los consumidores de imágenes de la época colonial ilumina las iniciativas que se esbozan hoy, los márgenes que se liberan pero también las trampas que encierra esta aparente libertad, este aparente desorden de lo imaginario. (...) Los imaginarios coloniales, como los de hoy, practican la descontextualización y el reaprovechamiento, la destrucción y la restructuración de los lenguajes. La mezcla de las referencias, la confusión de los registros étnicos y culturales, la imbricación de lo vivido y

políticas, e incluso educativas emancipantes recordando con Freire que “La educación es una práctica eminentemente política” (2009a, p.68), que sirve tanto para dominar como para liberar, cuyo antecedente venezolano lo encontramos en Simón Rodríguez (2008), cuando nos invita a “aprender haciendo”. Sin embargo, y salvando las distancias, Simmel (2008), nos recuerda una praxis pedagógica que logre dotar de sentido el proceso de aprendizaje.

Esta dotación de sentido, sostenemos que bien puede encontrarla un sujeto en su especificidad, en su raizalidad, es decir, en lo que determina el arraigo cultural y políticamente fundante de un nosotros, por nutrirnos de la inspiración de Camilo Torres, como nos lo recuerda Fals Borda (2008a, 2008b, 2002) y con ellas, en nuestro caso, los valores que fundan el lenguaje, el imaginario y la praxis desde nuestras sociedades culturalmente diferenciadas, pensándonos como postoccidentales (Retamar, 1976) y transmodernos (Dussel, 2004, 2001, 2000), incluso desde “Nuestra América” (Martí, 2005), desde donde se ha podido elaborar una crítica posmoderna “descentrada” y “reconstruida” “desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.” (Dussel, 2001, p.452), dado que

“la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aun mejor de su ser «fronterizo». La exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de

de la ficción, la difusión de las drogas, la multiplicación de los soportes de la imagen también hacen de los imaginarios barrocos de la Nueva España una prefiguración de nuestros imaginarios neobarrocos o posmodernos (...)” (p. 214) “Laboratorio de la modernidad y de la posmodernidad, prodigioso caos de dobles y de “replicantes” culturales, gigantesco “depósito de residuos” en que se amontonan las imágenes y las memorias mutiladas de tres continentes -Europa, África, América-, donde se adhieren proyectos y ficciones más auténticos que la historia, la América Latina encierra en su pasado algo con lo cual afrontar mejor el mundo posmoderno en el que nosotros (Europa) nos estamos hundiendo.” (p.215, paréntesis nuestro). Desde allí decimos junto a Colombes (2011) que el arte también es “la parte más sustantiva de la cultura de la resistencia” (p.377), y con Maffesoli que la estética, en tanto “lo vivido emocionalmente en común, parece ser en efecto la forma alternativa, o la realización acabada de la transfiguración de lo político”. (2005a, 46). Todo lo cual se resumen en la “guerra simbólica”: “la lucha de clases que (también) se libra con valores, con ideas y con signos... en la cabeza y en los corazones. Es la pugna asimétrica de intereses que se confrontan históricamente para ganar el terreno de los imaginarios simbólicos donde se yerguen los principios, las ideas, los afectos... es uno de los escenarios de la batalla de las ideas” (Buen Abad Domínguez, 2012, p.16)

una tradición distinta a la moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad.” (Dussel, 2004, p.155).

Por lo que debemos estar abiertos a la “totalidad sexuada a la dis-tinción del Otro en el amor-de-justicia como deseo del cumplimiento de su deseo” (Dussel, 2007, p.131). Pues no podemos transformar la modernidad desde la modernidad (Santos, 1998, p.37). No se trata de seguirle el juego a la retórica modernista, sino de instaurar desde lo propio, un pensamiento “sin más”, desde la autenticidad, sin pretender ser el otro que se nos impone, (Zea, 1976:223). Se trata de una filosofía como conciencia de lo propio, de lo nuestroamericano tanto en su cultura, su historicidad y su “expresión ontológica” (Zea, 1991:139), pero teniendo presente que "es el espacio de intervención emergente en los intersticios culturales lo que introduce la invención creativa en la existencia." (Bhabha, 2002,P.25), pues cada encuentro con el otro (a), es un encuentro cultural, y

“Al construir la imagen y la identidad de los otros, el sujeto cognoscente está, al mismo tiempo, construyendo su propia identidad y la del grupo o grupos con los cuales se identifica. Pero paradójicamente, al desconocer en los otros rasgos de identidad común, también realiza sobre sí mismo un acto de privación de identidad, hecho este que tiene implicaciones directas en la construcción de lo político, sobre todo, por que en clave democrática, el reconocimiento de la diferencia y la pluralidad conduce a pensar no en términos de un “interés general”, sino en la idea de una “identidad común”, como base tanto de las normas legales legítimas, como de la posibilidad de una solidaridad social.” (Martínez Oliveros, 2008, p.49)

Es decir, “encontrar formas de enunciación que permitan dar cuenta de los ámbitos constituyentes de la realidad histórica social y cultural desde diferentes posibilidades de construcción, según sea la naturaleza de los sujetos (...)” (Zemelman, 2005 p.116,117). Desde allí Panikkar nos invita a una transdisciplinariedad que “No reivindica derechos sobre la profundización de las distintas disciplinas (multidisciplinariedad), sino más bien sobre la apertura a «algo» (inefable e indefinible) que atraviesa y va más allá de toda disciplina particular.” (2006, p.34).

Consideramos que la elaboración de procesos contrahegemónicos desde hace unas cuantas décadas, pero con mayor énfasis en los últimos años, y sobre todo en nuestro país, se evidencia en procesos políticos que desde lo cotidiano vivido revelan interesantes poéticas de lo humano y su devenir, no sólo como alteridad, sino como inevitable realización propia. Recordemos que “Cualquier relación de subordinación o desigualdad social concreta produce su contrario: una negación de la autoridad cultural de la posición dominante. Es esa “negación” la que crea, en primer lugar, una identidad subalterna, y es la que le confiere a esa identidad un poder de gestión” (Beverley, 2011, p.109). Por eso es tan crucial desconfiar de “los expertos” (Wallerstein, 2007b, p.110), no olvidemos que el saber se estructura poéticamente (Rancière, 1993), y que

“La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace.” (Castoriadis, 1983, p.11).

El pensamiento crítico se narra a sí mismo mirándose en la encrucijada de las demandas de la sociedad y la sociedad que re-crea quien lo narra. Es una poética porque la historia no puede aspirar “la verdad” sin esbozar una narración que lo legitime en el foro de la sociedad que la lee, la interpreta y la vive:

“Por eso la episteme no es convivida: no se vive la episteme así, sin más, sino más bien, se realiza desde y hacia la praxis, desde la crítica a las condiciones de existencia, y hacia sus posibles transformaciones. Son pues las políticas de la existencia, de lo cotidiano, lo que permite, mostrándose en sus poéticas, que la propia episteme se realice y se pueda ubicar como emancipadora o no.” (Martínez, 2013a, p.6)

Además, “el poetizar indica una confianza en la fuerza emancipadora del lenguaje.” (Weisz, 2007, p.183). Desde aquí no aspiramos a la verdad sino al desmontaje de las narrativas que pretenden imponerla, y para eso debe ser profundamente poético, porque la poesía es “conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de

cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro.” (Paz, 2008, p.13), y, para aquellos que tienen aún fe en “la verdad”: “Arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad: la verdad progresivamente desarrollada de la obra de arte no es otra que la del concepto filosófico” (Adorno, 1980, p.174).

Nuestro alcance no pretende poetizar las contradicciones de la sociedad capitalista ni mucho menos hacer de estas una colección de bellas metáforas, al contrario, considera que si bien pudieran existir conceptualizaciones que suenen hasta románticas como por ejemplo la de “imperio” (Hardt y Negri, 2002) o “multitud” (Hardt y Negri, 2007), si estas no poseen una potencialidad real para la praxis, es decir, que consideren la dialéctica de las fuerzas económico-políticas (Boron, 2005), que entran en juego en un contexto histórico-geográfico determinado, serán meras ficciones (Calello, 2006, p.42) y ni siquiera podremos abrir los ojos ante el paisaje que deseamos recorrer, el cual nos sacude exigiéndonos una gran responsabilidad ante la estética que desde él elaboramos (Vattimo, 2007). Por tal motivo es imposible pensar que el mundo pueda transformarse desde una praxis que no logre transformar las estructuras de poder, donde “no se trata de tomarlo” (Holloway, 2005), como un mero acto de sustitución de élites, sino de desmontar su figuración hegemónica, y reconocer que ninguna sociedad está libre de las formas en que su propio poder la determina sea este cual sea.

En esos términos el poder puede pensarse como la praxis indispensable para la democracia “participativa y protagónica”, donde lo plural societal realmente tenga lugar (Fals Borda, 1991, p.109), en términos de un real “compromiso-acción” (Fals Borda, 1974, p.79). Se trata de una democracia donde la participación es “evidencia de la expresividad política consciente de una comunidad que, inmersa en una cultura específica, establece mediaciones simbólicas y estructurales que buscan la transformación de las estructuras de poder que la mantienen. (Martínez, 2011c, p.15).

Una democracia pensada bajo esta concepción de la participación es la única garantía de que los excluidos tomen decisiones sobre los problemas que los afectan (Santos, 2005b), sobre todo si esos excluidos aun continúan viviendo bajo condiciones coloniales concretas, por eso, “La idea misma de «democracia» hoy no será democrática si no toma en serio la «diferencia colonial»” (Mignolo, 2008, p.43, comillas en el original). Lo que nos conduce a pensarla en términos de “alta energía”:

“La idea es caldear la política, pero hacerlo de una manera organizada más que con medios que estén en contra o fuera de los institucionales; (...) La idea subyacente es que existe una conexión entre el nivel de energía de una forma de vida política y su fecundidad para la producción de alternativas. Una temperatura más alta vuelve más líquidas las estructuras de la vida social.” (Mangabeira Unger, 2009, p.238)

Sin embargo, Vattimo (2006a) critica a Mangabeira Unger, por no describir la forma en que puede mantenerse la democracia de alta energía. Y rescata el potencial de las “experiencias latinoamericanas”:

“no puede existir un comunismo libertario, (...) sin nihilismo y sin rechazo a la metafísica. (...) fundaremos el comunismo libertario con una concepción hermenéutica de la sociedad, para la cual el conflicto de las interpretaciones es una forma normal de funcionamiento que precisamente debe ser una lucha entre interpretaciones diversas que se presentan como tales.” (p.106, cursivas en el original)

A propósito del proceso actual venezolano Ellner sostiene que se trata de una *democracia social radical*, en tanto estrategia que

“promueve la flexibilidad y evita instituciones todopoderosas y reglas institucionales rígidas, a fin de alentar la participación de quienes carecen de experiencia organizativa.” (Ellner, 2012, p. 109)

Es la invitación que nos hiciera Fromm de pasar de una “democracia espectadora” a una “democracia participante”, entendida como aquella donde “Al

participar en la comunidad,²¹ el individuo siente que la vida se vuelve más interesante y estimulante. (...) Por su naturaleza misma esta democracia participante (...) excluye el surgimiento de demagogos”. (Fromm, 2004, p.171, comillas y cursivas en el original)

Sólo desde allí podrá trascender los sistemas de gobiernos insuficientes para la transformación de las sociedades en función de sí (Fals Borda, 2003, p.102), por lo que debe pensarse y construirse colectivamente como “actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla” (Rancière, 2007, p.103), donde se logre “un fortalecimiento y una expansión de la personalidad de los individuos, que los haga dueños de una voluntad y un pensamiento auténticamente propios.” (Fromm, 2005, p.17)

Desde aquí el diálogo resulta motor de la emancipación sobre todo si se realiza desde una mirada crítica, siguiendo una orientación cercana a la filosofía de la praxis, como también a la apuesta de comprender dicha praxis desde la realización de la acción “en cuanto ideológica” (Martín-Baró, 1990), determinada por factores e intereses de grupos diversos, que nos conduce a la cultura en su concreción realizante de la personalidad, -que siempre es inacabada- y, por lo tanto, de ella misma. Reivindicando un hondo sentido por lo propio aprehendiendo la transformación societal desde la diferencia/desigualdad de los contextos intersubjetivos e interculturales de su producción, pues “la cultura no se desarrolla por autofecundación sino por interfecundación” (Bastide, 1973, p.11). Al respecto, valgan aquí las palabras de Octavio Paz:

21 Aprovechamos el momento para advertir que nos inclinamos a una concepción weberiana de comunidad: “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social (...) se inspira en el *sentimiento subjetivo* (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.” (Weber, 2005b, p.33), y de sociedad: “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación.” (Weber, 2005b, p.33)

“El diálogo entre la ciencia, la filosofía y la poesía podría ser el preludio de la reconstitución de la unidad de la cultura. El preludio también de la resurrección de la persona humana, que ha sido la piedra de fundación y el manantial de nuestra civilización.” (Paz, 2010, p.203)

Desde allí el sentido de la transdisciplinariedad es una reivindicación del nosotros porque no se trata de un campo exclusivo de la sociología cuyo arte consiste en “comprender e interpretar la trama de la vida del otro”. (Zamora Cardozo, 2006, p.19), sino de un cruce de miradas que permiten acercarnos al nosotros. Como nos recuerda Maffesoli (2005b): insistir en una visión estereoscópica frente a la visión estrecha monocular. (p.23), centrada en una epistemología de lo cotidiano donde “la experiencia tiene una potencialidad cognoscitiva” (p.152). No se trata de demostrar, sino de “expresar”, mostrar “la textura de la vida cotidiana” (p.155), es decir, “*una teoría del conocimiento que acepte que lo inconcluso estructural de la socialidad exige una falta de conclusión intelectual.*” (p.161, cursivas en el original) donde “Lo subjetivo, aceptado como tal, puede ser el paso que permita captar lo *intersubjetivo*, es decir la alteridad o la comunicación (...)” (p.184, cursivas en el original). Pues lo subjetivo es la fuente misma de toda teorización que al mismo tiempo no es definitiva.

El pensamiento crítico debe buscar la sintonía/disonancia de las voces que a fin de cuentas constituyen lo social, sin olvidar el lugar que ocupa el medio ambiente natural, la Madre Tierra, en la propia existencia de la diversidad cultural. Una democracia “participativa y protagónica” no sólo engloba las que hemos citado sino que debe incorporar dentro de sí una democracia desde una racionalidad ambiental, una democracia de la tierra (Shiva, 2006), que son pensadas desde ecologías políticas y epistemologías (Leff, 2007), erigidas desde una diversidad de prácticas culturales (Leff, 2003, p.293) que potencian no sólo el ecofeminismo como principio sino también como praxis: “La mejor manera de entender la lógica de la diversidad es partir de la biodiversidad y de la vinculación que con ésta mantienen las mujeres (...) La política de género es en gran parte una política de la diferencia” (Shiva, 1998, p.14), y como

genuinas antropologías de la modernidad y el desarrollo (Escobar, 2007, 1999) cobijadas desde lógicas que trasciendan la dominación de la naturaleza que nos domina a nosotros mismos. (Porto-Gonçalves, 2009), se trata pues de “co-existir” desde una “ética planetaria” (Bansart, 2013): con la Madre Tierra y con nosotros mismos.

Es por eso que aquí mostramos una *experiencia*, entendida esta como el proceso que “excluye cualquier tipo de consciencia de distancia entre el objeto y el sujeto, de modo que el objeto ya no es visto como tal, sino que está totalmente unido al sujeto o sumergido en él.” (Panikkar, 2007, p.315) Lo que nos remonta a Hegel para quien es el “movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero (...)” (2009, p.58). Así, la presente investigación se encuentra

“constituida por una *completa integración teórica y práctica*. En ella, los participantes *transcienden* las propias disciplinas (o las ven sólo como complementarias) logrando crear un *nuevo mapa cognitivo* común sobre el problema en cuestión, es decir, llegan a compartir un *marco epistémico* amplio y una cierta *meta-metodología* que les sirven para integrar conceptualmente las diferentes orientaciones de sus análisis: postulados o principios básicos, perspectivas o enfoques, procesos metodológicos, instrumentos conceptuales, etc.” (Martínez Miguélez, 2008, p.91)

Lo que la sitúa en una matriz epistémica (Moreno, 2005) que comprende una historicidad:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.” (Marx, 1968b, p.11,12)

Bajo opciones político-sociales determinadas y posibles, invitándonos a pensarlos en términos de sus múltiples relaciones bajo “una arquitectura semántica” elaborada ontológica, epistémica y metodológicamente (Miguélez, 2009), desde la convivencia con los productores de cultura que nos invitan a su transformación

sacudiéndonos desde ellas (Fals Borda, 2005, p.83; 2002).

Nos inscribimos en la construcción de una “sociedad convivencial”: “una sociedad que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser.” (Illich, 1974, p.40) Proceso que debe ser atravesado por una “artesanía intelectual”, configurada por una imaginación tan sociológica (Wright Mills, 2000) como histórica (Collingwood, 1996), en proyectos de vida elaborados desde referentes culturales concretos y diferenciados, así como por una cautela permanente ante posibles obstáculos epistemológicos (Bachelard, 2000), es decir, de filtraje de concepciones naturalizadas que bloqueen nuestra comprensión. En este sentido destaca la apuesta de Bertaux para quien

“El conocimiento sociológico es el conocimiento de una estructura de relaciones sociales históricamente dada: el conocimiento de las condiciones de las luchas sociales, pero no el conocimiento de su resultado.” (1993b, p.25).

Reconociendo que la forma en que pensamos la realidad no es jamás estática sino que es la realidad misma que nos invita a pensarla siempre que sea el horizonte dialéctico y dialógico quien funde la ontología desde el nosotros/ellos que interpela la propia herencia de la racionalidad positivista. Sólo cuestionando esta racionalidad colonial del saber/poder podremos fundar un nuevo ser menos enajenado de sí, creado por la ciencia machista colonial, reforzada por la condición periférica de los productores *subalternos* del saber-poder (Gramsci, 2008, 2006, 2003). Sin olvidar que

“La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos

dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan.” (Gramsci, 2006, p.493)

Por eso la *fundación descolonial del ser*, no puede hacerse sin considerar que “Los valores son parte de nuestro aparato conceptual, nuestra definición de los problemas, nuestra metodología y nuestros instrumentos de medición.” (Wallerstein, 2005, p.104). Debemos pues abrimos y dejar que la cotidianidad del Otro con el cual pretendo “conversar” se sumerja en la mía desde el diálogo. Para lo cual resultará indispensable el considerar la tradición en cuanto cotidianidad vivida, y narrada: “*cosas ya dichas*, en tanto transmitidas a lo largo de las cadenas de interpretación.” (Ricoeur, 2009a, p.961, cursivas en el original), como un potencial heurístico clave que revela prejuicios culturales dignos de ser considerados en el acercamiento con el Otro: “*los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*” (Gadamer, 2007c, p.344, cursivas en el original). Sin olvidar que esa misma tradición pudo bien haber sido resultado de los condicionantes de la ideología dominante que incluso puede ofuscar toda posible interpretación.

4.1 La opción por la hermenéutica

“No solamente la interpretación que el hombre da de sí mismo pertenece a lo que el hombre es, sino que también la interpretación que el hombre da del mundo forma parte, en cierto sentido, de lo que el mundo es. Precisamente por eso nuestra búsqueda es constitutivamente abierta, inconclusa, no finita, infinita.” (Panikkar, 2007, p.34)

La opción por la hermenéutica es el desafío intercultural. Lo que hemos venido argumentando sobre la necesidad de un pensamiento crítico para la transformación de nuestras sociedades se sustenta en una honda preocupación tan política como ética. Desde allí reafirmamos la hermenéutica como una posibilidad de fusión de horizontes:

“que se produce continuamente cada vez que, poniendo a prueba nuestros prejuicios, nos obligamos a conquistar un horizonte histórico y nos imponemos la tarea de reprimir la asimilación apresurada del

pasado a nuestras propias esperas de sentido. (...) El problema de la relación entre pasado y presente se encuentra, así, colocado bajo una nueva luz: el pasado nos es revelado por la proyección de un horizonte histórico, a su vez separado del horizonte del presente, y retomado, reasumido en él. (...) al *proyectar* un horizonte histórico experimentamos, en la tensión con el horizonte del presente, la eficacia del pasado, del que nuestro ser-afectado es el correlato. (...) Significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*. Antes de ser un depósito inerte, la tradición es una operación que sólo se comprende dialécticamente en el intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta.” (Ricoeur, 2009a, p.960,961, cursivas en el original)

Tal apuesta inevitablemente nos conduce a Panikkar (2007) para quien una hermenéutica plenamente sentida consiste en:

“el arte y la ciencia de la interpretación, de generar un sentido, de hacer significativo, de devolver los símbolos a la vida y finalmente de dejar emerger nuevos símbolos. La hermenéutica es el método para superar la distancia entre un sujeto cognoscente y un objeto a conocer, después de que los dos hayan sido separados. Hermes es el mensajero de los Dioses, pero sólo fuera del Olimpo.” (p.32).

La cual es atravesada por “tres momentos kairológicos” en pos de la superación de “la distancia epistemológica y por lo tanto el asilamiento humano” (p.32) a saber:

1. Hermenéutica morfológica:

“Es la lectura del texto (...) el develamiento homogéneo de elementos implícitos o, de hecho, desconocidos. Aquí el gran método es la lógica. Se parte de lo implícito (que está presente en «los que saben»), para alcanzar hasta el presente. Se procede mediante la comparación -y todas las otras reglas de un razonamiento correcto.” (Panikkar, 2007, p.32,33, comillas en el original).

2. Hermenéutica diacrónica:

“se refiere al conocimiento del contexto -conocimiento necesario para comprender un texto, ya que la distancia temporal entre quien debe comprender ha oscurecido, si no incluso alterado, el significado del dato original-. (...) se ocupa también de los problemas

de la ideología y del tiempo. Considera el factor temporal como un elemento intrínseco en el proceso de comprensión. Su método es fundamentalmente histórico. Acción e implicación son sus componentes basilares. Ello significa salir de nuestra «posición» personal para penetrar en otra visión del mundo. Es el lugar oportuno para la dialéctica: aquí el movimiento va desde el presente al pasado, de manera que lo incorpora, lo incluye en una categoría más amplia o lo anula. (...) no es el joven que aprende cosas del pasado de sus contemporáneos, es el adulto, sólidamente enraizado en su actual estado de consciencia, que intenta enriquecerse a través de la comprensión del pasado.” (Panikkar, 2007, p.33, comillas en el original).

3. Hermenéutica diatópica, donde

“la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, «lugares» de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca. Superar los límites de la propia cultura sin darse cuenta de que la otra cultura puede tener una aproximación a la realidad distinta hoy ya no es admisible. En el caso de que se hiciese de manera consciente sería un acto ingenuo en el plano filosófico, insultante en el plano político, y pecaminoso en el plano religioso. La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí. El método empleado en este tercer momento es el de un particular *diálogo dialógico*, (...) que traspasa el *logos* con el fin de alcanzar ese reino dialógico y translógico del corazón (de acuerdo con la mayor parte de las tradiciones), consintiendo el emerger de un mito con el que podamos entrar en comunión, a compartir el mismo horizonte de inteligibilidad.

La hermenéutica diatópica aspira a conocer el *pretexto*, además del texto y el contexto. La hermenéutica diatópica no es objetivable, en cuanto que considera al otro como una fuente de conocimiento igualmente original. (...) la comprensión de los diversos modos de autoconocimiento de los hombres es un problema central de la hermenéutica diatópica.” (Panikkar, 2007, p.33,34, cursivas y comillas en el original)

En palabras de Santos:

“La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi*

de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud -puesto que éste es un objeto inalcanzable- sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *dia-tópico*” (2009b, p.518, cursivas en el original)

En este punto coincidimos con Bhabha en la necesidad de acercarnos a la cultura como “enunciación” aun cuando su concepción del círculo hermenéutico pueda ser cuestionable dado que una hermenéutica diatópica siempre será un proceso inacabado, es decir, no se “tiende” a la totalización, sino que esta funciona como metáfora-fuerza de la misma enunciación:

“Si la cultura como epistemología se concentra en la función y la intención, entonces la cultura como enunciación se concentra en la significación y la institucionalización; si lo epistemológico tiende hacia un reflejo de su referente u objeto empírico, lo enunciativo intenta repetidamente reinscribir y relocalizar el reclamo político a la prioridad cultural y la jerarquía (alto/bajo, nuestro/de ellos) en la institución social de la actividad significativa. Lo epistemológico está encerrado en el círculo hermenéutico, en la descripción de elementos culturales en tanto tienden hacia una totalidad. Lo enunciativo es un proceso más dialógico, que intenta rastrear desplazamientos y realineamientos que son los efectos de antagonismos y articulaciones culturales, subvirtiendo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural.” (Bhabha, 2002,p.218)

Para lo cual resulta indispensable una perspectiva metodológica que se fundamente en un distanciamiento

“de la estructura teórica por medio de la apertura a la realidad, con base en pensarla mediante la inclusión de nuevos niveles que sirvan para problematizar el punto de partida. *La crítica* cumple una función importante en la organización de esta capacidad de apertura. Epistemológicamente *consiste en la objetivación de la razón*, de modo que se pueda llegar a reconocer horizontes de conceptualización que sean más inclusivos en función de prácticas más complejas y/o

esquemas teóricos más globales.” (Zemelman, 1992,p.115, cursivas en el original)

De esta manera

“la «objetivación» resulta de una conjugación entre niveles y momentos que se piensan desde lo abierto a lo posible. De ello resulta que los conceptos que utilizamos son «conceptos-procesos» que se niegan en su propia afirmación; pero no necesariamente a través de un opuesto, sino mediante su apertura hacia un campo de posibilidades, en la medida en que la relación del concepto con la realidad descansa en la dialéctica determinación-indeterminación que conforma el campo de posibilidades a que se abre, pudiendo algunas de ellas estar determinadas y otras no.” (Zemelman, 2005 p.131, comillas en el original)

En este horizonte recordamos a Marx quien desde hace tiempo nos invitó a mirar la complejidad de lo real:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.” (Marx, 2008b, p.4,5, corchetes y cursivas en el original)

Una complejidad que comprende la producción misma del pensamiento:

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.” (Marx, 2009b, p.21)

“a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad (...) el movimiento de las categorías se le aparece como el

verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que (...) la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.” (Marx, 2009b, p.22)

A pesar de la vigencia de Marx, Vattimo (1997), nos recuerda que

“Contrariamente al historicismo determinista de los sistemas del siglo XIX (Hegel, Marx, Comte), la hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un «hecho» que aún se deba aceptar y reconocer como una ultimidad metafísica. El hilo conductor de la historia es el resultado de un acto interpretativo que se legitima en el diálogo con otros posibles intérpretes y que contribuye finalmente a modificar la situación actual en un sentido que hace que la interpretación sea «verdadera».” (p.69,70, comillas en el original)

De esta manera la historia en tanto proyecto socialmente construido por sujetos conscientes de la necesidad de su apropiación, reafirma la validez de la propia hermenéutica en la medida en que su reconstrucción “(...) se convierte en una actividad racional, en la que es posible argumentar y no simplemente sentir.” (Vattimo, 1997, p.67) y lo que le asegura “(...) la posibilidad de una argumentación racional es, precisamente, la conciencia radical de su propio carácter no descriptivo ni objetivo, sino interpretativo.” (Vattimo, 1997, p.65)

La hermenéutica no reivindica el cientificismo positivista ni una preocupación

estética, ni mucho menos desprecia las posibilidades de reafirmación histórica que puedan tener los pueblos que luchan por su autodeterminación, es decir, como posibilidad de realización del ser histórico desde la reafirmación cultural desde donde se genera. En el caso de la autonomía indígena, seguimos la concepción de Almeida, Arrobo Rodas, y Ojeda Segovia, (2005) donde esta sería la capacidad de que los indígenas, agregamos, en tanto intelectuales ejercen la “capacidad de coordinar un modelo de cooperación colectiva y enfrentar cuestiones cardinales” (p.13), desde la integración de la diversidad cultural y la defensa compartida de derechos (p.11), así como de deberes que no excluyen la creación de marcos jurídicos en pos de la continuidad de la praxis.

Recordemos que la intelectualidad indígena, es aquella que evidencia la expresión política del sujeto político indígena. En este sentido, un sector de esta intelectualidad, conformado en su mayoría por jóvenes formados dentro del “sistema educativo formal” ha venido configurado, sobre todo en las últimas décadas a nivel mundial, el

"nuevo discurso indígena" desde sus identidades/diferencias. Así, desde su praxis, establecen “la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en "inventar tradiciones" y construir nuevas "comunidades imaginarias". En la medida en que la nueva intelligentsia indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de "bienes colectivos" (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización. (Stavenhagen, 2010, p.46)

Aquí seguimos la reactualización del Manifiesto Comunista que realiza García Linera (2011), para quien como nosotros, la revolución social consiste en “un largo proceso de autodeterminación (...) capaz de interunificar materialmente prácticas, actitudes y hechos para crear un sentido de totalización práctica del trabajo que totalice,

que supere positivamente la totalización del capital.” (p.94), en pos de un ejercicio no disciplinario del poder, es decir, un poder que unifica no para dominar sino para solidarizar, como hemos esbozado anteriormente.

En este escenario la “miseria del historicismo” (Popper, 2008) no siempre es tal cuando la hermenéutica se construye *desde abajo*, es decir, cuando no sólo es una evocación permanente de encuentro de múltiples significaciones correspondientes a un momento histórico dado, sino que además, en tanto que la interpretación revela el ser responsable y digno respecto a las herencias (tradiciones) de quienes entran en diálogo, “es también política” (Vattimo y Zabala, 2012, p.125), mostrando así al ser humano, en tanto ser “histórico-social” (Dilthey, 1949).

Desde allí impensamos las ciencias sociales (Wallerstein, 2004), reafirmando que al pensamiento crítico como la estructura que da soporte a todo avance epistémico-político: “un pensar que, aunque determinado, sea capaz de trascender sus propias determinaciones teóricas y, en consecuencia, adecuarse a las exigencia de una realidad esencialmente mutable. (...)” (Zemelman, 1992, p.81, comillas en el original). Pues no hay fronteras ni entre los diversos horizontes de los cielos epistémicos ni mucho menos en esas dinámicas culturales que generan, dinamizan y muestran sus constelaciones. Donde “la propia posibilidad del pensamiento exige normas compartidas de verdad y objetividad.” (Davidson, 2003 p.90)

Atrás ha quedado la ortodoxia que vislumbrándose como marxista, hacia mella el pensamiento transdisciplinario del propio Marx, y así también a la crítica frankfurtiana a la retórica instrumental (especialmente Adorno, 1987; Horkheimer, 2003, 2002; Horkheimer y Adorno, 2003 y Benjamin, 2011, 2008), intentando con relativo éxito, formatear la relación del hombre con la naturaleza en función del sentido crematístico ajeno a toda posibilidad de comprensión del nos-otros, y la naturaleza en toda su amplitud. Porque la vida es una y muchas a la vez, y la persona como máscara del

complejo escenario de lo real nos evidencia los simulacros realizándose desde y hacia sí, más allá del *Logos* y su transplantada herencia fundada en el *Mythos* de la modernidad.

No es suficiente comprender el esfuerzo de la trascendencia de las distintas realizaciones humanas sin reconocer que la comprensión se realiza desde el mismo simulacro. Una hermenéutica que se piense como plural, debe tener al menos como punto de arranque, en primer lugar, la desconstrucción (Derrida, 2008b, 1989) de los elementos normativos que fundan, por ejemplo en el derecho positivo, la ficción de “lo real” (Žižek, 2005), revelada cuando se usa para cubrir cualquier “pretensión ilícita” (Marx, 2007, p. 33); y, en segundo, el lugar de lo político como realización de la cultura desde lo cotidiano, en tanto “dimensión antagonista” (Mouffe, 2007, p.16), indispensable para la configuración de la cotidianidad y la política como “el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.” (Mouffe, 2007, p.16).

En ese mismo sentido, debemos recordar que la política se realiza en la constitución misma del imaginario, con lo cual, es inherente a la producción cultural. Así para Lefort, la política es

“(…) la “forma” en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social” con lo cual busca “(…) hacer comprender que el poder no es “alguna cosa”, empíricamente determinada, sino algo indisociable de su representación, y que la prueba que hacemos de él, simultáneamente prueba del saber, modo de articulación del discurso social, es constitutiva de la identidad social. (1990, p.141)

Reconociendo que

“(…) el universo subjetivo de la política se encuentra constantemente imbuido de una resignación melancólica cuyo trasfondo es la imprecisa espera de un retorno del sentido, o de un menor sinsentido.” (Badiou, 2002, p.20)

De igual manera, la política puede ser vista como

“Un esfuerzo efectivo y práctico destinado a someter las instituciones que se arrogan validez *de facto* a la prueba de la validez *de jure*. Y la democracia es un espacio de reflexión crítica, cuya identidad distintiva depende de esa reflexión.” (Bauman, 2007b, p.93, cursivas en el original)

Sin olvidar claro está que la política debe trascender al Estado-Leviatán (Marramao, 2006, p.253). El punto de partida de toda posible interpretación de la existencia concreta de hombres y mujeres es, precisamente, el reconocer el funcionamiento político de la cultura, por un lado, desde la descripción/interpelación de la vida misma, y por otro, en el diálogo que se funda en tal proceso, como posibilidad comprensiva, lo cual no puede ser más que dialéctico (Martínez Miguélez, 2010, p.35), y, por lo tanto, crítico-político-ético, dada la complejidad (Martínez Miguélez, 2009) que evidencian en su existir. Sin temerle al diálogo intercultural el cual no puede ser visto de ninguna manera como “choque” civilizatorio (Huntington, 2011), como forma vil de asegurar la dominación hegemónica, concretamente el imperialismo y sus diversas expresiones coloniales.

De esta manera, por diálogo intercultural entenderemos

“aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). (...) aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en

el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas.” (Salas Astráin, 2013, p50)

Precisemos ahora cómo el pensamiento crítico se puede sostener para participar del desafío de la comprensión inter-cultural. Primero que nada debemos reconocer que no pocos han sido los esfuerzos por reivindicar que la hermenéutica es la “ontología de las ciencias sociales”, (ej. Larrique, 2008), es decir, constituyente esencial del abordaje de la realidad, a la cual, sin duda, reconocemos como algo más allá de un texto. Seguimos a Giner (1994) quien sostiene que las ciencias sociales son “esencialmente hermenéuticas” y “relativamente relativistas”: “parten también del supuesto de una comunidad esencial de intereses, pasiones, necesidades y capacidades mentales compartidas por toda la raza humana. Tal comunidad esencial trans-societaria es lo que hace que unos comprendan la condición de los otros.” (p.23)

Ubicamos a Schleiermacher (1768-1834) como uno de los pioneros que promovió la idea de reconstitución de la totalidad como idea-clave, considerando una perspectiva “objetiva” para re-elaborar el contexto de un autor (a quien volvemos a insistir, preferimos nombrar más bien intelectual, en el sentido de un sujeto que explora su cultura, e incluso condiciona su producción histórica, en términos de Gramsci, 2006, 2004), y otra subjetiva (que derivaría en situar a dicho intelectual, es decir, re-vivir el contexto vivido, e intentar pensarlo a ambos desde allí), lo cual desde entonces, ha sido la “clave” de la interpretación, bautizada como “círculo hermenéutico”. Al respecto Gadamer (2007b) nos recuerda que

“La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues un *«pro-yecto arrojado»*. El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros. (...) es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante.” (p.96, comillas y cursivas en el original)

Siguiendo a Bauman, el círculo hermenéutico consistiría en

“la comprensión del pasado, el esfuerzo para penetrar y captar el sentido de los hechos humanos es por sí mismo historia. El historiador, al actuar como agente de su comprensión está sujeto a la lógica de la historia. No tiene un campo desde el cual contemplar el proceso del cual es irremediamente sólo una parte. Sólo puede ser visto desde su ubicación en el proceso. (...) La comprensión significa proceder por círculos; más bien que un progreso unilineal hacia el mejor y menos vulnerable conocimiento, consiste en una interminable recapitulación y una nueva valoración de las memorias colectivas -siempre más voluminosas- pero siempre selectivas. Es difícil advertir de qué manera cualesquiera de las sucesivas recapitulaciones puede pretender ser la final y concluyente; sin embargo, mucho más difícil sería establecer esta pretensión.” (2007a, p.16)

Con lo cual mirar/contemplar/asir/aprehender la realidad es encontrarnos en la tensión de aceptar que la realidad es tan ilimitada como las posibilidades de la comprensión, y lo que hacemos es tan sólo detenernos a mirar su paisaje en un momento histórico determinado, un pasado que *ya no es*, en la acepción de Benjamin (2008): “La verdadera imagen del pasado pasa *súbitamente*. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad.” (p.307, cursivas en el original), pero que “sale a flote” en el momento narrativo en que la memoria entra en acción, aun cuando ésta se muestra como individual (subjetivada es decir consciente o no por quien se narra) siempre tendrá un anclaje colectivo, y es allí donde debemos tener presente que

“los recuerdos son evocados desde afuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen en cada momento los medios de reconstruirlos, siempre y cuando me acerque a ellos y adopte, al menos, temporalmente sus modos de pensar. (...) Es en este sentido que existiría una memoria colectiva y los marcos sociales de la memoria, y es en la medida en que nuestro pensamiento individual se reubica en estos marcos y participa en esta memoria sería capaz de recordar.” (Halbwachs, 2004, p.9)

Sin olvidar que los “marcos sociales de la memoria” dependen de los intereses y actualizaciones de los grupos en los que se ubica el sujeto. Y es precisamente la fugacidad del recuerdo la que nos revela algunas de las determinaciones, en tanto

relaciones de lo que configuran el “estar ahí” (Heidegger, 2007) del sujeto cognoscente, y las subjetividades otras que reconoce en su realización en tanto productor de cotidianidad, que, en el caso de una perspectiva que aprecie sus respectivas narrativas, debe estar consciente que sus testimonios son limitados, y aunque puedan parecer ficciones a simple vista son el sentido propio que esos mismos sujetos le otorgan. Al fin y al cabo, las diversas producciones culturales de sus recuerdos no son ajenas a los contextos cotidianos en que son producidos los que, en cuanto historicidades concretas, elaboran su personalidad (Dilthey, 1986). El esfuerzo hermenéutico se encuentra en comprender ese sentido en el horizonte de la totalidad que se pretende interpelar, es decir, permitir que el pensamiento crítico lo ubique en la mediación configurativa que lo trasciende, como también trasciende cualquier a priori del observador / lector.

La lectura de una realidad es la posibilidad de la realización del escenario del encuentro / desencuentro, y en tanto es así, del andamiaje de un nuevo saber en un momento histórico dado, el cual es imposible de comprender si el texto resultante de la reconstrucción de lo vivido no estamos dispuestos a “habitarlo” (Ferrarotti, 2007, p.28); escenario que se muestra como simulacro (Baudrillard, 1978, Martínez, 2012c), en la sociedad capitalista, a la cual no escapan ni indígenas ni criollos (en tanto no indígenas), principalmente debido a que

“El principio de identidad tiene como fondo la apariencia de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no se podría inteligir en el sentido estricto de la palabra; solamente en cuanto la inteligencia que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, constituido de meras apariencias; solo en tanto este género de apariencias remansa la vida, hay algo como conocimiento; es decir, mensurar los antiguos errores unos con otros.” (Nietzsche, 2009, p.355)

Desde allí toda producción epistémica derivada del esfuerzo hermenéutico se traduce en estabilización, es decir, en producción identitaria de apariencias. Sin embargo, trascender la apariencia, no significa únicamente aprehender las identidades,

sino reconocer la artificialidad de su reificación, es decir, su elaboración política que a veces opera como espectro que hay que superar pues bloquea el encuentro entre las diferencias. Después de todo,

“La identidad es una suerte de rotulación transcategorial, una cobertura simbólica que abarca, no sin dejar residuos, un agrupamiento humano reductible a la unidad en cuanto colectivo, sobre la base de una o varias características pertinentes, normalmente heterogéneas unas respecto de otras” (Mosonyi, 1995, p.9).

Así mismo, el pensar críticamente permite no sólo “dar cuenta” de las identidades, sino también orientarnos a la indispensable objetivación del punto de vista de quien investiga sobre otros puntos de vista, así

“sólo en la medida en que es capaz de objetivarse a sí mismo puede, al mismo tiempo que permanece en el lugar que inexorablemente se le asigna en el mundo social, trasladarse con el pensamiento al lugar donde está colocado su objeto (que también es, al menos hasta cierto punto, un *alter ego*) y captar así su punto de vista, es decir, comprender que si estuviera en su lugar, como suele decirse, indudablemente sería y pensaría como él.” (Bourdieu, 2007b, p.543, cursivas en el original)

Lo anterior nos invita a reconocer al lenguaje en su producción estética, la misma que se revela cuando pone en circulación su propia nomenclatura, por eso decimos junto con De Man (1998) que el pensamiento crítico debe reconocer una “epistemología de la metáfora”, como posibilidad de comprender el efecto más allá del simbolismo y de su retórica, desde la aprehensión de los referentes de una narración que nos muestran los conceptos como tropos y los tropos como conceptos. Donde sus referentes son considerados como “la estructura tropológica de su discurso” (p.67).

Aunado a lo que el autor denominará la “ideología estética”, tenemos también la estética toda como ideología Eagleton (2006) que aparece cuando el pensamiento que se esfuerza por aprehender su objeto opacado adquiere las mismas propiedades de tal objeto, tal es la dinámica que hace en la “estética como ideología” el “pensamiento estético”, el que cosificando la

estética nos cosifica a nosotros mismos. La estética desplaza así a la política. Ambos procesos deben necesariamente ser enfrentados con un esfuerzo dialéctico, sin el cual, insistimos, ningún diálogo es posible, de lo contrario seremos sujetos de consumo consumidos por la retórica que nos asfixia (Martínez, 2013c).

De esta manera, cuando asumimos que un acto de lenguaje (Winch, 1994, Wittgenstein, 2010, 2007b) se construye precisamente en un contexto narrativo por sujetos que participan en un diálogo, debemos considerar también que es precisamente la metafóricidad de la estructura discursiva lo que le da valor a la propia retórica debido principalmente a los intereses de los hablantes de ser escuchados, y desde allí mostrar sus identidades, puesto que tal interés viene dado por los sentidos que se elaboran en la producción narrativa, aun cuando tales sentidos puedan estar contenidos en ideologías que puedan parecernos a simple vista muestras de falsa conciencia.

Lo que interesa aquí es la función del contenido semántico que encierran los conceptos como “actos de pensamiento”. Sobre todo cuando consideramos allí el concepto “del Otro”: “El Otro siempre es percibido como otro, pero en su concepto representa la condición de toda percepción, tanto para los demás como para nosotros. Es la condición bajo la cual se pasa de un mundo a otro.” (Deleuze y Guattari, 2005, p.24), principalmente por el hecho de que cada concepto posee y representa una historicidad concreta que además está subjetiva, ideológica y políticamente situada.

Lo anterior debido a la vigencia de la sospecha que como “escuela” tiene en Marx, Nietzsche y Freud sus principales maestros, tal y como lo ha dicho Ricœur (Ferraris, 2006). La sospecha es una de las principales características del pensamiento crítico contemporáneo, sobre todo ante el auge de la retórica dominante posmoderna que la muestra como “débil” ante la dureza del decadente positivismo (Crespi, 2006; Rovatti, 2006; Vattimo, 2006b), lo cual significa más bien modelante, figurativa e inasible, y es de ella que podemos tomar algunas luces para reafirmar nuestro propio devenir.

Aquí vale la advertencia de Jameson quien propone que el posmodernismo es la “lógica cultural del capitalismo tardío”, en tanto que no es “un estilo”, sino mas bien “una dominante cultural, concepto que incluye la presencia y la coexistencia de una gran cantidad de rasgos muy diversos, pero subordinados”. (Jameson 1991, p.19). El posmodernismo es pues,

“el campo de fuerza en que tipos muy diferentes de impulsos culturales —lo que Raymond Williams tan felizmente ha denominado formas “residuales” y “emergentes” de producción cultural— tienen que abrirse camino. Si no concebimos de manera general la existencia de una dominante cultural, nos vemos obligados a compartir el punto de vista que pretende que la historia actual es mera heterogeneidad, diferencia casual, coexistencia de innumerables fuerzas diversas cuya efectividad es indescifrable. Al menos, este ha sido el espíritu político que ha presidido el análisis subsiguiente: proyectar una concepción de una nueva norma cultural sistémica y de su reproducción, a fin de que se refleje de modo más adecuado sobre las formas más efectivas de política cultural radical de nuestros días.” (Jameson 1991, p.21,22, comillas en el original)

De esta manera, el posmodernismo se configura desde

“una nueva superficialidad que encuentra su prolongación tanto en la “teoría” contemporánea como en toda una nueva cultura de la imagen o el simulacro, un consecuente debilitamiento de la historicidad, tanto en nuestra relación con la historia pública, como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada, cuya estructura “esquizofrénica” (según Lacan) determinará nuevos tipos de relaciones sintácticas o sintagmáticas en las artes más temporales; un tipo completamente nuevo de emocionalidad —que llamaré “intensidades”— cuya mejor comprensión se logra mediante un retomo a teorías más antiguas sobre lo sublime; la profunda relación constitutiva de todas estas características como una tecnología absolutamente nueva, que constituye, a su vez, la corporización de un sistema económico internacional nuevo; y, tras una breve reflexión sobre las mutaciones posmodernistas experimentadas por el propio espacio construido, algunos comentarios sobre la misión del arte político en el espacio internacional nuevo y aturdidor del capital multinacional tardío.” (Jameson, 1991, p.22)

En este mismo sentido Lash (2007) nos recuerda que

“Hay cuatro componentes principales en un paradigma cultural determinado. Son: 1) la relación entre tipos de objetos culturales producidos; por ejemplo, estético, teórico, ético, etc., 2) la relación entre lo cultural como conjunto y lo social; 3) su «economía cultural», cuyos elementos, a su vez, son las condiciones de producción y consumo, las instituciones de la cultura, el modo de circulación y el producto cultural o bien como tal; y 4) el modo de significación: por ejemplo, las relaciones entre significante, significado y referente. Si la modernización suponía la diferenciación de todas estas unidades, la posmodernización asiste a la des-diferenciación de cada uno de estos cuatro componentes.” (p.29)

Ante esta realidad nos preguntamos: *¿Cómo intentar un diálogo diferenciador en medio de la mercantilización de los saberes/estéticas expoliados de los múltiples contextos culturales en que se producen?*

Para ello debemos situarnos en el intermedio que existe entre las diversas tradiciones (en nuestro caso de la comunidad Occidental y la de raigambre no propiamente Occidental) “lo que tenemos *en común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión.” (Gadamer, 2007b, p.98). Pues la interculturalidad consiste principalmente en un diálogo entre “tradiciones filosóficas” (Dussel, 2009). He ahí la importancia de reconocer sus legados ontológicos y epistémicos, y los tiempos que dichos horizontes evidencian en tanto estructuras y acontecimientos no completamente estructurados como lo forjó la retórica instrumental, pero tampoco del todo líquidos en la acepción de Bauman (2006), es decir revelados en la efimeridad de las relaciones y en su transitar diluyente bajo las coordenadas impuestas por las lógicas del mercado, sino más bien de posibilidades de reconocimiento de los vacíos que van indicando. Se trata de reconocer los intersticios que revela, por ejemplo, la mitología blanca como bien la concibió Derrida (2008a):

“La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. Lo cual no ocurre sin lucha. (...)” (p.253, cursivas en el original)

Es allí donde seguimos a Santos (2009a, 2005a), para asomar desde aquí que el hiato existente entre la lógica dominante del Estado-nación y la diferencialidad cultural de las sociedades que dentro de él se esfuerzan por seguir existiendo históricamente nos permite considerar dos premisas fundamentales que abordaremos más adelante: 1) La existencia multi-cultural no significa necesariamente asumir una política multiculturalista (es decir, el multiculturalismo como política de Estado, o bien de cualquier otra corporación) y 2) La geopolítica colonial que configura y refuerza dicho contexto sólo es posible deconstruirla a partir de una praxis enfocada en la potenciación de la oportunidad que ofrece dicha distancia, la misma que viene dada precisamente por la resistencia que genera el uso político de las diferencias culturales.

Así, a pesar de la indudable sintonía que nos ofrece Jameson (1991) entre la posmodernidad y el capitalismo tardío, la posmodernidad nos ofrece valorar la experiencia vivida como una fuente más de mirar/aprehender/transformar la realidad, pues valoramos como lo hemos visto en varias líneas arriba, esa posibilidad de que el conocimiento se realice desde y en el sentido común (Santos, 2009a, 1996), que pase a ser sentido convivido del conocer sentido, es decir, que emancipe, no que sea reforzado por la lógica del saber/poder.

El pensamiento crítico se origina precisamente desde el diálogo surgido de la praxis, ya que de ninguna manera ese diálogo está exento de mediaciones simbólicas, y, por lo tanto, de poder y afectivas, que lo permean a nivel discursivo (Foucault, 2010, 2005), con lo cual siempre queda abierto no sólo a su interpelación, sino como consecuencia directa de sus significantes vacíos (Laclau, 2006), es decir aquellos referentes que pueden incorporarse en ordenes sintacmáticos cuyo efecto es más fuerte

de lo que realmente pueden decir y en tanto *jerga*, pasan discursivamente naturalizados en el devenir cotidiano. Insistimos que se trata de un asunto de encuentro y desencuentro, y en tanto es así:

“la recuperación de una mirada sobre la historia centrada en los sujetos concretos; (...) una concepción de la realidad como proyecto de sentido y de voluntad, que no se agote en ningún conocimiento, sino que se haga tangible en una necesidad de conciencia, en la que se articule la exigencia de proyecto con realidad como historización.” (Zemelman, 2005 p.120)

Por lo tanto, el pensar críticamente se nos revela como comprensión en tanto mediación:

“entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica.” (Gadamer, 2007b, p.115, 116)

Desde allí nos preguntamos ¿Qué sucede cuando esa “verdad”, en tanto “conciencia de la no inocencia” (Ibañez, 2005, p.209), ya no es sino una voluntad, solidaridad o algo parecido? (Vattimo, 2010; Rorty, 1997, 1993) La hermenéutica desde allí pasa a ser la estrategia a través de la cual el pensamiento adquiere conciencia de sí en función de su utilidad histórica descolonizadora.

Lo colonial no se esgrime ante determinadas metrópolis y sus víctimas, sino también ante la configuración de los Estados que desde ellas se han producido, y sus consecuentes figuraciones de lo real de donde brotan como burbujas en un caldo hirviente, los parias, en tanto “humanos residuales” (Bauman, 2005a), execrados por el Sistema-Mundo-Colonial-Moderno-Capitalista, que en el fondo somos todos y todas, y

sus/nuestros designios ante el descontrol del capitalismo y sus respectivas sazones, que impiden el surgimiento de una subjetividad plena, es decir, *para sí*, autónoma y diversa en su complejidad, -lo que Marx había advertido hace ya 170 años, especialmente en *Sobre la cuestión judía* (1843) (2009a) y *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844) (1968a)- Sobre todo porque en este desorden colonial capitalista que sufrimos “Hay historia, pero no una narrativa compartida de dificultad, y, por lo tanto, no hay destino compartido. En estas condiciones, el carácter se corroe; la pregunta “¿Quién me necesita?” no tiene respuesta inmediata.” (Sennett, 2005, p.156, comillas en el original).

Debido a que el sujeto parece haber perdido su potencialidad de interrogarse, pues la democracia se presenta articulada, “según el patrón del consumo” (Sennett, 2007, p.146), desvaneciendo la posibilidades de transformación de la propia cotidianidad. Sin embargo, hay quienes nos seguimos interrogando y la interculturalidad como principio ético-político es el principal motor de esta angustia.

4.2 La identidad y sus designios ante el poder eurocéntrico en los contextos transculturales del Estado-nación

“La crítica moderna nació de una lucha contra el Estado absolutista; a menos que su futuro se defina ahora como una lucha contra el Estado burgués, pudiera no tener el más mínimo futuro.”
(Eagleton, 1999, p.140)

Las ilusiones de la modernización / modernidad periférica, líquida²² y demás adjetivos, encuentran en la identidad / alteridad como abstracción uno de sus productos inevitables, por más que se ponga el acento en la producción hegemónica de la

22 “La modernidad líquida” (Bauman, 2006), es aquella en la cual el Estado-nación deja su papel (deja pasar) de monitor a las lógicas hegemónicas del capital transnacional. Desde allí “la propia “liquidez” (de las relaciones sociales, de los patrimonios culturales) nos obliga a la indispensable confrontación intersubjetiva e intercultural” (Martínez, 2013a, p.9), es decir, a enfrentarla de la misma forma en que combatimos a la hegemonía del propio Estado pues él no escapa a tal dominio.

subjetividad y sus contextos, su interpelación se revela como desafío de aprehender los diversos sentidos que esbozan los sujetos intelectuales en sus respectivas trayectorias de vida en sus luchas por sobrevivir y además por hacerlo de una manera diferenciada²³, en medio de las diversas realidades coloniales en la cual seguimos inmersos, bajo sus alteridades históricas (Martínez, 2013a, Segato, 2002) y sus diferencias desigualadas (Fernández, 2009).

Ahora vayamos un poco dando cuenta de los constructos que como puntos cardinales, orientan nuestra lectura desde esta apuesta por el pensar como intención más que interpelativa, de cercanías a lo vivido, confiados en que nuestra alerta a las propias ilusiones biográficas, en tanto posibilidad de confiar en una narrativa *de lo vivido* que puede engañarnos (Bourdieu, 1997), nos permitiría reconstruir el mosaico que componen las voces, las miradas, los gestos y el andar propio de quien dialoga. Es lo que Arfuch (2007) denomina “espacio biográfico”, y cuya razón no es que sea biográfica en sí misma (Marinas, 2004), pues toda razón lo es, pero pudiera ser algo más que cínica:

“Sabemos por el proceso de pensamiento de las críticas precedentes que el conocimiento no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza humana, sí con la naturaleza como concepción, con la naturaleza como fabricado, con la naturaleza no natural (...)” (Sloterdijk, 2007, p. 114,115)

Una razón crítica y emancipadora en su pleno sentido y producción, pues ¿Qué razón no es en sí misma crítica? La razón genuinamente crítica es aquella que cuestiona todo posible intento de homogeneizar la diversidad-mundo, por ende, anti capitalista y

23 Recordemos que “Los seres aparentes, directamente visibles, trátense de individuos o de grupos, existen y subsisten en y por la *diferencia*, es decir en tanto que ocupan *posiciones relativas* en un espacio de relaciones que, aunque invisible y siempre difícil de manifestar empíricamente, es la realidad más real (...) y el principio real de los comportamientos individuales y de los grupos.” (Bourdieu, 1997, p. 47, cursivas en el original). Por lo tanto, debemos: “*construir y descubrir* (...) el principio de diferenciación que permite re-engendrar teóricamente el espacio social empíricamente observado.” (Bourdieu, 1997, p. 48, cursivas en el original)

anti positiva. Es esa racionalidad la que puede surgir desde el diálogo, pues “la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.” (Gadamer, 2007c, p343)

En nuestro caso, por lo menos en una comunidad que desea *seguir siendo*, lo hacemos desde la esperanza en que sólo de esa manera podemos denunciar las lógicas de dominación global en la cual nos encontramos y alimentar en consecuencia, la inevitable praxis de su superación. Se trata de tener presente la premisa de *cómo seguir siendo sin dejar de ser nosotros, desde la praxis y las voces de quienes intentan vivir para sí*.

4.2.1 La cultura y la apuesta por la comprensión de lo vivido desde la cotidianidad

“En la ciencia no hay calzadas reales, y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres, tiene que estar dispuesto a escalar la montaña por senderos escabrosos”
(Karl Marx: Carta a Maurice Lachâtre Londres, 18 de marzo de 1872)

La cultura es el proceso que funda al sujeto aun cuando dicho sujeto por su misma producción se encuentre escindido buscándose eternamente en su realización cotidiana. De esta manera, la función de la utopía (o *utopística* en tanto “evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana.” Wallerstein (2003 p.3,4), consiste en realzar tal proceso como estrategia ideológica que, surgida del imaginario (social e individual), produce los contextos necesarios para la existencia social, es decir, para la existencia desde y hacia una determinada comunidad. No olvidemos que “Las utopías son imaginaciones, que se relacionan con un “más allá” de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la *conditio humana*.” (Hinkelammert, 2002, p.388, comillas y cursivas en el original), por eso la utopía es inmanente al pensamiento crítico.

El abordaje de cualquier proceso social que se precie de ser crítico, debe partir de una concepción de cultura cuyo potencial heurístico no se reduzca a una mera descripción empírica de la realidad estudiada, o bien, a la confirmación de esquemas premeditados que terminan reforzando el *estatus quo* de la división social del saber-poder (Foucault, 2011), es decir, de la hegemonía del saber que soporta aún el sistema-mundo moderno contemporáneo. Para lo cual puede servir la apuesta de Rorty de mirar/aprehender la cultura como una conversación en vez de “una estructura levantada sobre unos fundamentos” (2009, p.291).

Aprehendemos la producción cultural desde la complejidad que representa como subversión, en las posibilidades heteroglósicas²⁴ que la realizan. La cultura crea la cotidianidad que la recrea, y en esa dialéctica el poder es el trasfondo de toda la producción simbólica que le da soporte, incluso cuando se pone en escena a través de los diversas estrategias (rituales/mitológicas) que provee la cultura (Balandier 1994, 1969), en tanto producción semiótica social (Verón, 2004, p.125, 126), donde la realidad adquiere sentido, y al tiempo que se va realizando va instaurando las formas posibles que determinan la “personalidad” y la existencia misma de la comunidad, constituyendo así sus respectivas identidades. De esta manera, en la cultura reside “el fermento de la identidad” (Barnet 2011a, p.151). Al mismo tiempo, las identidades son producto y productoras de la tradición que las constituye (Coles, 1975, p.117, Erikson, 1974, 1966, Evans, 1975), la cual no está exenta de transformaciones.

La cultura, la identidad y la tradición son procesos tan móviles como el mismo sujeto que las crea y las vive (Deleuze, 2007). Así, “Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su

²⁴ La heteroglosia indica las fuerzas discursivas de los diversos hablantes, la presencia de lo ideológico en el discurso, en el lenguaje (Bakhtin, 1981) y agregamos, la polifonía que esto representa en la constitución de la cultura, en tanto producida por diversas voces, diversas subjetividades. Su potencialidad para la transformación de la sociedad capitalista lo hemos asomado en: Martínez, 2013e.

ser es incesante devenir.” (Husserl, 1992, p.135) Tal producción debe mirarse también bajo un horizonte donde la historia se funda en el diálogo con otros saberes originados por ejemplo, desde las ciencias sociales (Braudel, 1970), reconociendo que aquí es impensable la retórica segmentaria que las ha encajonado para fortalecer la hegemonía del sistema-mundo capitalista moderno. (Wallerstein, 2006a, 2006b).

Aunque existen variadas concepciones de cultura a continuación citaremos aquellas que nos han permitido esbozar la nuestra. En orden cronológico tenemos a Boas, para quien la cultura consiste en

“la totalidad de las reacciones mentales y físicas y las actividades que caracterizan la conducta de los individuos que componen un grupo social colectiva e individualmente en relación a su medio ambiente natural, a otros grupos, a los miembros del grupo en sí y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su papel en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos diversos aspectos de la vida, sin embargo, no constituye la cultura. Es más, sus elementos no son independientes, tienen una estructura.” (1944, p.159, traducción nuestra)

Por otro lado, Sorokin esbozó una estructura constitutiva de la interacción sociocultural, y desde ella tres aspectos que la dinamizan y que merecen la pena que los valoremos:

“1) la *personalidad* como sujeto de la interacción; 2) la *sociedad* como totalidad de las personalidades en interacción, más sus relaciones y procesos socioculturales; y 3) la *cultura* como la totalidad de las significaciones, valores y normas poseídos por las personas en interacción, y la totalidad de los vehículos que objetivan, socializan y transmiten estas significaciones.” (1973, p.98)

Así mismo, este autor define a “los vehículos” como

“Todas las acciones sensoriales externas, objetos materiales, fenómenos físicos, químicos y biológicos, procesos y fuerzas usados para la exteriorización, objetivación y socialización de las

significaciones, son vehículos de la interacción dotada de sentido.”
(1973, p.78)

Además expresa que, en tanto los vehículos son conductores de la interacción, los hay de tipo físicos (objetos) y de tipo simbólicos (el caso de la palabra hablada) (p.79,80). Recordemos que la palabra es un elemento fundamental para la estructuración de la realidad, a decir de Voloshinov (1976), con lo que ella misma funda la propia cultura. Es lo que nos hace ver la comprensión semiótica de la cultura, entendida como sistema, contexto, esquemas y estructuras:

“sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (2003, p. 27)

“un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.” (2003, p. 88)

“...las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia” (Geertz, 2003, p.262).

Por su parte Echeverría propone ver la cultura como momento:

“La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. (...) todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.

La reproducción de la “mismidad” no puede ser otra cosa que una puesta en juego, una de- y re-substancialización o una de-

y re-autenticación sistemática del sujeto.” (2010, p.163-165)

Mientras que Castoriadis la ve como

“todo lo que supera, en la institución de una sociedad, la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como “valor” en el sentido más general del término: en definitiva, la *paideia* de los griegos. Como su nombre lo indica, la *paideia* contiene también indisociablemente los procedimientos instituidos por medio de los cuales el ser humano, durante su fabricación social como individuo, es conducido a reconocer y a investir positivamente los valores de la sociedad. Estos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son creados por cada sociedad considerada, como núcleos de su institución, referencias últimas e irreductibles de la significancia, polos de orientación del hacer y del representar sociales. Por lo tanto, es imposible hablar de transformación social sin afrontar la cuestión de la cultura en este sentido -y de hecho, la afrontamos y “respondemos” a ella hagamos lo que hagamos-.” (2008, p.15, comillas y cursivas en el original)

Para el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, la cultura es el

“(…) patrimonio simbólico de los modos estandarizados de pensar y de conocer que se manifiestan materialmente en artefactos y bienes; expresamente, a través de la conducta social; e ideológicamente, en la comunicación simbólica y en la formulación de la experiencia social en cuerpos de saber, de creencias y de valores.” (1973, p.19)

Más precisamente

“la cultura es un orden particular de fenómenos caracterizados por ser una réplica conceptual de la realidad, simbólicamente transmisible de generación en generación, bajo la forma de una tradición que provee modos de existencia, formas de organización y medios de expresión a una comunidad humana. (...) cada cultura es percibida por sus portadores como el modo natural y necesario de ser hombres frente a los miembros de su propio grupo y frente a otros grupos humanos.” (Ribeiro 1990, p.23)

Para que la cultura funcione como totalidad, se dinamiza a través de tres sistemas:

“*el sistema adaptativo*, que es el conjunto de formas de acción sobre la naturaleza para la producción de las condiciones materiales de existencia de las sociedades. El *sistema asociativo*, que es el conjunto de modos de organización de las relaciones interpersonales para efectos de la reproducción biológica, de la producción y de la distribución de bienes y de la regulación de la convivencia social. Y el *sistema ideológico*, que comprende las ideas y los sentimientos generados en el esfuerzo por comprender y por justificar o cuestionar el orden social.” (Ribeiro 1990, p.25)

Por otro lado nos encontramos con la definición que proveen Mario Sanoja e Iraida Vargas, quienes desde la arqueología social venezolana apuestan a la cultura como:

“el desarrollo de un proceso de creación y recreación humana continuo, dinamizado por los cambios que suceden en las relaciones que mantienen los hombres que viven en sociedad. Por ello, el hombre no sólo es creador de cultura sino también producto de ella.(...)” (2006, p. 100, 101)

Desde la antropología igualmente venezolana, para el antropólogo Alfredo Chacón se trata de *un sentido*:

“la cultura es *el sentido particularizado y especificado en el curso de la realización social*; como tal *sentido realizado* es inseparable del trabajo y el poder; es decir, existe fundamentalmente en cuanto articulada con el trabajo y el poder, pero en esta articulación puede efectuarse por lo menos de dos modos diferentes: como sentido directamente interpenetrado con los actos y hechos en el curso mismo de su desenvolvimiento espacio-temporal o como sentido constituido en puro lenguaje, sea este articulado, visual, táctil o auditivo, y cualquiera sea la relación que exista entre este sentido-discurso y las acciones en que se realizan el trabajo, el poder y el sentido de la acción social misma.

En ambos casos, puede hablarse con legitimidad de la cultura como lenguaje: en el primero, es significación de la acción social misma, o más bien es la acción social en cuanto significativa en sí misma; en el segundo caso, es el lenguaje propiamente dicho, sea éste articulado, visual, táctil o auditivo. Según el primer punto de vista, se atiende a lo significativo que caracteriza por definición a los actos y los hechos humanos; pero sin que se pierda de vista que en este plano el término lenguaje significa algo muy diferente del lenguaje articulado o natural, o sea, el lenguaje que se habla, y que es esencialmente sonido-sentido. Es de acuerdo al segundo enfoque que compete entender la cultura como lenguaje, como sentido realizado mediante la articulación

de los significados, las significaciones y las expresiones en la trama de la realidad social” (2005, p. 145,146)

Por último tenemos la advertencia reciente de Vargas Llosa (2012), aún cuando estemos distantes de su postura ideológica, y de la forma en que concibe la cultura, que por cierto, para nada -al menos ahora- es la de un pensador de la sociedad, sino, como muchos, un vividor de ella, al menos coincidimos con lo que nos advierte:

“La cultura puede ser experimento y reflexión, pensamiento y sueño, pasión y poesía y una revisión crítica constante y profunda de todas las certidumbres, convicciones, teorías y creencias. Pero ella no puede apartarse de la vida real, de la vida verdadera, de la vida vivida, que no es nunca la de los lugares comunes, la del artificio, el sofisma y el juego, sin riesgo de desintegrarse.” (p.75).

Pero la cultura también es artificio, juego, recreación y catástrofe, al mismo tiempo que *pensar crítico de su producción*:

“Si queremos describirla desde el exterior, se dirá que es el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiéndolo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación.

Si, por el contrario, queremos definirla en términos de finalidad y presentarla en su dinamismo, diremos que la cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad.” (Césaire, 2006, p.47)

Sin olvidar que las culturas “Son escenarios de conflictos donde los significados producidos dentro de relaciones económicas, políticas, y sociales están constantemente en pugna.” (McLaren y Farahmandpur, 2006, p.138). Por eso otros han optado por ver la cultura como supervivencia:

“una producción desigual e incompleta de sentido y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, producida en el acto de la supervivencia social. La cultura trata de crear una textualidad simbólica, de modo de darle a la cotidianidad alienante un aura de individualidad, una promesa de placer.” (Bhabha, 2002, p.212)

Mientras que otros como Appadurai y García Canclini prefieren trabajar la cultura como adjetivo, remarcando las advertencias necesarias que coinciden con nuestra propuesta, dado que aun cuando asumimos una concepción sustantiva, esta, a nuestro juicio, no es precisamente el blanco de las críticas de ambos autores, como veremos a continuación.

Para Appadurai,

“Si el uso de “cultura” como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo “cultural” nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones, y, por lo tanto, es más fructífero.” (2001, p.15)

“la cultura no es útil cuando la pensamos como una sustancia, es mucho mejor pensarla como una dimensión de los fenómenos, una dimensión que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporizado en un lugar y una situación determinados. Poner el énfasis en la dimensionalidad de la cultura, más que en su sustancialidad, hace que pensemos en la cultura menos como una propiedad de individuos y de grupos y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de las diferencias.” (2001, p.15) “Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de las identidades de grupo.” (2001, p. 15)

De igual manera, García Canclini, sostiene “lo cultural” como:

“el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible.” (2006, p.40)

Desde la revisión de todas estas concepciones de cultura anteriormente evidenciadas, nosotros, siguiendo a De Certau (2009), quien ve la cultura como posibilidad creativa, y a Williams (1982) quien nos recuerda que es “el *sistema* *significante* a través del cual necesariamente (aunque entre otros medios) un orden

social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga.” (p.13, cursivas en el original), hemos venido considerando la cultura como el proceso, (y no las formas, como habíamos propuesto en otra oportunidad: Martínez, 2011c, p.5) “*de producción y mediación simbólico-material de significados que definen la particularidad de la experiencia humana en grupos sociales determinados, atravesado por relaciones de poder que pueden mantenerse o transformarse en su devenir histórico*”. Lo cual quiere decir que es “*intersubjetivo, dialéctico e histórico, transmitido y transformado intra e intercomunitariamente*”.

Estamos en sintonía con la apuesta de Fernet-Betancourt quien propone desculturizar el concepto de cultura, pero reconoce como bien lo recuerda Cerón Samboni (2013), su carácter histórico y dialéctico, desde donde se afina en la necesidad de una conciencia histórico-social (Oviedo García, 2006):

“nada hay más engañoso que decidirse por una definición de cultura y aplicarla con pretensión de validez definatoria a todos los pueblos y a todas las épocas. Las culturas nos ponen en camino, pero no son caminos hechos, listos para ser recorridos con un itinerario previsto de antemano.” (Fernet-Betancourt 2003a, p.24)

Significa tener presente que:

“no hay que entender ni buscar la interacción como intercambio entre “bloques culturales” separados por tradiciones fijas en su diversidad, sino, por el contrario, como un proceso de diálogo concreto en el que “las culturas” en sí mismas no participan, sino que lo hacen mediante individuos, grupos, sectores, instituciones, etc. que se reconocen como sus miembros y que, en cuanto “representantes” vivos de su cultura, transmiten su diferencia cultural en toda su ambivalencia e historicidad.” (Fernet-Betancourt 2003a, p.24)

Reconociendo que la experiencia es dada en la existencia dialogante, no puede comprenderse la vida misma, en tanto cotidianidad si no consideramos las culturas *en relación* que la posibilita. Pero esa misma posibilidad se encuentra sujeta a los condicionantes que impone el poder. Recordemos para el caso al menos tres

concepciones:

1) Lukes (2007) propone una concepción tridimensional del poder, en tanto “capacidad de asegurar obediencia a la dominación a través de la conformación de creencias y deseos, imponiendo constreñimientos interiores bajo cambiantes circunstancias históricas” (p. 178), y así sostiene “...Al fin y al cabo la enculturación es la fuente de gran parte de lo que consideramos verdadero, correcto y bueno, y nuestras creencias y deseos reflexivos presuponen otros deseos y creencias incontables, que sencillamente no ponemos en tela de juicio, y se derivan de ellos.” (p. 178)

2) Por su parte, Foucault expresa que “el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. (...) el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo.” (2006, p.27).

Al mismo tiempo, el poder

“es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales (...) las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado; (...) no conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de “dominantes” y “dominados”), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto (...) no existen relaciones de poder sin resistencias; (...) la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales.” (Foucault, 1992, p.181)

La existencia del poder supone su propia y múltiple producción, lo que nos revela la tensión misma del poder como vivencia. Y en tanto que la vivencia no puede producirse sin el lenguaje que la determina, dominar el lenguaje es dominar la propia

producción cultural, lo cual nos invita a considerar el poder como: "...la capacidad añadida para la acción que acumulan los individuos a través del hecho de constituir una distribución de conocimiento y, por lo tanto, una sociedad" (Barnes, 1990, p. 85).

3) Por otro lado, Dussel comprende la *potentia* como el poder que reconoce una comunidad, en tanto red que "se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M. Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de todo lo político." (Dussel, 2006, p.27)

Desde esas aproximaciones, nosotros partimos del hecho de que el poder es la potencialidad cultural de un (os) sujeto (s) para transformar la cotidianidad que lo (s) constituye (n), "bien para su propio beneficio o para la comunidad a la cual pertenece" (Martínez, 2011b, p.9). Es imposible pensar la cultura sin el (los) poder (es) que en ella se manifiestan, teniendo presente que es precisamente la cotidianidad y la personalidad que desde ella es configurada lo que se está generando desde allí.

4.2.2 Del modo de vida y sus diferencias respecto al valor de la cotidianidad en el análisis de la producción de la identidad cultural.

Hasta ahora hemos propuesto una concepción de cultura, lo que nos condujo necesariamente a considerar las producciones de poder que le son inherentes, especialmente para la comprensión de la relación entre cotidianidad y cultura. Veamos ahora dicha relación y su funcionalidad heurística. Hace más de un siglo Marx y Engels destacaron que

"El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo

que producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” (2007, p. 28,29)

Desde este horizonte para Córdova Cañas el modo de vida representa

“una expresión de la praxis social concreta que incorpora los elementos fundamentales del Modo de Producción con las características específicas de la Formación Social en un momento histórico determinado. Se trata de englobar dentro de un contexto delineado por la praxis humana, un conjunto de actitudes, comportamientos, patrones culturales, valores e ideologizaciones, provenientes de la ideología legitimadora del orden social vigente y que tienen como función garantizar la reproducción de las estructuras socio-económicas del Sistema Social Capitalista” (1980, p. 164)

Por su parte, Iraida Vargas inspirada en la concepción anterior destaca que

“el modo de vida es en realidad la praxis particular de la totalidad que es la formación social, por cuanto incluye no sólo la reproducción económica de la vida material (esfera de la formación social que la categoría modo de producción explica) sino también los aspectos superestructurales. No obstante, es claro que por las relaciones de determinación base-superestructura, es el modo de producción el que dinamiza dialécticamente a la formación económica social.” (1990, p.64,65)

La noción de “modo” permite distinguir la singularidad de la praxis y comprender las formas en que esta se genera desde su mera identificación en cuanto contenida en la totalidad, hasta los modos de producción, subsumida en el “trabajo”, incluso en el trabajo lingüístico bajo la acepción de (Ponzio, 1974; Rossi-Landi, 1970), como producción de nuevas palabras-significaciones, donde el trabajo hay que comprenderlo enlazado a otras formas expresivas de la intelectualidad, pues tal relación siempre dialéctica es lo que permite la *poiesis* de la experiencia humana. Sin embargo, consideramos que hay que ir más allá de un “modo de vida” y comprender cuáles son los elementos involucrados presentes y ausentes en la producción, reproducción, y posible transformación de la vida misma, más precisamente de la experiencia que se realiza incluso cuando lo hace enajenadamente en una determinada formación social.

Nuestra perspectiva nos acerca a Schütz (2008), para quien “el mundo de la vida cotidiana” (p. 198), es el horizonte que antecede a nuestra experiencia realizándose interpretadamente por el sujeto que la vive. Lo cual nos invita al reconocimiento de las diferentes “situaciones biográficas” entendidas como los contextos geográfico y “sociocultural” que los hombres y mujeres definen desde sí mismos “y dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica.” (Schütz, 2008, p.40). Es pues, una invitación a considerar el “ser en situación” que ya venía siendo advertido por Merleau-Ponty (1975), y mucho antes que él, por Marx, sólo que valoramos la fenomenología como una hermenéutica que aborda la vivencia propia como acercamiento al otro que nos constituye. Recordando que “fenómeno”, significa “lo que aparece” y “el aparecer mismo” (Husserl, 1982, p.106)

En este sentido, valoramos el *habitus* entendido como

“sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a detenidas reglas, y por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2007a, p.86).

Desde allí la cotidianidad, -como veremos con más detalle a nivel hermenéutico en el apartado metodológico de esta investigación- la concebimos como una estructura que siempre está estructurándose y que además estructura a: la cultura, los sujetos y sus respectivas identidades, entre otras cosas, lo cual nos nos conduce a concebirla como un proceso. Tal concepción encuentra su sintonía en concepciones como la de Lefebvre, para quien la vida cotidiana, viene siendo la interacción dialéctica que permite la producción y reproducción de la vida social, génesis de toda realización humana, bien

para mantener el *estatus quo* como para posibilitar su transformación: “Es en la vida cotidiana donde se sitúa el núcleo racional, el centro real de la *praxis*.” (1984, p.44) “La cotidianidad no solamente es un concepto, sino que puede tomarse tal concepto como hilo conductor para conocer la “sociedad” ” (1984, p.41) “interacción dialéctica tal que sería imposible no partir de ella para realizar lo posible (la totalidad de los posibles)” (1984, p.24).

Mientras que para Heller la vida cotidiana sería el repertorio de actividades que definen la reproducción de sujetos concretos, quienes al mismo tiempo determinan así las posibilidades reales de su reproducción total, constante y diferenciada. (2002,1998). Desde esos legados definimos la cotidianidad como un

“proceso complejo de la experiencia humana a través del cual se evidencian las estrategias conscientes e inconscientes (cosmovisión, imaginario, ideología, creencias, representaciones, lenguaje, discurso, valores, actitudes, comportamientos), puestas en funcionamiento por los hombres y mujeres para otorgar sentido a los contextos espacio-temporales donde desarrollan sus vidas, bien sea para la satisfacción de necesidades sentidas y creadas por ellos mismos o bien por intereses impuestos.” (Martínez, 2011a, 2011b, 2011c)

Dicha concepción²⁵ la reconocemos como el proceso global que produce la cultura, y al mismo tiempo, marca la diferenciación entre los sujetos y entre ellos y las comunidades a las que pertenecen y a las comunidades entre sí. Tal diferencia viene dada porque es la propia identidad la que se encuentra implícita en la producción cultural. Pues, “la cultura es una dimensión infatigable del discurso humano que explota las diferencias para crear diversas concepciones de la identidad de grupo.”

²⁵ Al pensar la “cotidianidad” como constructo en pos de la comprensión de la interculturalidad como dispositivo, sin duda, hemos sido influenciado por Feyerabend (1974) quien sostiene que “La ciencia, el sentido común, e incluso el sentido común refinado del racionalismo crítico utilizan ciertas categorías fijas (“sujeto”; “objeto”; “realidad”) además de los muchos puntos de vista cambiantes que contienen. Por ello no son completamente racionales. Una racionalidad completa sólo puede obtenerse mediante una extensión de la crítica también a las partes estables. Esto supone la invención de categorías alternativas a todo el rico material a nuestra disposición. Las categorías, y todos los demás elementos estables de nuestro conocimiento, deben ser puestos en movimiento” (p.33, comillas en el original). Con lo cual consideramos que “cotidianidad” es un concepto “móvil” tal y como debe ser todo concepto, dado que es y expresa un acontecer. (Deleuze y Guattari, 2005)

(Appadurai, 2001, p.15)

La cotidianidad no es precisamente un “modo”, un estilo particular de producción, es decir, un *ethos*, sino más bien el proceso que lo posibilita, desde la producción de la cultura en su devenir y sus distintas formas de producción, transmisión y transformación. De esta manera, cultura y cotidianidad son procesos recíprocos que se estructuran mutuamente, precisamente gracias a que en ellos se genera el poder, las identidades y las tradiciones inherentes a él.

Pero, ¿cómo es posible la instauración de la cotidianidad? Consideramos que una de las alternativas para pensar su sedimentación en contextos sociales concretos, sería pensarla desde la perspectiva biográfica. Esto es aprehenderla desde las vivencias que nos narran las personas sobre su acontecer histórico-cultural. Desde esta perspectiva, algunos autores han propuesto considerar componentes socioestructurales: modos de vida, la estructura del tejido social en sus relaciones de producción y reproducción (Bertaux, 1993a, p.155): “...la dimensión de la economía, de la política, de lo social, que de alguna manera está establecido, (...) los procesos jurídicos, los procesos formales de adquisición de conocimientos (...)” (Córdova, 2003, p.22). Y componentes sociosimbólicos, que comprende lo vivido: las actitudes, representaciones y valores individuales, el plano de la vivencia ideológica en tanto subjetividad, (Bertaux, 1993a, p.155), en la propia cotidianidad de un sujeto: “...todo lo que él simboliza, (...) de qué manera se vincula con lo económico, lo político, lo social, lo institucional y lo jurídico, y cómo define allí su papel con respecto a esas dimensiones (...)”. (Córdova, 2003, p.22).

Elementos que se compenetran de manera dialéctica bajo tres procesos particulares:

1. Los de constitución social: “diversos mecanismos que la actividad social

asume en términos del conjunto y subconjuntos de relacionamientos posibles en un momento histórico determinado” (Córdova, 1995, p.132) Incluyendo los de constitución de las bases estructurales de una sociedad y los de cambio y transformación social.

2. Los de legitimación social:

“mecanismos socio-culturales, a veces, fuertemente individualizados, mediante los cuales las estructuras reales de poder y control institucional son convertidos o transformados en “ordenes naturales”, en “códigos normativos o valorativos”, en mecanismos de regulación automática de la actividad social, que le dan a LO DADO la virtud de lo ESTABLECIDO, y en donde lo VIVIDO (como modo, estilo, formas, de vida) asume el papel objetivo de la REPRODUCCIÓN SOCIAL” (Córdova, 1995, p.133, comillas y mayúsculas en el original).

3. Los de Mediación Social:

“los espacios sociales e individuales, cotidianos y extraordinarios, grupales y personales mediante el cual LO DADO ESTRUCTURALMENTE es traducido, filtrado, representado, imaginado, deseado y convertido en procesos cognitivos afectivos e imaginarios por los sujetos sociales, para evitar la esquizofrenia ante la multiplicidad permanente de los actos sociales, de los hechos sociales y de los intercambios personales” (Córdova, 1995, p.134, mayúsculas en el original)

Para nosotros estos tres procesos se encuentran comprendidos en el constructo “cotidianidad” que hemos propuesto y que nos permite dar cuenta de la experiencia humana como productora de cultura, puesto que la cotidianidad es el horizonte de la praxis, y en tanto es así, el reconocimiento del desafío de ser diferente.

Desde allí nos inspiramos para recordar que la identidad, desde la complejidad estructural que nos ofrece la cotidianidad es imposible pensarla sin la cultura, por eso debemos reconocer las limitaciones que muestra la propia relación interlocutiva entre quien pregunta y quien responde también preguntando. Intento de reconstrucción, si bien

no de toda la totalidad interpretada (Calello y Neuhaus, 1999), evidencia la cotidianidad, en tanto que esta es imposible de ser reconstruida completamente, sí de aproximación a vivencias que sólo pueden alcanzarse con una hermenéutica de lo cotidiano en el interludio de voces geopolíticamente situadas.

4.2.3 La identidad y su movilidad o el artificio necesario para la hermenéutica de las culturas.

Al igual que la concepción de cultura existen variadas concepciones de identidad. Castells (2004) nos demuestra una identidad desde una perspectiva que nos permite reivindicar su carácter movedido, puesto que para él es un proceso inherente a la producción de diversos sentidos desde un(os) atributo(s) cultural (es), entendiendo al sentido como “la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción” (p. 29)

Sin embargo, a nuestro juicio la noción de sentido que nos aporta el antropólogo Alfredo Chacón (1979) es mucho más enriquecedora, puesto que, al distinguirla como una fuerza de realización junto a otras como el trabajo y el poder, producen y dinamizan la cultura. Siendo el trabajo, “la actuación realizadora de los hombres en la constitución de lo real” (p.73), el poder: “la relación de fuerza, establecida en el curso de la realización, que se da entre las actuaciones de los hombres mediante el producto social de sus actuaciones” (p.73), y, finalmente, el sentido sería:

“la síntesis de todo el movimiento articulatorio que va desde la transfiguración expresiva de lo real en significación hasta la inserción de la significación en lo real mediante la comunicación de sus expresiones. Esta significación, en cuya realización opcional y condicionada consiste el sentido, y de cuya comunicación depende su vigencia, lo conforman en realidad conjuntos de significados expresados, articulados entre sí y con las condiciones realizadoras en función de las cuales ellos mismos manifiestan su sentido. Esta doble y simultánea articulación del sentido es, además, una articulación abierta; configura un campo cultural de efectividades y virtualidades

comunicacionales cuya vigencia es relativa a la diversidad de los contextos sociales y por lo tanto no puede ser atribuida, ni parcial ni exclusivamente, a los solos actores ni a los solos actos de expresión. Más bien, los significados son inherentes al campo cultural más abarcante del sentido; y éste, por su parte, en principio no se puede separar de las totalizaciones abiertas de todo lo expresado y lo expresable de la realización social, considerada en todas y cada una de sus escalas, instancias, fuerzas y opciones” (Chacón, 1979, p.73,74, cursivas en el original).

¿Pero qué es, en definitiva, la realización?

“la articulación en movimiento de los concretos humanos concebidos como síntesis de múltiples condicionantes y opciones en las coordenadas del espacio y el tiempo; articulación que, siendo a la vez totalizante y especificante, se capta en diversas escalas e instancias y con respecto a diferentes fuerzas de realización.”. (Chacón, 1979, p. 71,72).

La realización tal y como el autor lo propone, en nuestro caso sería la interdependencia indispensable entre el poder, la cotidianidad y la cultura, que posibilita la generación de la (s) identidad (es). Volvemos aquí a Castells, quien nos recuerda que un sujeto puede tener múltiples identidades “No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social.” (2004, p. 28,29.)

Así mismo,

“La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, la instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal. Propongo como hipótesis que, en términos generales, quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella.” (Castells, 2004, p.29).

Haciendo énfasis en que la identidad se construye socialmente en contextos

tensionales, como evidencias de los distintos poderes que entran en juego, Castells (2004) propone tres tipos de identidades, tipos, que, en nuestro caso, obedecen a un esfuerzo reduccionista por analizar la complejidad de la producción cultural de la identidad:

Identidad legitimadora: “introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.”
Identidad de resistencia: generada por los sujetos que enfatizan sus diferencias ante los que promueven la identidad legitimadora sobre ellos. Identidad proyecto: se trata de aquella que construyen los sujetos a partir de los “materiales culturales de que disponen” en función de “redefinir su posición en la sociedad”, y transformar “toda la estructura social” en la cual se encuentran inmersos. Ej. el movimiento feminista. (2004, p.30).

La identidad vista de esta manera se ilustra de manera fragmentaria, pues no existe una frontera clara entre “identidad proyecto” e “identidad de resistencia”, porque la identidad, que, por cierto, como la cultura, no posee adjetivos, es decir, no es adjetivable: funciona, resiste y se legitima, al tiempo que elabora -y se elabora- como proyecto. Castells además, postula la idea de que primero surge la identidad como resistencia, se construyen proyectos y puede pasar a ser legitimadora. (2004, p.30), lo cual es segmentar la relación dialéctica del proceso de generación de identidad desde la implicancia semiótica del poder, como elemento decisivo que interviene en la producción de las significaciones que se generan desde la cotidianidad vivida, con lo cual insistimos en comprender la generación de la identidad inherente al proceso mismo de la producción cultural desde la misma cotidianidad. Pues no olvidemos que “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece.” (Levinas, 2006, p.60).

En autores como LaCapra, “La identidad implica modos de ser con los otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, normativamente afirmado o utópico.” (2006, p.60) Así mismo, “La formación de la identidad podría definirse en términos no esencialistas como el conflictivo intento de configurar y en cierta manera coordinar posiciones subordinadas en proceso.” Algunas de las posiciones subordinadas “estándar”: “sexualidad, género, familia, idioma, nacionalidad, etnia, clase, “raza”, religión o ideología secular, ocupación y a veces filiación disciplinaria. (...)” (LaCapra, 2006, p.88,89), resultando de ello la consideración de que sea más difícil cambiar algunas posiciones subordinadas que otras.” ej. Cambio de sexo ante cambio de profesión.

Por otro lado, existen otros autores que prefieren usar el término de identificación que siempre inacabado “se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. (...)” (Hall, 2003, p.14)

Grimson (2011) propone que las identificaciones son “construcciones que se usan. Por eso mismo, son fuentes de poder” y se usan de acuerdo a determinados contextos y situaciones, por eso es tan importante reconocer el potencial que contienen en las identificaciones que realizan los sujetos en función de sí, y del mantenimiento histórico de sus respectivas culturas, sin las cuales, su sí mismo, no tendría sentido ante el nosotros/ellos.

Sobre estas breves indicaciones, y más en sintonía con la idea de que la identidad se origina precisamente en la tensión dialéctica entre individuo y sociedad (Berger y Luckmann, 1979), a los fines de esta investigación, la identidad la concebimos como el proceso continuo mediante el cual, los seres humanos posibilitan su existencia, creando, compartiendo y diferenciando los significados en ella producidos. Reconociendo que las identificaciones son siempre tensionales, puesto que implican diferenciaciones sobre la cual es imposible el sentido de la existencia. Son estas diferenciaciones las que

muestran las formas en que se expresa el poder. Tales significados pueden ser evidenciados en las diversas formas en que se manifiesta la identificación / diferenciación, como por ejemplo: Personal, de género, social, cultural, religiosa, política, nacional, trasnacional.

De esta manera al pensar críticamente la identidad no debemos dejarnos arrastrar por la idea de que en su producción ya está presente la génesis de la inter-culturalidad, al contrario, para pensarnos en relaciones con otras culturas, no es suficiente el sabernos como productores culturales, sino que necesitamos tener conciencia del devenir histórico que nos ha creado, en medio de las producciones de poder/saber que atraviesan tal producción.

No olvidemos que “tener conciencia” significa considerar la configuración cultural e histórica del propio inconsciente, el cual es determinado en consecuencia por la influencia del contexto cultural. Así, en tanto inconsciente social, el lenguaje, las lógicas de su producción, y la costumbre (ideas e impulsos permitidos o prohibidos), actúan como un filtro social, específico de cada cultura y determina lo “inconsciente social”. (Fromm, 2003, p.74), con lo cual no puede haber conciencia sin inconsciente, ambos están codeterminados. La estructura social determina “lo inconsciente social” donde la conciencia es “un estado mental determinado por nuestra necesidad de dominar la Naturaleza para sobrevivir” (Fromm, 2003, p.75). Esto nos conduce a considerar tanto las articulaciones dialógicas entre los sujetos cuyas vidas adquieren sentido en la socialidad, es decir, en su producción cultural como las huellas que van dejando a las futuras generaciones en su transitar históricos. En términos jungnianos, asumir el potencial afectivo y cognitivo de los arquetipos en la configuración de la personalidad en tanto producto social: En tanto “Imágenes primordiales”

“no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior.(...) Estas ideas,

formas y predisposiciones, si bien inconscientes, no son por eso menos activas y vivas, y, al modo del instinto preforman e influyen el pensamiento, el sentir y el actuar de cada psique.” (Jung, 2004, p.88).

Los arquetipos son huellas producidas en contextos culturales, “imágenes universales” inconscientes, no sometidos a elaboración consciente. En los procesos de realización cultural los arquetipos funcionan como disparadores semánticos que colaboran en la consolidación de un determinado tipo de inconsciente social, y en tanto es así, en la estructuración de una sociedad y las personalidades que le son inherentes. El racismo podría ser visto como un arquetipo, pero también la función dialogante de lo diverso.

Ante esto la interculturalidad en tanto dispositivo hermenéutico indispensablemente emancipador aparece como una posibilidad praxística, que se apertura en tanto “situación filosófica” (Badiou, 2009, p. VII) entre mundos de pensamientos, entre maneras de concebir una realidad dada, que no por diferente nos son extrañas. Teniendo presente que en nuestro enfoque la “validez” de la interculturalidad como dispositivo viene dada por el potencial que en ella reside para transformar las narrativas hegemónicas sobre la otredad, produciendo así mismo nuevas relación de saber/poder. La interculturalidad se inscribe así en lo que Santos (1996) denomina una segunda ruptura epistemológica, que inaugura la ciencia posmoderna no condicionada por las lógicas del capitalismo tardío, sino más bien para hacerle frente: “(...) dejó de tener sentido el crear un conocimiento nuevo y autónomo en confrontación con el sentido común (primera ruptura) si ese conocimiento no se destina a transformar el sentido común y transformarse en él (segunda ruptura).” (p.160).

De esta manera la identidad pensada interculturalmente no escapa a situaciones filosóficas que en su devenir permiten la producción de los arquetipos y su reconocimiento e interpretación en lo concreto real. Para esto insistimos en que la cultura ni su expresión dialéctica en la identidad admiten adjetivos (Martínez, 2011b,

2011c, 2011d, 2012e), y en tanto es así, la identidad “política” es una forma de expresión de la propia cultura en su dimensión “política” (he aquí las falacias del concepto “cultura política”), y así por el estilo.

Para aquellos que consideran el proceso identitario desde otros enfoques como por ejemplo la ciencia política, debemos sugerirles que la identidad política se considera aquí otra dimensión de la identificación, realzando los valores propios de quien se dice ser de un determinado grupo social con fines evidentemente transformadores de la realidad. Consideramos en el caso de esta investigación hacer énfasis en la “identidad cultural”, para utilizar un recurso que la diferencie de la “identidad personal” de amplia tradición epistémica en los abordajes psicosociales, entendiéndola como una forma particular de expresión política de la cultura que evidencia las tensiones de los grupos sociales diferenciados ante otros, especialmente como es nuestro caso, de una comunidad indígena ante otras realidades particulares. Y aunque no debemos olvidar que no existen márgenes precisos entre la identidad personal y la identidad colectiva, eso no debe justificar que en la interpretación que de ellas se hagan la primera sustituya a la otra ni viceversa, pues ese es uno de los artilugios que colabora con prácticas discriminatorias debidas a procesos intencionales de psicologización burda de las comunidades que se pretenden comprender (Rojo, 2009, p.40).

Esto nos invita a considerar algunos de los elementos que le dan soporte a la identidad cultural, tales como las ideologías que entran en juego, los imaginarios que permiten su producción y reproducción, los valores, las formas de relación y reproducción social, las representaciones sociales, las formas de control, las creencias, atravesados todos por el discurso que le da soporte, y estructura la endoculturación, entendida como sinónimo de *enculturación*: proceso en el cual se adquieren las representaciones y las pautas conductuales indispensables para la realización de un sujeto en una cultura dada. (Rhum, 2007, p.186; Badillo León, 1993).

Si consideramos a Berger y Luckmann (1979) para quienes la externalización, objetivación e internalización son procesos que intervienen dialécticamente en la configuración de la sociedad, donde el sujeto “externaliza simultáneamente su propio ser y el mundo social y lo internaliza como realidad objetiva” (p.164), siendo la internalización la base “primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social” (p.165).

Debemos reconocer que la socialización como el proceso que se da cuando el sujeto participa “en el ser del otro” (Berger y Luckmann, 1979, p.165), favoreciendo la existencia social. Y la endoculturación el proceso que posibilita la aprehensión de las estrategias necesarias para realizar dicha posibilidad, y finalmente tenga sentido. Ambos son procesos simultáneos que se dan articulados por la siempre variable cotidianidad, sumergidos en la tensión dialéctica que existe entre cultura e identidad, este par trastoca a la socialización y a la endoculturación a medida que avanza históricamente la existencia social. El fin de ambos no es únicamente la construcción de la persona en tanto individualidad, sino también la comunidad como totalidad.

Las estrategias de la endoculturación las evidenciamos en la vivencia de la cultura como proceso intersubjetivo de asimilación / interpelación / negociación consciente e inconsciente de los referentes que posibilitan la socialidad y con esto la estructuración de la personalidad a lo largo del tiempo histórico por él vivido. Proceso gracias al cual los sujetos elaboran cotidianidad dando sentido a su existencia social. Lo que de ninguna manera excluye las posibilidades de enajenación -cuando el sujeto aparece distante de sí mismo y de su contexto cultural- y alienación -cuando toma la forma de objeto en la cadena de producción capitalista volviéndose mercancía-, por lo que es “una falsificación, una disfunción general en la institución y en el desarrollo de la historia” (Rossi-Landi, 1970, p.233), proceso que, en la dimensión de lenguaje, no puede superarse sólo con la modificación del comportamiento, sino también con las

abolición de las estructuras sociales que le dan soporte. (Ponzio, 1974, p.271).

Cuando hablamos de identidad cultural debemos reconocer que esta es tan personal como social, siendo la identidad personal la forma en que se configura subjetivamente la relación entre los seres humanos -siempre diferenciados y diferenciables- que viven en sociedad. En palabras de Touraine:

“El individuo, si sólo se define como tal, acepta los llamados del mercado o la pertenencia a una comunidad; en cambio, la subjetivación, que es voluntad de individuación, actúa a partir de la rearticulación de la instrumentalidad y la identidad, cuando el individuo se define de nuevo por lo que hace, por lo que valora y por las relaciones sociales en que se encuentra comprometido (...)” (2006 p.67,68).

No existen fronteras entre la identidad personal y la identidad grupal, son interdependientes como no existen fronteras entre estos dos tipos de identidades y el resto de sus otras manifestaciones. Martín-Baró (1989), nos recuerda que tener identidad grupal quiere decir que “el individuo tome a ese grupo como una referencia para su propia identidad o vida (...) esta referencia puede ser de muchos tipos y de diversa significación. En unos casos, el individuo se sirve en forma instrumental del grupo para lograr la identidad socialmente conveniente o para conseguir determinados fines.” (p.213).

Una identidad que reconocemos atravesada por la interacción simbólica intersubjetiva (pues no puede ser de otra manera), del lenguaje que permite la elaboración de la realidad social (Searle, 1995), desde formas primarias (darse cuenta que vivimos en relación con el otro) y secundarias de socialización (reconocimiento de que se vive sobre la determinación de roles) (Berger y Luckmann, 1979), considerando que en ambas adquiere una importancia fundamental el reconocimiento de la función del discurso en dicho acontecer, desde las sutilezas de una expresión hasta un propio silencio (Potter, 1998). Sin olvidar que la existencia humana consiste en su sentida pronunciación:

“Existir, humanamente, es “*pronunciar*” el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*. Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión.” (Freire, 2008, p.98, cursivas en el original).

Partimos que la identidad se expresa de diversas formas, que a su vez, son dimensiones de ver el proceso de identificación subjetiva de los seres humanos consigo mismo y con otros. La mismidad y la otredad que caracteriza la existencia humana y desde donde se posibilita el sentido -siempre socialmente compartido- de realidad. La identidad es posible y expresable de múltiples maneras, unas de ellas es la forma de expresión “nacional”.

En nuestro país el enfoque que el propio Erikson denominó “psicohistórico”, resulta ser el corolario del texto: *Ideología, Alienación e Identidad Nacional* de Maritza Montero (2004), cuya recepción paradójicamente opacó importantes aportes que venían realizándose, y que mostraban una mayor aproximación por ejemplo, a la antropología, sobre todo aquellos “clásicos” estudios del particularismo histórico y el relativismo cultural que ya hemos mencionado. Montero (2004) propone comprender la identidad nacional:

“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, una religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos con los otros biográficamente. Esta identidad incluye las relaciones con aquellos que aparecen como no suscribiendo estas condiciones, es decir, los extranacionales, poseedores de una identidad diferente. La identidad nacional sería también una de las formas de expresión de la identidad social, construida por los individuos en función de otros individuos, basada en elementos socioculturales compartidos y formando parte de un sistema de representaciones del cual la imagen nacional sería una de las expresiones. (...) Se subraya en esta definición el carácter relativamente permanente y de proceso, ya que la identidad ni es fija ni es estática.

Cambia, evoluciona, se transforma, guardando siempre un núcleo fundamental que permite el reconocimiento del sí mismo colectivo, del *Yo en el nosotros.*” (p. 76,77).

Tal consideración es idónea para nuestro propósito, sin embargo, la identidad nacional como proceso es mucho más complejo que eso, y, aunque no es el tema en sí de esta investigación sino más bien cómo se vive la cultura desde y hacia la diferencia, como parte de una comunidad que vive inmersa en las lógicas hegemónicas del Estado-nación, y del propio desorden mundial “globalizado”, nos permite recordar el carácter liminal de la identidad nacional cuando es vivida por los sujetos que la procesan aun perteneciendo a culturas diferentes. Tal circunstancia demuestra precisamente la tensión dialéctica entre los sujetos entre sí y entre ellos y la producción ideológica nacionalista, como veremos más adelante. Por ahora, valoramos la apreciación de Montero, pues nos remarca, junto a los autores anteriores, el carácter móvil de la identidad, dado que la nación “es la figura política del Sujeto porque, como toda figura de éste, asocia una actividad instrumental a una identidad cultural al constituirse en espacio de libertad.” (Touraine, 2006 p.206). Sin embargo, en términos del Estado-nación (en tanto monocultural), consideramos que tal espacio de libertad en sí mismo impide la realización plena de la subjetividad y más bien la configura en función de su propio funcionamiento disciplinario.

A propósito de la identidad cultural, Stavenhagen sostiene que

“Las identidades culturales no son atributos fijos o permanentes de los individuos. Se trata más bien, de artefactos, de construcciones, de inventos, de discursos, de comportamientos y de mundos simbólicos. (...) La identidad cultural individual siempre (o casi siempre) refleja una identidad cultural colectiva preexistente y externa a mí. Puedo aceptarla total o parcialmente, tratar de modificarla o bien rebelarme o alejarme de ella, según las circunstancias. Pero independientemente de las acciones de tal o cual individuo, las identidades culturales colectivas se mantienen y se reproducen en el tiempo y en el espacio. En el transcurso histórico las identidades colectivas pueden modificarse por factores exógenos a veces violentos, tales como genocidios y conquistas, guerras, desplazamientos forzados, migraciones de todo tipo, como también por efecto de la imposición de estrategias de desarrollo,

políticas educativas, evangelizaciones, o el impacto de los medios masivos de comunicación.” (Stavenhagen, 2007, p.219)

Así mismo,

“las identidades culturales no son rígidas ni mucho menos inmutables. Son los resultados siempre transitorios y fugaces de procesos de identificación. Incluso las identidades aparentemente más sólidas, como la de mujer, hombre, país africano, país latinoamericano o país europeo, esconden negociaciones de sentido, juegos de polisemia, choques de temporalidades en constante proceso de transformación, responsables en última instancia de la sucesión de configuraciones hermenéuticas que de una época a otra le dan cuerpo y vida a tales identidades. Identidades son, pues, identificaciones en curso.” (Santos, 1998, p.161)

Por otro lado, la concepción de la identidad cultural que nos proponen Vargas y Sanoja, sostiene que esta funciona

“como un proceso doble: uno estructural donde el reconocimiento se establece sobre el contenido actual y fenoménico singular de la cultura; otro, histórico, conformado por identificaciones con contenidos culturales que responden a momentos históricos definidos, pero con elementos culturales de identidades históricamente superadas. Con esto queremos decir que al ser el legado cultural una síntesis histórica, la identidad cultural también lo es.” (2006, p.102).

Insistiendo en la interdependencia entre cultura-cotidianidad-poder, consideramos tan sólo ocho tipo de identidades que pueden ser identificables, las misma existen en estrecha interconexión, esto es, por ejemplo, no puede pensarse la identidad de género sin la consideración de la identidad cultural, además porque la identidad personal se constituye no con la agregación de la identidad de género como proceso aislado, sino más bien como un proceso dentro de la propia complejidad del sistema de interacciones que evidencia la cultura, que, como hemos sostenido, se vive desde las determinadas ideologías que entran en juego, y que además, representan tensiones de

poder concretas que nos indican en la cotidianidad la respectivas realizaciones identitarias tanto de un grupo y/o comunidad y de los sujetos en sí mismos. Sin olvidar que en el mundo del capitalismo globalizado “la identidad, aún en amplios sectores populares, es políglota, multiétnica, migrante, hecha con elementos cruzados de varias culturas.” (García Canclini, 2000a, p.125)



Figura 1. La identidad y sus formas de expresión. (Martínez, 2012g)

Se nos presentan aquí algunas identidades configuradas entre sí, atravesadas por relaciones de poder que le son inherentes en tanto que son vividas en distintos escenarios que las determinan en distintas cotidianidades: “la identidad cultural y la política se construyen mediante un proceso de alteridad. Cuestiones de diferencia racial y cultural se solapan con problemas de sexualidad y género (...)” (Bhabha, 2002, p.215). Veamos ahora cada una de las identidades nombradas arriba:

- a) La identidad de género: es aquella que parte de la diferenciación entre las prácticas sociales propias de la masculinidad y la feminidad.

- b) La identidad social: aquella desde la cual adquiere sentido la existencia en tanto “sujeto”, es decir, donde la identificación con el nosotros aparece como mediación con el ellos, de esta manera, permite la identificación y contrastación de los sujetos entre

sí, como miembros de una comunidad, y con otros grupos sociales.

c) La identidad personal: la que es generada simultáneamente con la anterior, se elabora desde la distinción intersubjetiva y por lo tanto también de reafirmación del sí mismo ante tal distinción.

d) La identidad política: la que es propiciada principalmente por las afinidades electivas entre las diferentes opciones teleológicas que ofrece la representación del poder en una comunidad determinada, siendo la identificaciones ante determinados partidos y/o agrupaciones políticas una muestra de ellas.

e) La identidad religiosa: La que se establece principalmente desde la devoción a un sistema de creencias determinadas, y no exclusivamente la devoción de fe ante una iglesia específica.

f) La identidad nacional: Aquél conjunto de prescripciones generadas en función del nacionalismo.

g) La identidad trasnacional: Aquellas prácticas sociales que se derivan de la legitimidad del discurso hegemónico del capitalismo y sus resistencias.

h) La identidad cultural: Viene siendo, a grandes rasgos, la expresión personal -y por lo tanto social- de la cotidianidad, en tanto realización siempre dialéctica de las identidades anteriores.

Para Glissant, esta identidad es: “Una identidad cuestionadora, donde la relación con lo otro determina el ser sin fijarlo con un peso tiránico. Es lo que vemos en todas partes del mundo: cada quien quiere identificarse por sí mismo.” (2010, p. 270) Este autor,

siguiendo a Deleuze y Guattari (2006), propone que la veamos como un rizoma²⁶, dado que para él la identidad toda es identidad cultural: a pesar de que surge de la relación intersubjetiva, no pertenece propiamente al sujeto, ni tampoco en sí, al contexto social, sino que más bien pertenece a ambos campos a la vez no siendo exclusivo de uno sólo, y además, no siempre evidencia un arraigo a determinadas tradiciones. (Glissant, 1997).

La metáfora del rizoma nos inspira para sostener que la identidad cultural al menos tiene ciertos rasgos que comparte con el rizoma pero no es un rizoma en el sentido en que este es expuesto por Deleuze, G. y Guattari, veamos algunas de las características tomadas de esa gran nota al pie que hemos colocado:

26 “a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene en dos, ni tampoco que devendría directamente en tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno (n-1). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza. Pero no hay que confundir tales líneas, o lineamientos, con las filiaciones de tipo arborescente, que tan sólo son uniones localizables entre puntos y posiciones. Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga. Lo que hay que volver a colocar sobre los mapas son los calcos, y no a la inversa. Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante, sin General, sin memoria organizadora o automática central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de “devenires.” Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. (...) Nosotros llamamos “meseta” a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma.” (Deleuze, G. y Guattari, 2006, p.25,26, cursivas en el original)

1) Al igual que el rizoma, la identidad cultural vivida socialmente “conecta” tanto a sujetos como a comunidades y pueblos, no teniendo preferencia con ninguno. 2) Al igual que el rizoma, la identidad cultural no es reducible, no pertenece ni al sujeto ni a la comunidad, sino a ambas. 3) Al igual que el rizoma, la identidad cultural se encuentra, como veremos más adelante, configurada por dimensiones (las cuáles hemos denominado “dimensiones formales e informales de tensión de la endoculturación” como procesos inherentes a la configuración identitaria) 4) Al contrario del rizoma, la identidad sí se produce (al menos en la vida de un sujeto) y su transformación puede incluso conducir casi a su desaparición (pues consideramos que una pérdida absoluta de la identidad cultural sería la muerte del sujeto y/o de toda una comunidad, pero incluso así es posible que la identidad haya sido transmitido a otros), 5) Al contrario del rizoma, la identidad sí posee sujeto y “objeto”, de no ser así ¿qué sentido tendría hablar de “identidad”?, 6) Al igual que el rizoma al variar las dimensiones de la identidad cambia también su configuración, y no posee un territorio definido, sin embargo, en algunos casos la identidad necesita pensarse territorializada en procesos, por ejemplo de autodeterminación indígena. 7) A diferencia del rizoma la identidad sí puede reproducirse bajo un proceso consciente, si no estaría imposibilitado cualquier proceso de reafirmación identitaria. 8) A diferencia del rizoma la identidad en tanto vivida requiere de una historicidad que le otorga sentido, allí es indispensable una memoria, potenciada además, insistimos en los procesos de su reafirmación. 9) Al igual que el rizoma la identidad cultural se “expande” entre los sujetos, los “conquista”, los “captura” e incluso los “inyecta” de significaciones que le permiten ser quien es, procesos que son dados por la vivencia en sociedad. 10) Al igual que el rizoma, la identidad “está relacionado”, -diríamos más bien “es”- como una cartografía que se genera, se desmonta, se altera, en la medida en que es vivida por el sujeto y/o comunidad. 11) A diferencia del rizoma, la identidad sí es significativa para quienes la viven. 12) Al igual que el rizoma la identidad cultural se encuentra mediado por sus devenires, es decir, por el transitar histórico del sujeto en determinados contextos donde la identidad se realiza. 13) Al contrario del rizoma, la identidad cultural no está hecha de

mesetas, es decir, no es que se configure de múltiples conexiones sino que es la meseta misma: adquiere su configuración precisamente por la dialéctica que evidencia en su producción intersubjetiva y es esta misma condición la que permite su transmisión, manimiento y/o transformación.

Por otro lado, coincidimos plenamente con autores como Cardoso de Oliveira para quien la identidad cultural (étnica en su caso), posee dos caras: una social y una individual (2007, p.51), posición que no olvidemos se inspira parcialmente en Erikson (1974,1966). Así mismo, para Barth (1976) la identidad étnica implica una serie de restricciones respecto a los tipos de función que a un individuo le es permitido desempeñar, así como a los socios que puede escoger para realizar diferentes tipos de transacciones. En este respecto, la identidad étnica es similar al sexo y al rango, en cuanto constriñe al sujeto en todas sus actividades.

Las identidades se revelan en la tensión dialéctica de imposición / aceptación, y se encuentran vinculadas a sistemas normativos del grupo social que la vive. Así, la identidad étnica para Bonfil Batalla (1991) implica un “estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia” (p.188)

La identidad es esencialmente cultural aunque varíe en algunas formas y contenidos (en tanto identidad personal, nacional, etc), se ancla en dicha producción, es decir, en un contexto social, político e histórico determinado, y, por lo tanto, inmerso en las tensiones ideológicas que puedan estar presentes. De allí se desprenden al menos tres consideraciones preliminares:

1. La identidad cultural se evidencia como un proceso de relaciones múltiples que permiten la expresión de otras identidades en la cotidianidad y su devenir.

2. Todo intento de abordaje de la estructuración identitaria (de género, social, personal, política, religiosa, nacional y transnacional) debe partir de la consideración de la dinámica cultural desde donde se genera, reconociendo, en nuestro caso, la elaboración del constructo cultura e identidad cultural que hemos propuesto.

3. La cultura y la identidad (cultural) que se funda desde ella, evidencia en tal elaboración determinadas expresiones políticas de la cultura que permiten reconocer de manera inevitablemente transdisciplinaria la generación -siempre continua y variable- de la endoculturación como proceso de reafirmación de los sujetos en tanto intelectuales, es decir, como protagonistas de praxis concretas que, en un espacio-tiempo determinado, permiten identificar-se como son, es decir, cómo ellos mismos se ven a sí y a sus circunstancias de realización en cuanto tales.

En este punto se nos hace inevitable recordar la importancia heurística de la noción de expresiones políticas de la cultura:

“Proceso mediante el cual un sujeto inmerso en una cotidianidad específica, produce, mantiene o transforma, consciente e inconscientemente estructuras de poder. El surgimiento de tales alternativas, vendrán dadas por las mediaciones simbólicas y estructurales establecidas por él en la dinámica social.” (Martínez, 2011b, 2011c, 2011d)

Las cuales pueden evidenciarse como la puesta en funcionamiento de capital simbólico, dado que

“Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grado) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, *de efectos simbólicos del capital*) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un habitus estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio del escritor famoso, etcétera) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación

(actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima. (...) el capital existe y actúa como capital simbólico (proporcionando beneficios, como expresa, por ejemplo, el aserto-precepto *honesty is the best policy*) en la relación con un habitus predispuesto a percibirlo como signo y como signo de importancia, es decir, a conocerlo y reconocerlo en función de estructuras cognitivas aptas y propensas a otorgarle el reconocimiento porque concuerdan con lo que es. (Bourdieu, 1999, p.319, cursivas en el original).

Elaborado desde “la colectividad en el seno de la cual ese beneficio simbólico será reconocido como tal” (Verón,1998, p. 225). Así las expresiones políticas de la cultura en tanto se realizan en la cotidianidad, posibilitan que esta se realice identitaria y culturalmente, gracias a su producción simbólica.

En este sentido, considerando a Zemelman (1989), quien propone tres dimensiones de la cultura: a) Lo académico: la discusión sobre “la identidad propia los pueblos y la relación entre autenticidad cultural y lucha política, o entre libertad cultural y proceso de emancipación” (p.205); b) Lo cotidiano: “la cultura como práctica que simultáneamente expresa y conforma a la conciencia, y que forma parte del modo de vida como concepto de las diferentes instancia de la vida social” (p.205), y c) La política: donde se

“prefigura el futuro, a partir de la comprobación del presente, esta dimensión refleja la tensión del propio desenvolvimiento y, por lo mismo, constituye la visión de la dinámica que empuja a la sociedad en una dirección definida. Lo esencial es que esta dinámica la concebimos como el escenario de un amplio campo de posibilidades (...)” (p. 205).

Por tal motivo el autor sostiene que “la cultura determina a las opciones políticas” y “la política, en sus creaciones es cultura” (p. 204). Desde allí, las expresiones políticas de la cultura, nos indican, entre otras: 1) El devenir ontológico (cómo se configura) y epistémico (qué saberes y prácticas lo soportan) de la cotidianidad; y 2) La dialéctica de la configuración identitaria que se produce en tal cotidianidad; procesos que son tan personales como sociales.

Describamos ahora algunos de los elementos que componen la dialéctica de la identidad

cultural:

1) *La cosmovisión* (idea o concepción del mundo, siguiendo a Dilthey 1974, 1949), consiste en las diversas formas de dar sentido a la cotidianidad vivida y por vivir, a través de las interpretaciones que realizan hombres y mujeres de su diario acontecer, es “el supuesto desde el cual se realiza la vida de cada cual” (Dilthey, 1974, p.61). La cosmovisión no puede fundarse sin la participación de la ideología, y los demás elementos que a continuación esbozamos: es al mismo tiempo tanto creación como instauración ideológica, su producción es ya significación. El sentido de la cotidianidad (cosmovisión) que nos impulsa hacia ella, es dado por las significaciones (ideología) que le otorgamos. Tal sentido es siempre histórico, puesto que deriva de la existencia, y la ideología puede no serlo, aunque haya partido de allí, e incluso, los sujetos que se valen de ella usen la historia para ejercer su influencia sobre otros, es cuando la cosmovisión se torna ideológica en tanto “velo que encubre/seduca la existencia” (ideología en sentido restringido).

Toda cosmovisión es siempre ideológica, pues genera/conduce la cotidianidad (ideología en sentido amplio), por lo tanto, posee una estructuración política, pero una cosa es *el sentido* (cosmovisión) y otra muy diferente la *dirección* de dicho sentido (ideología). Otorgar sentido a la cotidianidad, si bien es un acto de producción ideológica, no significa necesariamente seguir una orientación hegemónica, aunque en la cotidianidad actual capitalista sea difícil pensar una cosmovisión que no sea hegemónica, en el complejo escenario de la diversidad “globalizada” los sujetos producen/viven sus respectivas cosmovisiones con las cuales hacen posible su existir, sea cual sea la forma en que este se de (enajenado y/o alienado o ninguna de las dos formas). De esta manera, la cosmovisión es “fundamento ideológico de la cotidianidad, como forma de interpretar y ordenar al mundo desde el espacio vivido” (Martínez, 2010c, p.224), pero la cosmovisión no solo interpreta al mundo sino que también es posibilidad o no de su transformación: crear sentido es crear dirección, pero la dirección

puede no tener sentido.

2) *La ideología*, se entenderá como producción simbólica, es decir, de lenguaje (Freire, 2001, p. 36), generada consciente o inconscientemente por un grupo humano desde las identidades que le son inherentes, lo cual no excluye que sea usada -y vivida- tanto para la dominación como para la emancipación. La ideología es la dirección que adquiere el sentido de lo interpretado (cosmovisión) cuando este se revela como el poder que las significaciones ejercen en la movilización de un (os) sujeto (s). Si bien dicho sentido es producido en un contexto social, es la ideología lo que permite su estructuración.

En este punto es inevitable considerar la concepción de Žižek:

“La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (...). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (2008, p.76, comillas en el original)

La producción y circulación de significaciones (ideología) protagonizada por hombres y mujeres concretos de manera consciente o inconsciente, es lo que permite que dicho contexto se realice como escenario donde los sentidos (cosmovisiones) posibilitan la cotidianidad, a través de las distintas trayectorias que van generando en sus diversos procesos histórico-sociales. De esta manera la cosmovisión y la ideología comprenden un mismo proceso, sin el cual serían imposibles las configuraciones identitarias, y mucho menos, la praxis. Aun cuando la cosmovisión revele una ideología en tanto falsa conciencia, el poder de las contra-significaciones (una ideología opuesta a la que se presenta como falsa), representa en sí, la producción dialéctica de una (s) Otra (s) interpretación (es), de Otro (s) sentido (s), es decir, de otra (s) cosmovisión (es), y

por lo tanto, el despliegue de la praxis.

3) *El imaginario* (en tanto expresión social de la imaginación), es lo que permite que la constitución de la sociedad sea posible. Para Castoriadis (1983) el imaginario es:

“Creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.” (p.10, comillas en el original)

Lo imaginario existe y se expresa desde lo simbólico, creando significaciones que constituyen el mundo vivido, en tanto histórico-social, posibilitando la propia existencia social se exprese en su forma alienada o emancipada: “está en la raíz tanto de la alienación como de la creación en la historia” (p.231). Pues la existencia social, en tanto “institución” es una “red simbólica”, en la que se ubican variablemente tanto lo funcional-concreto como el propio imaginario:

“Lo real histórico no es íntegra y exhaustivamente racional. Si lo fuese, jamás habría un problema del *hacer*, pues todo ya estaría *dicho*. El hacer implica que lo real no es racional de parte a parte; implica también que tampoco es un caos, que comporta estrías, líneas de fuerza, nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, indican lo probable, permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado.” (Castoriadis, 1983, p.136, cursivas en el original) y

Siendo “Lo social”

“lo que no puede presentarse más que en y por la *institución*, pero que siempre es infinitamente más que institución, puesto que es, paradójicamente, a la vez lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su funcionamiento y lo que, a fin de cuentas, la fundamenta: la crea, la mantiene en existencia, la altera, la destruye. Hay lo social instituido, pero éste supone siempre lo social instituyente.” (Castoriadis, 1983, p.192, cursivas en el original)

Y “lo social-histórico”: La articulación tensional entre “la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace.” (Castoriadis, 1983, p.185). Donde el “Imaginario radical”: es la producción inacabada de “la

alteridad que figura y se autofigura (...)” (Castoriadis, 1989, p.70) y su “institución” es la expresión misma del imaginario social. (Castoriadis, 1989, p.122).

De tal manera que

“Lo imaginario social existe como hacer/representar lo histórico-social; en tanto tal, instituye y debe instituir las «condiciones instrumentales» de su existencia histórico-social, que son el hacer/representar como identitarios o consustanciales a la lógica de conjuntos, (...) pero esta institución misma, la institución de las «condiciones instrumentales» del hacer y del presentar, es también un hacer y un representar -un dar existencia como presentación, una figuración-figura-, la institución de las «condiciones instrumentales» del hacer y del representar, e incluso un hacer y un representar, un dar existencia como representación, una figuración-figura (...)” (Castoriadis, 1989, p.140,141)

A partir de lo anterior sostenemos que la imaginación es el proceso que permite la evidencia del imaginario social, en tanto producción simbólica inconsciente que no está exenta de relaciones de poder, es decir, más allá de su constitución particular en cada sujeto, este no puede ejercer control sobre dicho proceso, pero sí es receptor (siempre activo) de dispositivos que determinan su manera de ser, pensar y actuar, como lo propone Glissant (1997), en tanto posibilidad de definirse el *ser* en comunidad. De esta manera, consideramos al imaginario como el resultado del dinamismo simbólico inconsciente -para quien lo vive- que determina las posibilidades de representación (heterogénea) de un sujeto en una cultura dada, es decir, resultado de la imaginación en tanto que esta es inmanente a los procesos cognitivos del ser humano, en tanto dinámica semiótica que permite su realización en cuanto tal, y tal dinámica es resultado de la existencia en comunidad, pues es la comunicación la que permite la realización del propio sujeto -sujetado diría Foucault-. Recordamos aquí a los psicoanalistas, para quienes el “orden simbólico” es precisamente ese orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica “externa” y la experiencia “interna” subjetiva. Fernández nos ofrece otra concepción del imaginario social no distante de lo anterior:

“conjunto de significaciones por las cuales un colectivo -grupo, institución, sociedad- se instituye como tal; para que como tal advenga, al mismo tiempo que construye los modos de sus relaciones sociales-materiales y delimita sus formas contractuales, instituye también sus universos de sentido. Las significaciones sociales, en tanto producciones de sentido, en su propio movimiento de producción inventan -*imaginan*- el mundo en que se despliegan.” (2008, p.39, cursivas en el original)

Baczko (2005), nos recuerda que

“gracias a su compleja estructura, y en particular gracias a su tejido simbólico, el imaginario social interviene en diversos niveles de la vida colectiva, y realiza simultáneamente diversas funciones con respecto a los agentes sociales. Su trabajo se efectúa a través de series de oposición que estructuran los aspectos afectivos de la vida colectiva y los reúne, por medio de una red de significaciones, en las dimensiones intelectuales de ésta: legitimar/invalidar; justificar/acusar; asegurar/desasegurar; incluir/excluir (en relación al grupo), etcétera. Ciertamente, esta enumeración es tan esquemática como incompleta; en las realidades estas oposiciones no están aisladas sino que se articulan unas a otras.” (p.30)

Por otro lado,

“El imaginario nacionalista es una estructura discursiva que surge de las interpretaciones particulares de la violencia de aquellas personas que se perciben, en sus términos, como miembros de la futura nación. Sirve para articular la mayoría de los antagonismos, si no todos ellos, considerados por esas personas diversas como manifestaciones de la violencia de un enemigo compartido que, al oponerse a todos ellos, convierte a todos ellos en “lo mismo”.” (Bowman, 2009, p.166, comillas en el original)

Pensar la potencialidad social del imaginario es considerar el carácter dialéctico del simbolismo que lo genera desde la existencia en comunidad, pues el *symbolon*, es un objeto quebrado en dos, cuyas partes, al reunirse, muestran “su alianza” (Rancière, 1993, p.76). Recordando a Gadamer (2010):

“Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega y significa «tablilla de recuerdo». El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una

mitad para sí y regalándole al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa de un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos.” (p.83,84) “la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital.” (p.85)

El símbolo y su evidencia social como simbolismo es imposible sin la existencia social que permite la imaginación desde y hacia ella, y la palabra como símbolo muestra la existencia social misma en una polifonía que encuentra en el imaginario el cauce inevitable de la producción cultural. Es ella la que expresa en su realización, los valores, las creencias, las representaciones y las concienciaciones posibles y en definitiva, la praxis de un grupo (en tanto cuerpo) social determinado.

4) *Los valores*, en nuestro caso serían los principios socialmente compartidos por los miembros de una comunidad en función de su mantenimiento histórico en cuanto tal, y que en algunos casos pueden coincidir con otros de otras comunidades, con los del Estado-nación, e incluso, con los que dicho ente suscriba a nivel internacional.

5) *Las representaciones*²⁷: vienen siendo el despliegue imaginal de un conjunto de formas cognitivas en que un sujeto existiendo en comunidad, se vuelve a presentar ante sí mismo y ante el contexto que desde ella y en otras se realiza, con la finalidad -inconsciente, por ser un proceso propio de la imaginación- de realizarse como sujeto reconociéndose / identificándose / diferenciándose ante tales contextos.

6) *Las creencias*: aquí nos inclinamos más hacia el enfoque de una antropología

27 Nos ubicamos cercanos aquí a la concepción de representación social de Moscovici (1979) “conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado. (...)”.(p.33) Consideramos que toda representación en sí misma posee una raíz social, dado que está mediada por el lenguaje, y, por lo tanto, producida culturalmente, cada sujeto las realiza subjetiva e intersubjetivamente en tanto productor de cotidianidad.

de lo sagrado y a una sociología de la religión, que aun diferentes, al menos parcialmente coinciden en que es toda producción simbólica que afirma la adscripción a una entidad metafísica como parte de la reafirmación a una existencia comunitaria que le da soporte.

7) *La concienciación*: nuestro alcance es el propio de Freire (2011, 2009a, 2009b, 2009c, 2008, 2004, 2001), en tanto facultad y posibilidad que tiene un sujeto de reconocerse a sí mismo desde su potencialidad transformadora elaborada desde la cultura a la que pertenece, es decir, desde el diálogo en el nosotros, y, por lo tanto, desde el ellos. Sin embargo, debemos reconocer aquí que el diálogo mismo encuentra su limitación en la propia apertura de la narrativa que genera pues,

“El «yo» no puede dar cuenta definitiva o adecuada de sí mismo porque es incapaz de volver a la escena de interpelación que lo ha instaurado y de relatar todas las dimensiones retóricas de la estructura de interpelación en la cual tiene lugar ese dar cuenta de sí. Dichas dimensiones retóricas de la escena de interpelación no pueden reducirse a lo narrativo.” (Butler, 2009, p.95).

8) *La praxis*, la concebimos como el proceso integrador de todos los constructos anteriores, proceso total de realización de las capacidades humanas, en tanto generadas y potenciadas en una cotidianidad determinada.

Por su parte, los procesos que posibilitan la configuración, el mantenimiento y/o la transformación de la identidad cultural en tanto expresiones políticas de la cultura serían:

1) *La endoculturación* como proceso individual y colectivo de goce -siempre tensional- de la cultura “propia”, de esta forma la vivencia de la cultura involucra en sí misma su reproducción en tanto es vivida.

2) *La transculturación* (que no es un proceso que dependan en sí de un solo grupo social), y puede llegar a influir de manera decisiva en el proceso anterior, y los mecanismos de control que se generan ante tal proceso, y determinan en última instancia la forma en que se aspira vivir (y/o se vive) la cotidianidad. En este caso, sin duda alguna, la hibridación puede tomar forma como uno de esos mecanismos.

La transculturación hace referencia al proceso de fricción entre dos o más culturas que desemboca en una nueva cultura:

“Todo cambio de cultura, como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latines raíces trans-culturación proporciona un término que no contiene la implicación de una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.” (Malinowski, 1940, p.4,5, cursivas y comillas en el original)

*“Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, (...) sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.” (Ortiz, 1978, p.96, cursivas en el original)*

Ahora bien nos parece oportuno diferenciar la noción de aculturación, deculturación, transculturación y de hibridación, procesos que se presentan al seno del complejo fronterizo que existe entre una o más-culturas, entendiendo por tal el

*“espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands* en el seno del cual distintos grupos -sociopolítica, económica y culturalmente diversos entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se*

producen efectos de etnificación, normalización y territorilización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje”. (Bocara, 2005, p.47).

3) Sobre *la aculturación* hay toda una historia de diversas acepciones que confluyen: El término, se remontan a J.W. Powell, quien en 1880

“denominaba de este modo la transformación de los modos de vida y de pensamiento de los inmigrantes que entraban en contacto con la sociedad norteamericana. La palabra no designa una pura y simple “desculturación”. En la aculturación, el prefijo “a” no es privativo; proviene etimológicamente del latín *ad* e indica un movimiento de acercamiento.” (Cuche, 2007, p.66)

El Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales de los Estados Unidos creó en 1936, un comité encargado de organizar la investigación sobre los hechos de aculturación. El comité, compuesto por Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, en su *Memorándum para el estudio de la aculturación* de 1936, donde se sostuvo que “La aculturación es el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que inducen cambios en los modelos (*patterns*) culturales iniciales de uno o de los grupos.” (Cuche, 2007, p.66) Diferenciándolo del término “cambio cultural” que pudiera obedecer al propio devenir de una cultura. (Cuche, 2007, p.66,67)

Bastide (1973) nos recuerda que la orientación de Herskovits,

“Surgía en Estados Unidos en el preciso momento en que el problema fundamental de los norteamericanos era la integración de los grupos indios y negros en la nación y en la democracia. El concepto de reinterpretación constituía un mensaje para la impaciencia de algunos hombres blancos bien intencionados, pues resultaba previsible que tal impaciencia, por influjo de algunas decepciones concretas, pudiera convertirse en furor e intolerancia. Por otra parte, África aún no había salido del colonialismo; la instrucción que allí se impartía era aún demasiado superficial para alcanzar mayores profundidades que el contenido de la conciencia de los *evolués* de entonces, y en

consecuencia lo que prevalecía -lo mismo en África que en América- era la reinterpretación en el sentido estrecho que le daba Herskovits.” (p.148)

De acuerdo a Bastide, la reinterpretación sería aquí: “pensar tanto en la reinterpretación de las realidades africanas en términos occidentales como en la reinterpretación de las realidades occidentales en términos africanos” (p.147), por lo que sostiene que esto es “un caso particular de la aculturación formal, que es el estudio de la aculturación de la psiquis y ya no de la colectividad” (p.146).

Ortiz (1978) al respecto indica: “Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” (p.93). De acuerdo a Bastide (1973), para llegar a la aculturación “formal” es decir, aquella que involucra un “cambio de mentalidad”, debe pasarse primero por la aculturación material que rompe «los complejos culturales, acepta algunos elementos y rechaza otros», en otra etapa, se aprende a pensar como el otro para, finalmente, sentir como el otro. Pero veamos con detalle algunas de sus ideas.

El autor mencionado destaca que antes de él, la mayoría de los estudios de la “psicología del marginalismo” se centraban en la aculturación material, es decir, “la de los *contenidos* de la conciencia psíquica”, que no prestaba atención a “la formal” “la de las transformaciones o metamorfosis de la forma de sentir y aprehender propia de esa conciencia”, aun cuando él veía que los estudiosos de dicha psicología describían “conflictos entre representaciones colectivas, entre valores, entre sentimientos de pertenencia” donde “la asimilación consiste solamente en unificar el contenido de esas conciencias conflictuales mediante un sagaz equilibrio de los contrarios o la simple adhesión a un sistema único de valores.” (Bastide, 1973, p.146) Desde allí el autor propone el constructo de aculturación formal que consiste en “las transformaciones o metamorfosis de la forma de sentir y aprehender propia de esa conciencia” (Bastide, 1973, p.146)

La apuesta consiste en comprender:

“transformaciones más profundas: las de las estructuras perceptivas, mnemónicas, lógicas y afectivas. Pero aquí es necesario dar algunos ejemplos. La lucha contra el colonialismo no fue solo una lucha por la independencia nacional; también estuvo signada por la decisión de reivindicar los valores africanos frente a los valores occidentales: es lo que ha recibido el nombre de «negritud». Solo que los partidarios de la negritud eran intelectuales formados y profundamente modificados por la cultura occidental. (...) la negritud ha sido una máquina montada en todas sus piezas contra la colonización, lo cual significa que ha constituido una acción *deliberada* de esos intelectuales; Césaire, a quien cierta vez reproché amistosamente que hubiera identificado la negritud con el surrealismo, siendo así que la verdadera negritud es el término opuesto de la mentalidad surrealista (no irracional sino simbólica, lo admitía sin reservas. La verdadera negritud es inconsciente (...) yo propondría definir la negritud con la siguiente fórmula: ella acepta la imagen que los occidentales se forman respecto de África, pero en lugar de acordarles, (...) un signo negativo, le otorga un signo positivo; sin embargo, aquí no hay más que un simple cambio de valores, porque sigue tratándose de un África de hombres blancos. (...) Todo esto hace que la negritud sea el primero y más típico de los ejemplos que puedan proporcionarse con respecto a la naturaleza de la aculturación formal.” (Bastide, 1973, p. 149, 150).

Recordemos que el concepto de “negritud” fue “creado” por Césaire, y desde allí más recientemente Echeverría (2011a), propone: “La blanquitud -que no la blancura- es la consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida” (p.10). Es decir, una identidad que se impone al Otro no moderno desde el andamiaje de la racionalidad moderno-colonial para su dominación. Volviendo a Bastide (1973):

“la aculturación formal debe separarse de la aculturación material: en su aspecto material una cultura puede haber desaparecido casi por completo, haber sido arrastrada por la marea de la cultura de la raza dominante a punto tal que un negro diga con toda buena fe «nosotros, los latinos» o «nosotros, los anglosajones», y pese a ello las estructuras profundas pueden mantenerse incólumes, las formas de organización pueden no haber sido afectadas.” (p.156)

Además sostiene que

“las dos formas de aculturación que hemos distinguido son inconfundibles; más bien se oponen, o en todo caso constituyen mundos aparte.(...) pase a sus diferencias, cada una de estas formas de aculturación actúa siempre dentro de la otra, y en consecuencia pueden influirse recíprocamente.(...) La aculturación material puede, por cierto, actuar analíticamente, quebrando los complejos culturales para instituir opciones dentro de ellos, aceptar algunos elementos y rechazar otros. Cada uno de esos elementos retiene la coloración y fuerza dinámica de su complejo de origen; el valor incorporado tenderá a reconstituir en el interior de la psiquis la organización mental a la cual representa. Esto hace que en la escuela, al aprender la física o el idioma de los blancos, no se aprenda únicamente palabras o leyes de la naturaleza sino que se efectúa también una verdadera reelaboración de las *Gestalten*, destinada a modificar la percepción, la memoria, el proceso del pensar, y a producir la metamorfosis de la sensibilidad. El cambio del contenido de la conciencia determina forzosamente, en un momento dado, el cambio de la forma, puesto que no hay materia que carezca de forma; al principio la nueva materia queda atrapada en las añejas formas, pero luego las hace estallar, como consecuencia de la incompatibilidad entre las *Gestalten* que la organizan. La diferencia entre ambas aculturaciones no excluye, pues, su juego dialéctico.” (Bastide, 1973, p.156, 157)

El autor además destaca diversas formas en que se puede expresar la aculturación: jurídica, folklórica, culinaria, literaria y religiosa. Cada una de estas explican transformaciones en cada una de las dimensiones culturales que nombra.

Por otro lado, Ribeiro nos dice que la aculturación consiste en: “los movimientos de confluencia de altas tradiciones culturales y su expansión sobre complejos culturales más atrasados como el principal proceso de formación y transfiguración de etnias.” (1973, p.37) “opera tanto por el desarraigo como por la creatividad cultural, a través de los cuales las etnias se conforman y se transfiguran” (1990, p.26)

4) Sobre *la deculturación* consideramos la concepción hasta ahora mejor formulada:

“el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del

territorio en que está sentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barato, no calificado. El proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial.” (Moreno Fragnals, 2006, p.14)

6) *La hibridación* (García Canclini, 1999; o el hibridismo en términos de Burke, 2010), es un proceso que, si bien puede ser homologable al anterior, caracteriza exclusivamente a las relaciones culturales que se dan en pos de la producción de nuevas configuraciones culturales como formas de resistencias o no a la cultura dominante del capitalismo (Martínez, 2012d). Nosotros le hemos colocado el adjetivo político (Martínez, 2004a, 2004b, 2004c), para enfatizar así, el carácter que asume cuando dicho proceso se expresa como un proceso consciente realizado por sujetos concretos en pos de la legitimación de sus subjetividades y de sus propias culturas, en tanto diferenciadas que se articulan culturalmente, y resaltamos, de tensiones dialécticas, y por ende, de poder, con el orden social capitalista dominante no para fortalecerlo (caso García Canclini, 1999), especialmente a nivel jurídico, y no bajo la racionalidad económica liberal, sino configurando formas políticas, jurídicas y, por lo tanto, ideológicas novedosas para mantener históricamente diversos grados de autonomía, cuando esta como totalidad es realmente imposible ante la impregnación cotidiana de la modernidad.

La identidad no puede pensarse sin la cultura, pues es esta la que establece dialécticamente la diferencia y, consecuentemente, la identidad. En el devenir de la cotidianidad, los hombres y mujeres producen cultura simultáneamente con la producción de identidades, esto es: aprehenden/reproducen dialécticamente un (su) complejo universo simbólico desde un (su) concreto histórico-social que permite la (su) realización en cuanto sujetos diferenciales.

Ninguna identidad personal puede explicarse aisladamente de la identidad colectiva, y al ser un proceso continuo, no puede sostenerse que existan identidades positivas y negativas, como lo sostuvo Montero (2004), pues lo que nos muestra una

posible orientación “negativa” de la identidad pudiera ser el inicio de un proceso de transculturación, es decir, de configuración de una nueva realidad cultural (Ortiz, 1978, p.96,97), bien sea por deculturación o aculturación, partiendo de la relación con una, dos o más culturas previas, donde, además, si bien se evidencia la producción de formas -otras- de explicar-se el mundo, respecto a los fundamentos previos (de las culturas que intervienen) de la identidad ante otras identidades que se imponen por las vías que fueren, esto por demás, no puede esgrimirse como negativo, sino tan sólo cuando el sujeto realmente se “pierde” como sujeto enajenado. Así, en el caso del nacionalismo, este se concibe como un proceso que promueve un tipo de identidad que, al menos en el caso de los pueblos indígenas no es propio, pero se valen de esto en algunos casos, como una forma de resistencia, así, ser venezolano, es gozar de los derechos que el Estado-nación se supone debe garantizarles.

Asumimos el constructo pueblo indígena como equivalente a “etnia” , distanciándonos de los enfoques que han adoptado “la etnia” desde una esclerosis epistémica (como bloqueo -intencional o no- hacia el conocer las alteridades que también conocen/explican y transforman la realidad de quien se propone acercarse a ellas), directamente relacionada con los condicionantes coloniales de la modernidad. (Martínez, 2005a)

No olvidemos que el término “etnia” proviene del griego “*ethnos*” y quiere decir extranjero, es decir, la otredad afínica la diferencialidad que ha soportado nominalmente todo un conjunto de distinciones que menosprecian al otro no Occidental, sobre todo cuando etnia se iguala a raza, como de hecho ha sucedido en la historia colonial contemporánea donde la *etno-grafía*, en tanto discurso (sobre el otro) se sigue usando en variados escenarios bajo la consigna: describir-conocer-destruir. Como veremos en el apartado metodológico de este trabajo, la etnografía que aquí seguimos es una etnografía desde el diálogo, una escritura no ya *del* sino *con* el otro, cercana a una auto-etnografía, pues quien suscribe también muestra -y siempre lo ha sido de alguna manera- parte de

sí.

No llamar a un pueblo indígena “pueblo”, sino más bien etnia significaría negarles su condición ontológica como productor diferenciado de cultura, es decir, de saberes, de políticas, en definitiva de una praxis propia. Aquí seguimos a Mazzeo en su definición de pueblo:

“reunión interminable de los hombres y las mujeres oprimidos que a través del diálogo buscan un símbolo, un fundamento eficiente para vivir. Pueblo es básicamente una categoría ético-política y dialéctica, y por lo tanto es praxis constitutiva, arraigo, identidades articuladas en torno a un proyecto liberador, instancia o momento de subjetivación (de construcción del sujeto o de relaciones intersubjetivas, más específicamente: un tipo de relaciones intersubjetivas). Pueblo es la clase sometida que lucha” (2007, p.41).

En este sentido, debemos tener presente que a propósito de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUPI), especialmente:

“Artículo 3 Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.” y

“Artículo 4 Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.”

Stavenhagen (2008), nos recuerda que

“Una tendencia dominante en los debates de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos ha sido la de identificar a un pueblo con un territorio y con un gobierno. Sin duda en el caso de los pueblos indígenas esto ha sido una cuestión muy delicada. El concepto de los derechos de los pueblos tiene su origen en la era de la descolonización, de la que se ocupó la ONU durante los años posteriores a la segunda guerra mundial.

El desafío actual es renovar su utilidad en la era del multiculturalismo democrático, cuando los pueblos indígenas reclaman ellos mismos este derecho. Ahora los pueblos indígenas y los Estados deben trabajar juntos en la interpretación y aplicación de las diversas facetas del derecho a la libre determinación dentro de los contextos específicos de sus países. La mayoría de los observadores de esta problemática parecen

estar de acuerdo que en el contexto de la DNUPI el derecho a la libre determinación debería entenderse como un derecho **interno**, es decir, dentro del marco de un Estado independiente establecido, especialmente cuando este Estado es democrático y respeta los derechos humanos. La interpretación **externa** de la libre determinación aplicaría en caso de secesión o separación territorial de un Estado existente, y se ha dicho con demasiada frecuencia que esto no es lo que los pueblos indígenas piden cuando reclaman la libre determinación, aunque es obvio que la libre determinación externa no puede ser excluida como una posibilidad lógica.” (p.264, 265, negritas en el original)

En este sentido, no podemos hablar de autodeterminación si no cuestionamos el racismo epistémico evidenciado en la violencia epistémica como forma ideológica que configura el etnocentrismo academicista y nacionalista, el cual tiene como pilar el racismo científico, es decir, la legitimación “científica” de una raza por encima de otra (Balibar, 1991; Wallerstein, 1991; Wieviorka, 2009), resultado del “mito de la superioridad étnico-racial” (Roitman Rosenmann, 2007). Debido a esta y a otras realidades, le salimos al paso a su naturalización cuando se usa etnia en vez de cultura o bien, etnia o tribu en vez de pueblo. No hay mayor ventura de nombrar a los *pueblos* pueblos y a las culturas que los permite realizarse como tales, cultura. Sin embargo, esta no ha sido la forma en que han procedido los Estado-nación, ni en la que opera la razón indolente y cínica que se ha venido consolidando en el sentido común de la cotidianidad colonizada. No olvidemos que

“El nacionalismo es una resultante del colonialismo, el efecto de una evolución defectuosa -percibida como tal- de la economía y la organización social. (...) y se queda en mito porque quiere ser el artífice del porvenir y no la expresión del presente. (...) Se quiere ser «indio», «mulato» o «negro» despreciando al mismo tiempo al indio, el mulato o el negro no integrados, y a veces sin ocultar el designio de integrarlos por la fuerza, sin tener en cuenta que, socialmente, nada puede hacerse sin el concurso del tiempo.” (Bastide, 1973, p. 313, 314)

Integrar no es asimilar, ni mucho menos homogeneizar. La identidad nacionalista es un artificio que debe pensarse en términos de la relación con las culturas de los

pueblos que hacen vida al interior del Estado-nación, sobre todo cuando este se reconoce como “plurinacional”. No hay que olvidar que “los conceptos de *nación* y de *etnia* no asumen una fisonomía rigurosa, si no se ponen en relación con la especificidad de las diferentes formaciones sociales” (Amin,1976, p.55, cursivas en el original); tales formaciones se constituyen y realizan a través de lo económico, lo político y lo ideológico, por hombres y mujeres que comparten una existencia social en un espacio geopolítico determinado. Recordemos, además, que “Los nacionalismos han contribuido poderosamente a destruir la sociedad al imponer a ésta una lógica de guerra, una división del mundo entre amigos y enemigos que bloque el funcionamiento de la sociedad.” (Touraine 2005, p.80)

4.3 La Endoculturación y los escenarios de reafirmación autonómica del indígena como sujeto político.

Como hemos dicho, consideramos la endoculturación amalgamada con la socialización, resultante de la interdependencia de la cotidianidad, la cultura y la producción de las identidades culturales que le son inherentes, en tanto es vivida por los sujetos que la protagonizan como miembros de un grupo social y/o comunidad determinada.

Es la endoculturación la que nos permite ver las trayectorias a través de las cuales los sujetos viven sus identidades, y, en sentido genérico, la identidad cultural. Es la endoculturación la clave interpretativa que nos permite identificar cómo los sujetos producen, transmiten y modifican su cotidianidad, es decir, cómo expresan políticamente sus adscripciones identitarias entre sí y con las otredades que le son inherentes. Como fundamento de los procesos identitarios que vive un sujeto a lo largo de su vida, permite construir la interculturalidad como praxis, y en tanto esto es así, se nos presenta como el andamiaje que posibilita el arraigo “como el factor condicionante de la socialización” (Martínez, 2004d, p.2). La endoculturación puede manifestarse bajo tres formas

concretas:

1. Céntrica: la que es inherente a la configuración de la propia subjetividad en el contexto de una realidad cultural específica.

2. Periferalista: la que se produce como resultado directo de una situación de dominio colonial, como la que se genera en el marco de las políticas etnogenocidas del Estado-nación Moderno. Es decir que ante una situación de opresión la endoculturación se da trastocando las subjetividades y determinando socialmente su reproducción en función del sistema imperante, lo cual puede o no conducir a la “forma céntrica” descrita anteriormente, y/o a la forma universalista descrita a continuación, como una forma de desplazamiento indispensable para el surgimiento de una cotidianidad acorde a los procesos de autodeterminación subjetiva y/o colectiva que se persigan.

3. Universalista: la que implica el proceso histórico de un grupo y/o comunidad determinada, “que no depende directamente de las políticas del Estado-nación moderno, aunque éstas ejerzan un papel determinante”, como derivada de “la condición psicológica de los sujetos en busca de su propio destino escatológico”. (Martínez, 2004d, p.2). En este caso, la endoculturación no se da únicamente en función explícita a la configuración de la subjetividad (céntrica), ni en su producción enajenante (periferalista), sino que viene determinada por la inmanencia de su trascendencia (real e imaginal) en los sujetos individual y/o grupalmente respecto al contexto cotidiano en que ha sido generada. Ejemplo de esto son los movimientos religiosos milenaristas y los de liberación.

Es importante destacar que la endoculturación puede vivirse como un proceso “bloqueado” por determinadas circunstancias, siendo la expresión más prístina de esto el desarraigo, el cual se da al menos cuando:

1. La otredad permea las estabilidades de la mismidad y deconstruye, partiendo del desprecio inculcado a la mismidad, las valoraciones psicoafectivas de los sujetos, siendo ejemplo de esto la expresión periferalista de la endoculturación arriba esbozada. (Martínez, 2004d, p.2,3)

2. La mismidad no permite la afloración de las pautas psicoafectivas que le otorgan sentido a su existencia. (Ej.: Ante grandes traumas -naturales, bélicos y similares- las colectividades parecieran detenerse en el tiempo y las elaboraciones históricas de sus realidades no ofrecen soluciones afectivas propias, necesitando hacerse dependientes psicoafectivamente de la dependencia ideológica de una realidad ajena para subsistir.) (Martínez, 2004d, p.3).

Para una mejor aprehensión, proponemos que la endoculturación sea interpretada a través de determinadas dimensiones, las cuales no se agotan en las que aquí presentamos:

4.3.1 La endoculturación y sus dimensiones

“la conversación tiene su propio espíritu (...) el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, «desvela» y deja aparecer algo que desde ese momento es.”
(Gadamer, 2007c, p.461)

Consideramos que para poder captar cómo opera la interculturalidad en tanto dispositivo cotidiano, es decir, en lo concreto real, debemos considerar como dispositivo operativo hermenéutico la endoculturación, pues esta es el proceso que permite hacerla inteligible, a través del acercamiento crítico a las realidades identitarias que se generan tanto intersubjetiva como socialmente en la relación entre pueblos con culturas diferenciadas y, sobre todo, ante un Estado-nación moderno, es decir, cuando se manifiesta bajo la forma “periferalista”. Por eso hemos considerado que su dinámica (en

tanto céntrica, periferalista y universalista) se encuentra atravesada por dimensiones formales y dimensiones informales, las cuales se revelarán en un campo que siempre muestra sus tensiones debido a los intereses de los sujetos que las protagonizan.

Entendiendo por dimensión “todo plano, grado o dirección en que se pueda efectuar una investigación o realizar una acción” (Abbagnano, 2008, p.306), cuando hablamos de “dimensiones de la endoculturación” hacemos referencia a sus diferentes planos de realización siempre dialécticos, que nos permiten rastrear la cartografía que traza la vivencia en su devenir, es decir, la cotidianidad en tanto estructura, como veremos con más detalle en el apartado metodológico de este trabajo.

La distinción que realizamos entre dimensiones formales e informales obedece exclusivamente a un criterio metodológico, de la misma manera en que en algunos casos se realiza entre moderno vs tradicional, entre ajeno y propio, y, en tanto es así, lo *informal* se revela no como inferior a lo *formal* que identifica a la cultura occidental, sino más bien como aquello que se distingue de (y es inaprehensible por) las lógicas dominantes de la racionalidad moderno-colonial que se ha venido imponiendo en las culturas de los pueblos indígenas, por tan sólo citar un ejemplo. Así, lo *formal*, por su parte, hace referencia a la rigidez racionalista-burocrática que se esfuerza por instaurar un orden a fin al sistema mundo-colonial-moderno-capitalista.

Recordemos que el hermeneuta es un rastreador de sentidos, y estos nos vienen dados a partir de las huellas (acontecimientos) que un sujeto/comunidad va sintiendo/dejando a lo largo de su vida, las que se producen a lo largo de su andar en espacios (escenarios) específicos. De esta forma cada dimensión se encuentra configurada por: a) el escenario: el lugar donde se genera (o más bien “donde arranca”), y el acontecimiento: lo que se vive y es re-presentado por quien lo narra.

Así, por ejemplo, en la transmisión de conocimientos sobre física, la escuela

puede ser vista como escenario, es decir, el espacio donde se generó la transmisión-producción de dicho conocimiento; y el acontecimiento como aquél fragmento de lo vivido que sucedió y que intentamos aprehender a partir del testimonio oral del sujeto-participante en dicho proceso, y además con cualquier otra referencia auxiliar (observación, documentos escritos, etc.). Así, finalmente, a partir de un proceso de lectura crítica, podremos acercarnos a la escolarización como la dimensión formal de tensión de la endoculturación que desde ella tiene lugar.

Por otro lado, la enseñanza-aprendizaje del idioma materno dentro de la familia, puede concebirse como una dimensión informal de tensión de la endoculturación que se genera en el escenario de las relaciones familiares dentro del hogar, considerando su respectivo acontecimiento. De esta manera son los escenarios y los acontecimientos los que nos dirán, a partir de una lectura crítica, cuáles son las expresiones políticas de la cultura de un sujeto/comunidad que, en nuestro caso, permitirán acercarnos a la comprensión de la configuración, mantenimiento y transformación de la identidad cultural desde la cotidianidad, lo que de igual manera ilustraremos con más precisión en el capítulo 5, correspondiente al abordaje metodológico.

Insistimos que aquí lo “informal” no es menos importante que lo “formal”, sólo subraya un clivaje hermenéutico que hace referencia a dos procesos diferenciados por estructuraciones de poder precisas. Así mismo, tales dimensiones encuentran su dinamismo en las formas en que los sujetos y la comunidad a la que pertenecen ejerzan o no el control cultural sobre su patrimonio cultural, pues ellas mismas revelan los elementos que la constituyen. No olvidemos que son procesos siempre en relación, porque la vida es vivida en cotidianidad y en tanto es así, se nos presenta, recordando nuevamente a Marx (2009b), como lo concreto, es decir, como “síntesis de múltiples determinaciones” (p.21)

Reconocemos aquí que existe una diferencia entre hablar de elementos en

relaciones (Bonfil Batalla, 1991) y hablar de *dimensiones de tensión de la endoculturación*, término que usamos para poder comprender cuáles son y cómo se comportan las propiedades que poseen y/o adquieren tales elementos en tanto que conforman el patrimonio material e inmaterial de la cultura, donde esta se define como hemos dicho, por las formas en que las mediaciones simbólico-materiales adquieren su significancia en medio de relaciones de poder que se tejen a lo largo del proceso histórico vivido. Así, por ejemplo, una forma de organización no es sólo un elemento, sino además un elemento que visto dentro del proceso de endoculturación adquiere las propiedades tanto políticas como de espacio de enseñanza entre adultos y jóvenes. Otro ejemplo también sería un medio de cultivo que sirve tanto para obtener alimentos como para transmitir y/o reforzar los valores de la propia cultura a los niños y niñas que acompañan a los adultos en dicha práctica agrícola. A los fines de la presente investigación, por razones de tiempo realizamos una *manipulación ontológica* (Potter, 1998, p.234, 235), es decir, consideramos unas dimensiones y otras no en el proceso de acercamiento a la cotidianidad y a la endoculturación que en ella tiene lugar. Así tendríamos la siguiente delimitación:

4.3.1.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación

Como hemos asomado líneas arriba, las dimensiones informales de tensión de la endoculturación son aquellas que generan procesos de enseñanza-aprendizaje diferentes a los que produce la educación de la cultura dominante y sobre la cuales la comunidad a la que se hace referencia, en nuestro caso, una comunidad indígena, tiene control, a pesar de que la influencia de la cultura dominante ejerza su influencia a través de otros mecanismos, como por ejemplo los propios de la industria cultural, ej. medios de comunicación masivos.

En este caso hacemos referencia a algunas dimensiones que evidencian formas de producción y transmisión de saberes “propios” (los que son asumidos como

“originarios/auténticos” de una cultura por los sujetos que participan de ella en su producción y/o reproducción) que posibilitan la existencia histórica culturalmente diferenciada, con lo cual permiten aun en una expresión periferalista de la endoculturación, mantener cierta autonomía sobre el proceso histórico diferencialmente vivido ante el orden social dominante. Destacándose para la presente investigación:

1. Las dinámicas que se generan entre los miembros de la familia como forma de autodeterminación/resistencia cultural.
2. Las formas “propias/tradicionales” de: a) organización de la comunidad; b) producción y consumo alimentario; c) la gastronomía; d) Las creencias y prácticas médicas, entre otras.

4.3.1.2. Dimensiones formales de tensión de la endoculturación.

Por su parte, recordemos que las dimensiones formales de tensión de la endoculturación son las que intervienen en la producción y reproducción de un proceso educativo impuesto por los condicionantes ideológicos de la cultura dominante. Aquí consideraremos algunas de las dimensiones formales que se revelan como ejemplos, por un lado, de la imposición de un proyecto de sociedad concreto propio de la racionalidad del sistema mundo capitalista, y por otro, como evidencia de las potencialidades híbridas que puedan generar, en función de los pueblos culturalmente diferenciados que hacen vida al seno de la configuración del propio Estado-nación Moderno, como legitimador del orden social dominante.

Así, nos encontramos con todas las esferas en que se desarrolla la educación por parte del “orden” social dominante para la determinación de la cotidianidad de los pueblos y comunidades existentes dentro del mismo:

1. Proceso de escolarización: desde la educación inicial (3 a 5 años), educación básica (de 1^{er} a 9no grado, en promedio de 6 a 14 años),

educación diversificada y/o técnica (en promedio de 15 a 18 años), educación técnica (educación universitaria, a nivel de un técnico superior universitario, de 17 a 18 años en adelante).

Como también:

2. La (s) iglesia (s) (católica, protestante y cualquier otra que sea).
3. Los partidos políticos, y las formas de organización que promueve el Estado-nación moderno para su propia legitimación, como son el caso de las organizaciones civiles, y en el caso venezolano reciente, la promoción de la organización comunitaria en comités de salud y consejos comunales. Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas este tipo de organización pueden servir para fortalecer la identidad cultural de una comunidad indígena. Al respecto valga la cita de Mansutti Rodríguez (2009) sobre lo que es una “organización indígena”

"una institución propia de la sociedad moderna conformada por un agregado de individuos con intereses compartidos, en este caso intereses “indígenas” que actúa hacia fuera políticamente intentando representar los intereses del sector de la sociedad conocido como el sector indígena y hacia dentro, hacia las comunidades, tratando de mantener su legitimidad por su representatividad.” (p.52)

Por último, agregamos que los procesos de tensión de la endoculturación cualquiera sean formales e informales al ser productos históricos vividos por los sujetos que los protagonizan se encuentran atravesados por las formas en que se transmite el aprendizaje, (preferimos hablar de intercambio de saberes) entre las generaciones, lo que Mead (1997) define como figuración de “tres tipos diferente de cultura”, a saber: 1) *Posfigurativa*: implica una énfasis en la transmisión de saberes de los mayores hacia los niños (as) – niños (as); 2) *Cofigurativa*: aquella donde la enseñanza se establece entre pares adultos-adultos / niños (as) – niños (as), y 3) *Prefigurativa*: donde los adultos

también aprenden de los niños (as) – niños (as)

Si bien podemos sostener que existen sociedades indígenas donde el posfiguracionismo se mantiene, no consideramos primero que se traten de tipos de cultura, sino más bien de formas de transmisión de saberes inherentes al proceso de endoculturación sea céntrica, periférica o universalista, el esquema es válido para adentrarnos con detalle a la comprensión de esto, resaltando que, dichas formas pueden realizarse con mayor o menor énfasis dependiendo de las circunstancias en que se generan las expresiones políticas de la cultura en un momento histórico dado. Comprender las formas en que se transmiten los saberes al seno de una cotidianidad, permitirá acercarnos así con mayor detalles cómo y hasta qué punto se generan procesos interculturales.

4.4 Los escenarios de reafirmación autonómica del indígena como sujeto político en la cotidianidad liberal²⁸

Hemos venido avanzando en un andamiaje que nos permita comprender la tensión entre culturas, sobre todo principalmente en un sendero que nos permita comprender las relaciones entre los pueblos con culturas diferenciadas y los sujetos, siempre intelectuales, que le dan soporte dialéctico a su propia vigencia histórica. Tal sendero estaría aún muy nublado si no consideramos el aporte de Bonfil Batalla y Morales, quienes desde las realidades indígenas de México y Venezuela, respectivamente han fortalecido nuestra inspiración epistémico-metódica.

Para comprender la dinámica que se establece en situaciones de dominación entre sociedades con culturas diferenciadas, Bonfil Batalla (1991) propuso la “teoría del control cultural”, que consiste en un “sistema” (nosotros preferíamos decir la estrategia), que describe las relaciones (e interconexiones de éstas) que los sujetos ejecutan sobre

²⁸ Este apartado es una versión ampliada y mejorada de: Martínez (2012a)

los elementos culturales que conforman su cultura, para “mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones.” (p.171) agregamos que sin reconocer tales puestas en prácticas, no podríamos poner en práctica la comprensión de la cotidianidad, tal y como la hemos definido anteriormente.

En este enfoque los elementos culturales resultan ser los que conforman el reservorio del patrimonio cultural: a) Materiales: los que provienen de la naturaleza o bien los que se generan de su transformación (p.171), b) De organización: sistemas de relaciones sociales, tipo de asociaciones generadas a lo interno del sistema político de una comunidad) (p.172), c) De conocimiento: fruto de la experiencia dentro de los parámetros compartidos de la sociedad a la que se pertenece) (p.172), d) Simbólicos: Consiste en los “códigos” que posibilitan la comunicación “en los diversos momentos de una acción” y no únicamente, sostiene el autor “el lenguaje” (p.172), aunque es este el que hace posible toda estructuración relacional de la cultura, e incluso, hace posible la creación y dinamismo de todos los demás elementos, pues recordemos que sin lenguaje no hay producción ideológica y sin esta es imposible la existencia humana. e) Emotivos: Representaciones de creencias y valores que estimulan la participación dentro de la sociedad. (P.172)

El control cultural se expresa por el tipo de decisiones (de poder) que los sujetos ejercen sobre los elementos (materiales e inmateriales) que conforman los patrimonios culturales que conforman su sociedad, y, en consecuencia, configuran de maneras específicas su realización cultural:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Tabla 1. Elementos culturales vs decisiones en el control cultural.

Fuente: Bonfil Batalla, 1991, p.173

Veamos con detalle las explicaciones que ofrece el autor sobre cada una de las modalidades en que se realiza la producción cultural a partir de la relación entre el tipo de decisiones (propias o ajenas) sobre los elementos (propios o ajenos):

1. Cultura autónoma. Es aquella donde el grupo social

“toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control. (Bonfil Batalla 1991, p.174).

Siendo ejemplos de esto el ejercicio del derecho consuetudinario (en tanto producido y generado desde y hacia la propia cultura) y las prácticas de crianza “propias”.

2. Cultura impuesta. Aquí tanto los elementos de la cultura (materiales e ideológico) ni las decisiones sobre ellos son propio del grupo que los vive. (Bonfil Batalla, 1991, p.174). Siendo ejemplo, el de las prácticas educativas (con sus rituales y sus mitos) propias del Estado-nación ante los pueblos indígenas que en dicho territorio residen.

3. Cultura apropiada. Es aquella que se realiza sobre la base de las decisiones que un grupo puede tomar sobre el uso de elementos culturales que no han sido creado por

ellos, en función de su propia realización. Pudiendo crearse dependencia al uso, sin socavar las decisiones que impulsan su propia praxis. Siendo ejemplos característicos la apropiación de instrumentos de caza, cultivo, el uso de computadoras, teléfonos celulares, derecho positivo, etc.

“El uso de tales elementos culturales ajenos implican, en cada caso concreto, la asimilación y el desarrollo de ciertos conocimientos y habilidades para su manejo, la modificación de ciertas pautas de organización social y/o la incorporación de otras nuevas, el reajuste de aspectos simbólicos y emotivos que permita el manejo subjetivo del elemento apropiado, etcétera; son esos cambios en la cultura autónoma los que hacen posible la formación de un campo de cultura apropiada.” (Bonfil Batalla, 1991, p.175).

El caso del derecho consuetudinario es un buen ejemplo aquí dado que su aplicación requiere “considerar elementos imprescindibles del derecho positivo, he allí el desafío de la autonomía ejercida desde la consideración del régimen jurídico internacional, el nacional y los ámbitos de la cultura propia”. (Beuchot, 2009).

4. Cultura enajenada. Consiste en aquella en la cual los elementos culturales han sido producidos por el grupo social, pero esta ya no tiene la capacidad de decidir sobre ellos. (p.175) Es el caso por ejemplo de la expropiación de la tierra ocupada ancestralmente por los grupos indígenas, la expoliación de los minerales que allí se encuentren, la producción artesanal, la estética propias, los rituales “folklorizados” y hasta el propio cuerpo “exótico” (en fotografías y demás) condicionada por las lógicas del mercado.

Así mismo Bonfil Batalla nos explica los seis procesos implícitos en las dinámicas anteriores

1. Resistencia. Es aquél donde

“El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explícita y consciente; el mantenimiento de la costumbre cualquiera que

ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconsciente. En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte; el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado "conservadurismo" de muchas comunidades; su actitud refractaria a innovaciones ajenas)". (Bonfil Batalla, 1991, p.185).

2. Apropiación.

“Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios.” (Bonfil Batalla, 1991, p.185).

3. Innovación. Es el proceso

“A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones, han sido objeto de un debate inacabado; sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa; hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa sólo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de la historia, sino se repara también sobre todo en los cambios cotidianos aparentemente nimios.” (Bonfil Batalla, 1991, p.185).

4. Imposición. Se caracteriza por una práctica donde el grupo dominante

“introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado, las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles, aunque no menos eficaces, a través del uso de la propaganda o de la creación de un clima general que favorece la introducción de elementos culturales ajenos. El criterio que permite identificar un elemento impuesto y distinguirlo de otro apropiado es que, siendo un elemento ajeno en ambos-casos el elemento impuesto continúa bajo el control cultural del grupo dominante, en tanto que los elementos apropiados

quedan sujetos a decisiones propias” (Bonfil Batalla, 1991, p.186).

5. Supresión.

“es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno. Puede consistir en la supresión de elementos culturales de cualquier clase, en la supresión de capacidades de decisión, o en la supresión simultánea de ambos componentes del espacio de la cultura propia. Al igual que en el proceso de imposición, puede darse formal o informalmente, por la fuerza directa o por un condicionamiento indirecto.” (Bonfil Batalla, 1991, p.186).

6. Enajenación. Se da cuando los dominadores aumentan

“el control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos, (inicialmente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses” (Bonfil Batalla, 1991, p.186,187)

Fundamentado en lo anterior, Morales (1989) presenta el siguiente esquema:

Procesos	Culturas	
	Autónoma - Apropiada	Enajenada- Apropiada
Interculturación	Compatible	Incompatible
Deculturación	Incompatible	Compatible

Tabla 2. Dinámica Procesos / Culturas. Fuente: Morales, 1989

En el cual el proceso de “interculturación” sería compatible, con aquellas realizaciones autónoma - apropiadas de la cultura, siendo a su vez negado en aquellas culturas que se encuentren enajenadas-apropiadas, donde la deculturación tiene lugar. Así mismo, las realizaciones culturales autónomas-apropiadas al poder realizarse en su praxis podrían resistir los procesos de deculturación, proceso que el autor califica así, de

“incompatible”.

Aunado a estas dos propuestas, y concibiendo el valor político de la puesta en práctica del control cultural, hemos sostenido que su dinamismo desde la praxis, especialmente de los pueblos indígenas, significa para ellos un auténtico paradigma que varía de acuerdo a las formas de resistencias que tengan que afrontar ante situaciones concretas de dominación. (Martínez, 2005b).

De esta manera, ambas propuestas nos ayudan a afianzar el postulado de que una praxis intercultural sólo es posible en la medida en que las sociedades que puedan realizarla, asuman críticamente su condición en vías de su apertura ontológico-epistémica a otras culturas sin dejar de ser ellas mismas, pues partimos de la idea de que los sujetos políticos pueden reafirmarse culturalmente en su praxis desde la experiencia cotidiana que revela su diferenciación.

Como hemos visto, la endoculturación es un complejo proceso que engloba la configuración tanto de la identidad personal como de la identidad cultural, ahora bien, ¿Cómo es posible la existencia culturalmente diferenciada de los miembros de una comunidad determinada?, esto es, como señalásemos arriba: *¿Cómo seguir siendo lo que somos sin dejar de ser nosotros?* Consideramos que para que esto se dé, al menos parcialmente, el sujeto debe representarse a sí mismo como miembro de *su* grupo en los horizontes posibles que le ofrecen las dimensiones formales e informales de tensión de la endoculturación, esto es, en los escenarios donde vive y reproduce la cotidianidad. Es allí donde la persona se evidencia -y en algunos casos se asume- como intelectual con una historicidad concreta y con consciencia de ella. Es precisamente la tensión entre dichas dimensiones la que le exige su reafirmación, por ejemplo, cuando una política educativa del Estado-nación hace todo lo posible por legitimarse en cuanto tal. Como también el uso de los medios de comunicación al servicio de la racionalidad mercantil global que difunde una imagen exótica del “*otro por sí mismo*” por tomar la expresión

de Baudrillard (2001), que lo muestra como lo que no es, o bien, como lo que se le hace pensar que es, y ante la cual puede plantear -o no- una crítica a tal uso, bajo lógicas (otras) de su devenir en cuanto propio. Es decir, pasar del “*otro por sí mismo*” al “*sí mismo como otro*” en términos de Ricœur (2006b).

Así, el sujeto puede o no reproducir la racionalidad liberal y su orden anti heterárquico, que promueve una subjetividad que bajo la ficción de la “libertad” se dinamiza sobre las determinaciones de la competencia y el distanciamiento de la sociabilidad no mercantil, es decir, que busca su realización en cuanto tal bajo la ilusión de que puede llegar a constituirse por lo que se tiene, y no precisamente por lo que puede llegar a ser en la mediación con el otro, lo que está bien latente en nuestra sociedad periférica, sumergida en los restos que nos llegan del avance tecnoeconómico de las mal denominadas naciones del “primer mundo”, de las cuales también hemos tomado las grandes tendencias de la filosofía política que han moldeado nuestras repúblicas y nuestras naciones, e incluso, nuestras formas de explotar a nuestros pares. Es esa herencia y no otra, la que se muestra aún colonialmente, y en tanto es así, “toda ontología es irrealizable” (Fanon, 2011, p.83), impidiendo el reconocimiento real, praxístico, de otras formas de exploración de nuestra compleja diversidad cultural, natural, y, por ende, político-ideológica.

Hemos visto cómo la configuración de las nacientes repúblicas hace ya más de doscientos años, a pesar de la importante labor que las parió, terminaron no sólo ajenas a otras perspectivas que permitieran mirar y acercarse al otro, sino además promoviendo por mucho tiempo y todavía, el boicot al diálogo entre las culturas, aun dentro de aquellos Estados-nación que de manera reciente al menos nominal y jurídicamente se han prescrito como plurinacionales, además de pluriculturales, como es el caso de Bolivia y Ecuador. Pues la racionalidad mercantil con su tendencia inevitable de homogeneizar lo diverso (intento afortunadamente infructuoso), necesita negar lo plural para poder tener su efectividad monopólica en función de la unidimensionalidad

teleológica del mercado global, y con eso las más salvajes formas de explotación humana que siguen motorizando las economías de tales Estados.

He aquí indispensable la ubicación precisa de los contextos en que se enuncian los derechos humanos para posibilitar así, una interpelación necesaria de lo que dicen defender. Pues, no pueden ser jamás ni negociados, ni distanciarse de las luchas por la reivindicación que claman los millones de seres que en las condiciones actuales soportan el mercado mundial (de bienes y de seres como bienes de consumo).

Es el momento de plantear la autodeterminación como la necesidad vital de reafirmación del nosotros que posee un grupo, una comunidad, un pueblo, e incluso, una nación, en toda su complejidad estructural (idioma, cosmovisión, imaginario, prácticas sociales -formas de crianza, modos de producción, medios de producción, bienes de consumo-, prácticas jurídicas, sistema político, representaciones políticas, entre otros), para mantener su identidad, y por lo tanto, su diferencia, para poder existir en cuanto tal. Es decir, es el derecho a vivir (crear, mantener y transmitir) su propia cotidianidad, lo cual, siguiendo las explicaciones arriba esbozadas, se traduce como goce pleno de su identidad cultural.

El Estado liberal es uno de los espacios desde donde se genera un desconocimiento de tal posibilidad, y sólo dice reconocer las diferencias culturales, para exotizar al Otro que le sirve de barniz, y matizar así las diferencias en función de intereses políticos excluyentes, es decir, lo cultural sirve de plusvalía y cortina de humo, para afinar cada vez con más crudeza las garras del desarrollismo, entendido como la estrategia adecuada para borrar las diferencias en función de la conversión del hombre como cosa.

Recordemos que el exotismo es “una feria psicológica, donde se expresan cada uno de los temores y deseos de aquellos que buscan distraer su mente en parajes

misteriosos y remotos (...) el exotismo también es un constructo imaginario. El exotismo proyecta un halo imaginario que moldea la realidad, que la conjura, mediante los poderes de fabulación del “hombre civilizado”.” (Weisz, 2007, p.67). Así mismo, “no importando la estética de la que se trate, el exotismo se presenta como un medio en la exploración y ubicación del sujeto y la identidad frente a la alteridad.” (Weisz, 2007, p.81)

De esta manera, no podemos darnos el lujo de seguir pensando las transformaciones del Estado liberal sólo dentro de él, hace falta implosionarlo desde otras indispensables trincheras, tarea que aún muy tímidamente estamos haciendo en Venezuela y en otros espacios de Nuestra América, dada la impregnación aún colonial que se sigue afinando sobre las diversas cotidianidades que nos configuran como sujetos diferenciados, y desde donde falta mucho por hacer en pos de una praxis del reconocimiento inter-identitario, donde lo universal no sea lo hegemónico:

“No es que no pueda haber valores universales globales. Es más bien que estamos todavía lejos de saber cuáles son estos valores. Los valores universales globales no nos son dados, somos nosotros los que los creamos. La empresa humana de crear dichos valores es la gran empresa moral de la humanidad. Pero sólo tendrá esperanza de realizarse cuando podamos salirnos de la perspectiva ideológica de los poderosos en dirección a una apreciación en verdad común (y por consiguiente más global) del bien. Esta apreciación global necesita una base concreta diferente, empero, una estructura mucho más equitativa que cualquiera que hayamos construido hasta ahora.” (Wallerstein, 2007a, p.45)

La descolonización aun no ha terminado, como proceso significa la desestructuración de las formas de opresión subjetivas y sociales que ha promovido la concepción capitalista liberal que se vale entre otras cosas del racismo para justificar la explotación.

4.5 Los derechos humanos y el desafío democrático de la sociedad “pluricultural”

El derecho es un instrumento violento de dominación: “no es algo abstracto; en fin de cuentas, las relaciones jurídicas son relaciones económicas, políticas y culturales signadas por grados de violencia que se reflejan en las leyes, aunque lo nieguen u oculten” (Quintero, 1969, p. 211). El derecho es apariencia (Hegel, 1976, p.128) de lo normativo que ha sido elaborado en una determinada cotidianidad, es decir, bajo intereses humanos específicos. Las élites mundiales bajo la racionalidad capitalista liberal, han promovido, elaborado, puesto en circulación e instaurado a sangre y fuego, un tipo de derecho pretendido universal para su beneficio, “en nombre de la paz mundial”, así como también, las élites de un país lo hacen al seno de este bajo la misma racionalidad o, al menos, parecida. Esto nos ha ido conduciendo al “pensamiento abismal moderno” (Santos, 2010). El derecho “positivo” tal y como existe, debe ser cuestionado, y elaborado en pos de otras formas más plurales de administración de justicia, desde genuinas racionalidades derivadas de luchas por autodeterminaciones reales:

“mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como un localismo globalizado, como una forma de globalización desde arriba. Concebidos, como lo han sido, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento del “choque de civilizaciones” descrito por Samuel Huntington, es decir, de la lucha del Oeste contra los demás.” (Santos, 2002, p. 66).

De esta manera si pensamos desde el universalismo nos llevamos por los cachos no sólo a las formas particulares que tienen las sociedades de nombrar / explicar su existencia, sino también de resolver sus conflictos, pero además, como nos lo indica Santos (2002, p.68), pensar -y obrar- desde un relativismo extremo no tendría sentido. Se trata de plantear el desafío de la praxis intercultural, por cierto aún muy distante en las relaciones de la sociedad con el Estado-nación, siendo una de las causas de tal distanciamiento la perspectiva aun hegemónica de pensar la nación en términos de

mestizaje, pues este es una forma concreta de carnavalizar el multiculturalismo (en consecuencia resulta indispensable “descelebrarlo” (Follari, 2010), porque le hace el juego al mercado más que reivindicar y fortalecer las luchas autonómicas por las diferencias, y en tanto es así, una barrera ideológica para posibilitar la praxis intercultural. Por eso hay quienes como Beck (2002) proponen un “universalismo contextual” el cual afirma: “hay que abrir el santuario de uno mismo a la crítica ajena. Hay que reconocer el *sacrilegio de politeísmo* en materia de universalismo, empezando por uno mismo.” (p.126). Así mismo,

“A diferencia del multiculturalismo, la *interculturalidad* no habla de modelos; ni trata de «superar» nada. Se refiere, más bien, a la manera de llevar a cabo un proyecto de intercambio que aparece mediado por unas determinadas actitudes, una maneras de ser, unos valores que aspiran a verse convalidados en una convivencia en paz -mundo comunitario- de todos con todos, a pesar de la diversidad de las interpretaciones” (González, 2008, .p.69, cursivas y comillas en el original).

Por su parte, el modelo del “mestizaje” y, posteriormente el del “multiculturalismo”, ha sido por mucho tiempo la estrategia de los Estados-Nación de Nuestra América, a pesar de algunos avances jurídicos recientes como en el caso Boliviano, Ecuatoriano y Venezolano, por citar los más emblemáticos.

Es el tiempo ahora de aclarar algunos términos que están en boca de muchos pero no parecen ser muy cuestionados, es el caso del multiculturalismo y la pluriétnicidad, lo que nos permitirá situar política y epistémicamente la interculturalidad.

4.6 Multiculturalismo, pluriétnicidad y el desafío epistémico de la interculturalidad

4.6.1 El multiculturalismo no es la multiculturalidad

El esfuerzo del Estado-nación Moderno Colonial por “aceptar” la diversidad de los pueblos y culturas que lo configuran ha sido una estrategia más de su dominio. El

reconocimiento de la diversidad no esconde los intereses de la dominación, pues de ninguna manera supone una participación en la toma de decisiones del poder central. La herencia del Estado-nación es el culto de la univocidad cultural, es decir, la cultura que en su seno se ha erigido como dominante y reforzada por los distintos cultos nacionalistas que desde allí se planifican/naturalizan. Cualquier posibilidad de reconocimiento del Otro cultural-subalterno no está muy distante de su huella en tanto estigma en la nomenclatura que rememora su origen:

“Las referencias constitucionales a multiculturalidad lo que ofrecen a menudo es la impresión de realizarse en el vacío o incluso de producirse sobre el espacio ya repleto de un sistema que no se pone en cuestión. Dicho de otro modo, pareciera que se tratara de mera cobertura ideológica para la continuidad de una misma historia, la del supremacismo cultural bajo nuevas formas. El propio reconocimiento de la multiculturalidad se ha producido en alguna ocasión, como ya nos consta, para cubrir el desmontaje de la única garantía apreciable que dicha historia ha ofrecido a la parte indígena, la del reconocimiento de la propiedad comunitaria.” (Clavero, B., 2008, p.40,41).

Todo el ordenamiento jurídico emana de su orden colonial, que opera como dinámica “correctiva” de las diferencias, gracias a la “ortopedia social” (Foucault, 2011, p.103), que encontramos en las instituciones garantes y permutadoras del control social, es decir, de la regulación desde y hacia el Estado. Los derechos humanos pretendidos universales, y por los cuales se han justificados una cantidad de atrocidades, siguen siendo humanos. Lo universal es una ficción de la misma forma en que lo son el respeto de los derechos en los hinterlands vanguardistas de las retóricas locales nacionalistas.

Transformar el Estado es abrirse a la aceptación de lo múltiple que conforman nuestras sociedades, y no sólo reconocerse en la individualidad de los sujetos, o bien hablar en términos de ciudadanía, pues ésta última noción no permite alcanzar referentes que no han sido erigidos por culturas no Occidentales, ni mucho menos deben pensarse únicamente desde otros referentes universales de la propia mitología que ha construido la Modernidad, donde aun no han participado ni agregado su propia nomenclatura los

pueblos indígenas, porque no se erigen desde lo “universal” occidental, no participan del ser histórico plural, por las mismas lógicas del poder sobre el cual se erigen tales universales.

Además, el discurso dominante de la jurisprudencia en sus formas nacional e internacional ha forzado intencionalmente su desvío en tanto ideológico en beneficio de ampliar el poder del Estado, o bien de las transnacionales, cuando aparenta distanciarse de su grado de influencia con un entramado de leyes cuyo cumplimiento en la práctica condiciona para sí, dejando el campo de su realización ontológica al servicio etnofágico del mercado mundial, sobre todo cuando se habla en término de “pluri-etnicidad” que no es más que la referencia a la Otredad (no Occidental) inferior cultural.

“el discurso jurídico es un soporte crucial del lenguaje abstracto que permite descontextualizar y por lo tanto negar la subjetividad del otro en el mismo proceso en que la designa y la evalúa a la luz de criterios pretendidamente universales.” (Santos, 1998, p.166).

De esta forma, el multiculturalismo pasa a ser no un reconocimiento de las diferencias sino que las diferencias mismas son parte del entramado del juego de la dominación simbólico-material de las culturas. El multiculturalismo es un desvío ideológico intencional de la aceptación del mosaico de las diferencias, no sólo por su origen colonial-moderno, al cual no escapan ni partidos políticos ni diversas ONGs, sobre todo estas últimas ante el campo desértico de responsabilidades que va dejando el Estado-nación, han venido ocupando una posición privilegiada, peleándose entre sí, la exotización de los indígenas como diademas que adornan las corporalidades que van adquiriendo a medida que avanzan sus abominables procesos deculturadores. Tales procesos se evidencian además, protagonizados por centros de producción de saberes como las universidades y centros de investigación públicos y privados que bajo la fachada de la autonomía también reproducen su existencia etnofágica, articulándose además, con organizaciones de la misma índole o bien directamente con grandes corporaciones como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo para, bajo la “ayuda” al indígena, seguir reproduciendo lo que hemos llamado globalismo

etnofágico, es decir, la proyección e implementación mundial del uso rentable (económico) de la diversidad cultural. (Martínez, 2013b).

4.6.2 El multiculturalismo revolucionario como retorno a la liberación de los subalternos en proceso de descolonización.

El multiculturalismo principalmente fue originado como muchas de las construcciones ideológica del sistema Mundo-Colonial Moderno, desde el centro, la metrópoli imperial. En todo caso, el multiculturalismo pensado desde el norte pasa por América Latina, y es devuelto con planteamientos más novedosos políticamente acompañados, por ejemplo, de la filosofía, la pedagogía y la psicología de la liberación.

Hoy en día existen dos grandes horizontes del multiculturalismo, el liberal y el crítico. Los autores más conocidos del multiculturalismo liberal son Taylor (2009) y Kymlicka (2003), el primero esboza una filosofía centrada en el reconocimiento de las diferencias individuales, es decir, principalmente de los sujetos, y el segundo propone un cosmopolitismo multicultural e incluso una ciudadanía (Kymlicka, 1996) que como proyecto universal / universalizante pueda combatir “la xenofobia, la intolerancia, la injusticia, la patriotería, el militarismo, el colonialismo” y que no se defina en contra del nacionalismo.” Así mismo, plantea un “nacionalismo liberal” donde la idea de Estado-nación como bloque homogéneo y homogeneizante es realmente inviable, pero esto, siguiendo a Díaz Polanco (2007), posee un trasfondo en sintonía con la dinámica del comportamiento del mercado mundial donde se necesita reducir y hasta anular el control que tienen los Estado-nación. Herencia que le debemos a Rousseau (2007):

“Si el Estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de la propia conservación, le es indispensable una fuerza universal e impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes

de la manera más conveniente al todo. Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es este el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, alcanza, como ya hemos dicho, el nombre de soberanía” (p. 77,78).

Cuestión que ha esclarecido Santos (2005a):

“El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Sus criterios de inclusión/exclusión fundamentan la legitimidad de la contractualización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales” (p.9).

Por eso es que la “cultura del contrato” ha resultado ser el pasaporte a la “modernidad” (Supiot 2012, p.122). Por su parte MacLaren (1995) ha sido uno de los promotores del multiculturalismo crítico, desde donde se realice una “pedagogía de la diferencia” que pueda articular diversas identidades en función de invertir (preferimos aniquilar) las lógicas de dominación de la racionalidad Occidental (decimos técnico-instrumental).

Otra postura es la del “multiculturalismo democrático”: aquél que remarca su labor como vía de realización de la democracia, a partir de la comprensión y defensa de la importancia de la identidad y la alteridad en la “comunicación intercultural”, la que es posible sólo reconociendo y construyendo un “lenguaje común” (Touraine, 2007, p.284). De esta manera, el multiculturalismo democrático

“No se reduce a la tolerancia y a la aceptación de particularismos limitados; tampoco se confunde con el relativismo cultural cargado de violencia. Su fuerza principal, en los países liberales, viene de su resistencia a una globalización que sirva a los intereses más fuertes, mientras que en los países autoritarios, está al servicio de la laicidad y de los derechos de las minorías.” (Touraine, 2007, p.303).

Por su parte, desde Venezuela el profesor Mansutti Rodríguez (2008) propone ver al multiculturalismo como

“una mirada estructural que nos define un paisaje cultural. Es, si se quiere, la expresión inmóvil o petrificada del momento de un proceso. Es como una pintura al óleo o una foto: una totalidad conformada por un conjunto de elementos diferenciados que nos hablan de eventos particulares que comparten un entorno delimitado por sus bordes.” (p.111)

El multiculturalismo es algo más que una fotografía, es el reconocimiento de las fronteras, pero también la permeabilidad de las mismas: se clasifique de derecha o de izquierda, el multiculturalismo es una ideología cuya principal premisa consiste en servir de plataforma o no a la praxis dialógica, es decir, a la interculturalidad, mientras que la multiculturalidad es la advertencia (siempre en vigilia) de que la poseemos.

Entre el multiculturalismo cosmopolita o liberal, el multiculturalismo democrático y el multiculturalismo crítico, sólo queda espacio para este último pues es el único que puede deconstruir las retóricas de éticas interculturales que en nombre de la democracia continúan exotizando la diferencia condenándola a ser una bella postal en las tiendas de abarrotes del *duty free*, a la espera de cualquier estrategia etnofágica que se valga de ella invocándola desde el simulacro de la abogacía por los diversos derechos sobre los que dice luchar tanto el Estado como cualquier otra corporación.

Cualquier otro tipo de multiculturalismo puede incorporarse a estas dos macro tendencias: el de la derecha que propone la igualdad, y el de izquierda que denuncia las violaciones a tal igualdad, sobre todo porque el primero se encuentra geopolíticamente situado/erigido en centros de poder que estimulan la reproducción tecno-jurídica para seguir “reconociendo” las diferencias en espacios cosificados de aprendizaje que al mismo tiempo las cercenan. Dado que la versión de la derecha

“reconoce la diversidad cultural-identitaria en los marcos del sistema de dominación, y aboga por la implementación de políticas de reconocimiento siempre y cuando no afecten las bases del sistema

económico y político del capital. Se trata de una diversidad atomizada, enajenada que facilita la lógica del control social del poder, a la vez que estimula las diferencias entre los grupos y sectores subalternos y contestatarios.” (Valdés Gutiérrez, 2009, p.34)

4.7 El desafío epistémico de la interculturalidad

“El desafío de la interculturalidad es solamente al monopolio de una sola cultura como patrimonio universal de la humanidad” (Panikkar, 2006, p.35)

Una de las formas de avanzar por la configuración de un nuevo Estado y una sociedad, que pueda denominarse y vivirse como intercultural, es avanzar en su comprensión, acercándonos a “lo vivido”, siendo así el arranque que complementa la interpretación (Ricœur, 2010, p.147), es decir, la apertura indispensable para aprehender la cotidianidad, en nuestro caso, como algo más que un texto, con-versar “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.” (Gadamer, 2006, p.356), para esto nos inspiramos en la apuesta foucaultiana seguida por Escobar (2007,1999,1991), quien analiza el desarrollo como un dispositivo donde se articula el poder y la razón “sobre el tercer mundo” que al mismo tiempo configura las propias sociedades de dicho mundo, para lo cual propone una arqueología para deconstruir su retórica y configurar nuevos imaginarios desde allí. Así la interculturalidad sería el dispositivo que revela determinadas praxis, bajo convicciones éticas específicas desde un contexto dialógico donde

“la filosofía (o las filosofías) se ve confrontada con una exigencia de transformación en cuyo marco la tarea autocrítica de repensar los presupuestos del propio discurso es condición para participar en la empresa de identificación de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural” (Fornet-Betancourt, 2001, p.210)

El fundamento dialógico de la interculturalidad implica tener presente que

“en la medida en que mi proyecto es superación del presente hacia el porvenir y de mí mismo hacia el mundo, yo me trato siempre como medio y no puedo tratar al Otro como fin. La reciprocidad

implica: 1°) que el Otro sea medio en la exacta medida en que yo mismo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no *mi* medio; 2°) que reconozca al Otro como *praxis*, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizados; 3°) que reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos; 4°) que me descubra como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo. A partir de ahí, la reciprocidad puede ser negativa o positiva.” (Sartre, 1970, p.245)

La interculturalidad podemos entenderla así como una reciprocidad de tipo positiva en los términos sartreanos. Por eso las políticas asimilacionistas la imposibilitan (Barabas, 2006). La interculturalidad, tomando el título de la obra de Ricœur (2006b), sólo podrá establecerse en tanto “*sí mismo como otro*”, donde el yo/cultura propia (en tanto cultura para sí) implicaría “la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra” (p. xiv). Por eso el diálogo desde el cual la interculturalidad elabora su *praxis*,

“no es sólo, ni principalmente, un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la «frontera», *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de la propia cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos del «centro» metropolitano con los críticos de la «periferia» cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los «críticos de la periferia»*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte. (Dussel, 2004, p.153,154)

Para Walsh (2007) la interculturalidad

“señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la *praxis* política. (p.47)

Por eso debe proponerse desde

“una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas (...) Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena. (Walsh, 2007, p.50)

Destacando que

“compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento “otro”. Un pensamiento “otro” que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento “universal” de Occidente (Walsh, 2007, p.51)

El pensamiento crítico como fundamento de la interculturalidad por lo tanto debe superar dialécticamente la tradición dominante, por ejemplo en la filosofía latinoamericana:

“del mundo mestizo y criollo, que no es tan inclusivista como se predica sino fuertemente excluyente e impregnada incluso de prejuicios racistas frente al afroamericano y al indígena. Sin olvidar, por supuesto, que es una cultura también machista y que eso se refleja de forma clara en la filosofía latinoamericana que parece reconocer sólo a «patriarcas» y «fundadores» em complicidad culpable con la marginación de la mujer en la cultura dominante.” (Fornet-Betancourt, 2004, p.24) que en el fondo niega el “derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa” (Fornet-Betancourt, 2004, p.56)

Recordemos que

“(…) la interculturalidad es la multiculturalidad puesta en movimiento. Es diacronía y proceso. No hay interculturalidad sin una multiculturalidad que la funde y no hay multiculturalidad sin una interculturalidad que la explique.” (Mansutti Rodríguez, 2008, p.114)

“La interculturalidad genera identidades pues funda los parámetros por los cuales los actores se reconocen partícipes de una cultura determinada y genera los indicadores que les permiten contrastarse con otras culturas (...) se da siempre en el marco de correlaciones de fuerzas variables que dan sentido al accionar de las instituciones y marcan el flujo de las influencias que circulan y eventualmente se imponen. La interculturalidad es, en este sentido, naturalmente inequitativa. Por la naturaleza misma de los juegos de poder y las dinámicas sociales, el equilibrio es imposible. Por tanto, en todo momento los procesos interculturales van a estar dominados por una de las culturas en juego.

Como todo poder genera resistencias, los procesos interculturales también las generan. Aun en las situaciones de mayor opresión intercultural, los sectores oprimidos han generado resistencias que han permitido la sobrevivencia de atributos.” (Mansutti Rodríguez, 2008, p.115).

De esta forma, la Interculturalidad sería

“(...) el proceso por el cual al menos una cultura es influenciada por otra al establecer una relación en la que hay un proceso en el tiempo caracterizado, como mínimo, por la transferencia de información. (...) Lo común es que la interculturalidad se cree cuando dos culturas se encuentran, hay transferencias entre ambas y el proceso intercultural se hace bidireccional. La interculturalidad alcanza su mayor intensidad cuando dos culturas se interrelacionan de manera tal que cada una transfiere e integra en su respectivo cuerpo social herramientas culturales provenientes de la otra.

Dado que todo proceso de transferencia cultural es un proceso de producción y consumo de significaciones, la manera como las nuevas herramientas culturales son incorporadas dependen, por un lado, de cómo los receptores las han entendido desde su propia perspectiva y, por el otro, del rol que va a jugar la herramienta en el sistema donde es incorporada. (...) Toda interculturalidad dinamiza y transforma procesos culturales que echan raíces en los valores culturales que les preexisten y que resultan debilitados o fortalecidos según sea el caso.” (Mansutti Rodríguez, 2008, p.112).

Así, aquellos que luchan por sus autonomías culturales como los pueblos indígenas, por sus diferenciaciones identitarias necesitan construir conjuntamente entre ellos y con aquellos que los diferencian la interculturalidad como “ un espacio de la tolerancia, firmemente reglamentado y que una coalición de fuerzas indígenas y no indígenas, incluso provenientes de los sectores globalizados, velen porque sea respetado.” (Mansutti Rodríguez, 2008, p.129), dado que la interculturalidad es una apuesta por la autonomía (Díaz Montiel, 2013). Lo cual sólo es posible en la

democracia, donde se realiza la interculturalidad en tanto orientada al diálogo que su propia elaboración propiciaría. (Leff, 2007)

No se trata aquí de la concepción de una democracia liberal, sino en la amplitud del término “democracia” como lo propone Rancière (2006) en la Cuarta Tesis de sus “Diez tesis sobre la política”:

“La democracia no es un régimen político. Es, en tanto ruptura de la lógica del arkhé, es decir, de la anticipación del mandato en su disposición, el régimen mismo de la política como forma de relación que define un sujeto específico.” (p. 64)

Así como en su Quinta Tesis:

“El pueblo que es el sujeto de la democracia, por tanto, el sujeto matricial de la política, no es la colección de miembros de la comunidad o la clase laboriosa de la población. Es la parte suplementaria respecto de toda cuenta de las partes de la población, que permite identificar con el todo de la comunidad la cuenta de los incontados” (p.66)

Recordando que en este autor

“El pueblo (demos) existe solamente como ruptura de la lógica del arkhé, ruptura de la lógica del comienzo/mandato. No podría identificarse ni con la raza de quienes se reconocen en el hecho de que tienen el mismo comienzo, mismo nacimiento, ni con una parte o la suma de las partes de la población. Pueblo es el suplemento que desune la población de sí misma, suspendiendo las lógicas de la dominación legítima.” (p.66)

Más allá de que nuestra opinión sea el resultado directo de las condiciones que la lógica liberal enajenante impone sobre el pueblo, la democracia, en sentido amplio, en sintonía con lo que Santos propone como democracia de alta intensidad, y en otros términos Mangabeira propone como de “alta energía”, debería consistir en lo que Touraine define como “democracia cultural” donde se

“lucha por una parte para permitir que la mayor cantidad posible de culturas hagan uso de las técnicas y los medios de comunicación; por la otra, para restablecer la autonomía de culturas que sólo pueden ser creadoras si son el producto de una colectividad real.” (2006 p.204)

El sujeto de la democracia debe trascender su encapsulamiento crematístico, de lo contrario no puede ser un sujeto democrático, para eso es indispensable que existan igualdad de condiciones de participación: “la democracia es la participación activa de toda la comunidad en los asuntos políticos, y no la delegación o la representación.” (Castoriadis, 2008, p.77).

El espacio que ofrece la interculturalidad, es la oportunidad de que el sujeto se realice en su praxis encontrándose y desencontrándose con el otro que lo constituye, sea porque existe dentro de valores culturales compartidos, pero al fin y al cabo, impuestos -en tanto que el sujeto no elige la sociedad en que nace, más allá de sus posibilidades reales de cuestionarlos o migrar a otro contexto cultural-, sea porque existe en la diferencia ante otros valores culturales, eso sólo es posible en una democracia real en los términos arriba esbozados. En todo caso,

“El aprendizaje de la convivencia intercultural tiene su clave en establecer modelos de interacción democráticos, lo más objetivos y horizontales posibles, y a la vez reconocer la diversidad legítima de posiciones afectivas y de culturas institucionales de un lado u otro (...) cómo volver conmesurable y convivible lo que entra con lo que no entra en la configuración cultural de cada uno.” (García Canclini, 2000b, p.223)

De tal manera que es precisamente la apertura de una comunidad de sujetos entre sí y ante otros, la que posibilitaría que se realice la política y, por lo tanto, se dé la propia existencia del pueblo que posibilita la democracia:

“Reconocer al Otro no significa ni descubrir, tanto en él como en mí mismo, un Sujeto universal, ni aceptar su diferencia: significa reconocer que hacemos, en situaciones y sobre materiales diferentes, el mismo tipo de esfuerzo para conjugar instrumentalidad e identidad. (...) Pero este reconocimiento del Otro no se limita a la relación interpersonal. Presupone condiciones institucionales son las cuales el mismo individuo no podría constituirse como Sujeto. Existen condiciones políticas y jurídicas de la libertad personal y de la comunicación entre Sujetos. Se trata, en primer lugar y ante todo, del

reconocimiento institucional y sustancial del derecho de cada uno de conjugar estrategias y mundo vivido (...)” (Touraine, 2000, p.70,71, mayúsculas en el original)

Pensar la democracia en la amplitud que estamos otorgándole, es pensar la política, pero al mismo tiempo también es pensar al pueblo como el único sujeto capaz de su realización, la misma que es impensable sin reconocer la propia existencia, la cotidianidad como una praxis de relación entre culturas. En este sentido es el pueblo que puede pensar/realizar/transformar sus propios derechos, los cuales, por tanto, no pueden jamás pensarse como universales universalizantes. Ahora, volvamos a Quijano, quien hace casi cuatro décadas nos decía:

“Si debe abrirse camino a una democratización de las relaciones culturales entre los grupos de una sociedad, no sólo será necesario que cambien el orden social y el orden de la cultura, sino que todo ello ocurra de un modo en que se ensanche permanentemente la autonomía de los hombres no sólo para participar como “clientela”, como “público” de una cierta cultura, ni tan siquiera sólo para juzgar, usar o rechazarla libremente, sino ante todo para producir y difundir cultura, para poner en cuestión de modo permanente los contenidos concretos tanto como la estructura matriz de su conciencia, y quizás, aprender a dar curso a lo que esta cultura condena a permanecer en la penumbra o la oscuridad del subconsciente y del inconsciente.” (1975, p. 112)

Tenemos la convicción de que aun cuando el sentido común, que concebimos inspirados en Gramsci; Schütz; Geertz, 1994 y Santos, a pesar de las distancias entre ellos, como el conjunto de enunciados que sobre la realidad elaboran los sujetos desde la cotidianidad como una forma de interpretar cualquier acontecimiento social dado que los involucre directa o indirectamente, de una gran parte de nuestra alienada sociedad capitalista insista en que no se pueden cambiar las lógicas del poder que han venido determinando lo que creemos ser, debemos continuar haciéndole frente a toda forma de dominación, desde una crítica que permita reconocernos como sujetos sociales productores y reproductores de lenguajes, y, por lo tanto, de conciencia, y por lo tanto de otros sentidos comunes.

Para esto Fernández (2009), propone mirar “lo multi” desde el “pensar en situación”, cercana a la perspectiva sartreana, la del reconocimiento de las “diferencias desiguales”, remarcando la subalternidad, esa noción gramsciana que tanto gusta, a los poscolonialistas:

“Sería preferible considerar lo multi como el análisis de la *multiplicidad de relaciones jerárquicas* de las diversas diferencias: de clase, de etnia, de género, de opción sexual, etarias, religiosas, geopolíticas, etc. Se trata, entonces, de pensar cómo se producen y reproducen la diversidad de *diferencias desiguales*.”

Para ello habrá que trabajar las *múltiples relaciones de poder* que anudan en una situación singular (...) En cada situación, distinguir la predominancia de unos dispositivos de dominio u otros. O su simultaneidad. En cada situación, elucidar las -a veces invisibles- estrategias de resistencias de colectivos desiguales. Poner en visibilidad sus lógicas. Y, desde allí, poder pensar en este nuevo concierto mundial nuevas formas y líneas de acción colectiva.

Entonces, desde esta perspectiva, multi ya no desliza a homogeneidad en cada diversidad ni a nuevos esencialismos de la diferencia; multi podrá referir a *diferencias de diferencias de jerarquías de relaciones de poder.*” (199,200)

Una diferencia desigualada, es pues, el remarcaje de las diferencias que han sido elaboradas desde la desigualdad, promovidas por las relaciones de poder. Desde este horizonte a lo multicultural se le daría el viraje, hablaríamos entonces, del giro intercultural (González, 2008), donde no sería sólo de la filosofía, sino de la propia condición liberal del multiculturalismo, defendida por Kymlicka (2003, 1996) y Taylor (2009), y cuestionadas por Sartori (2001) y Díaz Polanco (2007). Consideramos así que la apuesta de Fernández, es más cercana a la transdisciplinariedad que necesita la interculturalidad como praxis y planteamiento ético-político.

No olvidemos que la sociedad pluralista como nos recuerda Sartori, es “la sociedad abierta”, sostenemos que esa misma que nos hablaba Popper (1981) tan cuestionador de la perspectiva crítica y el proyecto marxista de sociedad, por eso, ese tipo de sociedad abierta, es la sociedad liberal, liberalista, es decir, capitalista neoliberal.

Y dentro de las diferencias que propone Sartori, del pluralismo, uno es el político, y con esto la poliarquía (Dahl, 2002), que conlleva a establecer las diferencias en partidos políticos, y consecuentemente, esperamos, la participación en general. Con cierto dejo xenófobo, que nos acerca un poco al Huntintong del “Choque de civilizaciones”, el temor a un pluralismo descontrolado.

El mismo Sartori (2001), propone ver el multiculturalismo como una ideología que, incluso, va en contra del pluralismo, pues no se trata de mero reconocimiento de las diferencias sino una apertura dual de respeto mutuo. El transfondo de Sartori básicamente es una advertencia a un multiculturalismo secesionista, sería decir: múltiples culturas bienvenidas sean, desde donde dichas culturas pudieran reivindicar ciertas autonomías en el país que las recibe. Por otro lado, el multiculturalismo como ideología se ha convertido en una cortina que por un lado sostiene reconocer las diferencias y por otro deja de lado las contradicciones reales de las sociedades que intentan hacer vida en un Estado-nación, y por otro, ha sido la carta bajo la manga de muchos gobiernos progresistas para ampliar su grado de influencia.

El lenguaje liberal de los derechos humanos como valuartes de la sociedad mundial (del riesgo global en términos de Beck, 2009, 2006), es un lenguaje que pocas veces se cuestiona en su densidad ideológica, económica, social y política, desde un proceso concienciador indispensable para la construcción de la vida misma, y no es casual que al cuestionarlo, las resistencias afloran una tras otras desde impensables lugares de nuestra sociedad, de la misma forma en que hoy todavía el marxismo sigue siendo visto como veneno para la sociedad, incluso por sectores de esta que no se han detenido a valorar su potencial emancipador. De esta manera, el pensamiento crítico real, sigue siendo vital para que siga existiendo la diversidad cultural en tanto producción de diversas cotidianidades que se ofrecen sentidos de existencia entre sí. Recordemos en este caso las palabras de Lévi-Strauss (2006) al respecto:

“La tolerancia no es una posición contemplativa, que dispense indulgencia a lo que fue o lo que es. Es una actitud dinámica que

consiste en prever, en comprender y en promover lo que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, alrededor de nosotros y delante de nosotros. La única exigencia que podemos hacer valer a su respecto (creadora, para cada individuo, de los deberes correspondientes) es que se realice en formas cada una de las cuales sea una contribución a la mayor generosidad de las otras.” (p.339).

Esa dinámica es a la que nos invita la comunicación intercultural en tanto

“acto de conocimiento que trata de situar al otro y a mí mismo en conjuntos históricos y en la definición de los procesos de cambio y de relaciones con el poder. (...) conciencia de nuestra existencia común, de nuestra interdependencia, y por tanto de la necesidad de reconocer en el otro (...) a aquel cuya historia no está separada por completo de mi propia historia.” (Touraine 2005, p.226)

Pero veamos un poco cómo nace la interculturalidad: Bartolomé (2008) nos recuerda que uno de los primeros en acercarse al biculturalismo fue Evon Vogt en 1951,

“Como resultado de su estudio de los técnicos y radio operadores pertenecientes a la etnia návajo, que fueron reclutados por el ejército norteamericano durante la segunda guerra mundial, para que su idioma fuera utilizado como código en la transmisión de mensajes en clave. De acuerdo con el modelo teórico imperante se suponía que estos soldados nativos resultarían “aculturados” después de una intensa frecuentación con la más alta tecnología de la época y de una dilatada convivencia con tropas estatales. Sin embargo, los návajos demostraron que no tenían necesariamente que renunciar a su mundo cultural para poder moverse en el otro. Muchos regresaron a sus reservaciones o retomaron sus antiguas vidas, sin olvidar la cultura tecnológica y social aprendida. Se demostró entonces que para relacionarse o participar activamente en una cultura diferente no era imprescindible renunciar a la propia, ya que se podía recurrir de manera alternada a cualquiera de ambos códigos. De esta manera, el biculturalismo puede ser entendido como la posibilidad y capacidad de manejar dos culturas de forma simultánea sin que una desplace necesariamente a la otra” (p. 122, comillas en el original)

Además sostiene que el biculturalismo es el antecedente de la interculturalidad y a ésta la define de dos formas:

“Desde un punto de vista alude al acto de vincular o relacionar dos o más culturas diferentes en ámbitos plurales. Desde otra perspectiva, aludiría a las configuraciones culturales resultantes de la globalización contemporánea, en las cuales los individuos sometidos a múltiples influencias culturales pueden recurrir instrumentalmente a uno

o más de los repertorios de significados de los cuales son portadores como resultado de dichas influencias” (p.122)

“Sin embargo esta propuesta soslaya los aspectos hegemónicos de la globalización y la imposición cultural que genera, ya que lo que realmente se globaliza es Occidente” (p.123) Además Bartolomé propone una ética que permita “construir sistemas de articulación de la diversidad igualitarios, en los que cada una de las partes no pretenda modificar a la otra, pero que todas están abiertas a las posibilidades de enriquecimientos mutuos” (p.131)

4.7.1 El valor político de la tradición en la reafirmación cultural y las tensiones que le son inherentes²⁹.

“Creo que nuestras culturas particulares encierran en ellas suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneración para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que le son impuestas; entonces, podrán aportar a todos los problemas, cualquiera que sean, políticos, políticos, sociales, económicos o culturales, soluciones válidas y originales, *válidas por ser originales.*” (Césaire, 2006, p.60, cursivas en el original).

La ortodoxia positivista se encuentra permeada de formatos ideológicos generados y generadores de racionalidades técnico-instrumentales serviles al estatus-quo, es decir, a la hegemonía cosificadora del capital, atrás ha quedado olvidado el pensar las fisuras del acontecer, pues la vivencia es una sintonía de múltiples voces astilladas en medio de las pieles de los profetas y sus seguidores.

Las historias son un desvelo constante entre quienes las producimos, quienes recurrimos a ellas pensando desde el ser -comunidad- nos ontologizamos como sujetos precisamente allí donde el encuentro revela su indeterminable e inacabable tarea de producirnos como seres productores de cultura e identidades, que además como hemos

²⁹ En cierta medida, algunas de las ideas expuestas en el siguiente apartado han sido expuestas en: Martínez (2012b)

visto no son únicas y constantes, su propiedad son sus transformaciones, las particularidades que, gracias al poder y sus metáforas, en tanto potencialidad simbólica, nos arraiga, al menos, por coordenadas sociotemporales que se estiran dependiendo de la funcionalidad del nosotros. No olvidemos que “El pensamiento crítico (...) es un acto de resistencia al orden” (Zemelman, 2005 p.27), además, “no hay criticidad posible si no incorporamos la historia.” (Zemelman, 2005 p.31).

Aquí la tradición no la pensamos como opuesto a “lo moderno”, pues lo moderno mismo está permeado también de sus tradiciones, las cuales, como simulacros o no, se inscriben en el pentagrama de la tensión constante de las identidades como potencialidad que tienen los sujetos de determinarse históricamente reafirmando su cotidianidad. Es aquí donde resalta el papel de la configuración de un imaginario social y de las prácticas sociales que le dan soporte, lo cual se hace principalmente a través de la invención de la tradición, siendo esta

“un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.” (Hobsbawm, 2002, p.8)

De igual manera,

“El objetivo y las características de las «tradiciones», incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, imponen prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y engranaje. (...) Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia.” (Hobsbawm, 2002, p.8)

De este modo tradición y costumbre representan la unidad dialéctica que permite forjar, al seno de una cotidianidad vivida por sujetos concretos, la identidad. Y en este sentido, “El declive de la «costumbre» transforma invariablemente la «tradición»” (Hobsbawm, 2002, p.9)

Una de las funciones de la tradición es producir y reproducir una cotidianidad concreta, se imponga esta o no a otras, siempre determina de alguna manera la subjetividad de quienes la viven, ejerciendo un papel decisivo en el reforzamiento de las identidades (recordemos aquí todo el espectro que configura la identidad cultural), que surgen desde la diferenciación/negación de otras en lo más profundo de su sentido, tal es el principio del denominado síntoma que se evoca en su performatividad: el etnocentrismo, es decir, hacer de la cultura “propia” y por lo tanto, del “nosotros” el artificio indispensable a través del cual adquiere sentido la cotidianidad, tal y como la hemos expresado arriba. Teniendo presente que

“cada cultura en particular, y el conjunto de las culturas que forman a la humanidad, no pueden subsistir y prosperar sino funcionando a un doble ritmo de apertura y cierre, unas veces desfasada una respecto de la otra, otras coexistiendo en el tiempo. Para ser original y sostener frente a las otras culturas la distancia que les permita enriquecerse mutuamente, toda cultura se debe lealtad a sí misma, cuyo precio a pagar es una especie de sordera frente a valores diferentes, a los cuales permanecerá insensible total o parcialmente.” (Lévi-Strauss, 2013, p.126,127)

Y además,

“El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales incommensurables. Este proceso enajena cualquier acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición "recibida".” (Bhabha, 2002, P.19, comillas en el original)

La tradición en los procesos de reafirmación (del Estado-nación o de las “minorías”) adquiere su valor en el mismo momento en que se instaura como política de lucha por el poder bien sea como homogeneidad (monocultural) o como heterogeneidad (pluricultural), en este último término es que se inscribe la dinámica de “la enunciación de la diferencia cultural”, la cual

“problematiza la división binaria de pasado y presente, tradición y modernidad, al nivel de la representación cultural y su interpelación

autoritativa. Es el problema del modo en que, al significar el presente, algo llega a ser repetido, reubicado y traducido en nombre de la tradición, bajo el disfraz de un pasado que no es necesariamente un signo fiel de memoria histórica sino una estrategia de representar autoridad en términos del artificio de lo arcaico. Esa iteración niega nuestro sentido de los orígenes de la lucha. Debilita nuestro sentido de los efectos homogeneizantes de los símbolos e íconos culturales, cuestionando nuestro sentido de la autoridad de la síntesis cultural en general.” (Bhabha, 2002, p.56)

De esta manera, pensar a las sociedades desde la diferencias, es reconocer el *axis mundi* que la mantiene en vigilia ante la vorágine que representa el no saberse sola, fundando así, lo que ya hemos asomado: Sujeto y sociedad representan la condición primaria del sentido comunitario, concibiendo la comunidad como el refugio indispensable para la existencia, el cual, sin embargo, limita nuestras libertades individuales (Bauman, 2009), he allí donde el sujeto deviene en persona, y la comunidad sienta el germen de su complejidad societal:

“La comunidad es el suplemento antagónico de la modernidad; en el espacio metropolitano es el territorio de la minoría, que amenaza los redamos de la urbanidad; en el mundo transnacional se vuelve el problema de fronteras del diaspórico, el migrante, el refugiado.” (Bhabha, 2002, p.276,277)

Dentro de tal complejidad, “la comunidad” en tanto alteridad/heterarquía aparece como una amenaza para el proyecto de la modernidad colonial, siendo el racismo una de las expresiones políticas de la cultura que origina y da forma a “su tradición” en tanto inmanente a su producción etnocéntrica, que promueve además, las más brutales formas de estetización excluyente de la alteridad. Desde allí “la blanquitud”,

“no es en principio una identidad de orden racial; la pseudoconcreción del *homo capitalisticus* incluye sin duda, por necesidades de coyuntura histórica, ciertos rasgos étnicos de la blancura del “hombre blanco”, pero sólo en tanto que encarnaciones de otros rasgos más decisivos, que son de orden ético, que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de sobrevivencia. Una cierta apariencia “blanca”, que puede llegar a

mostrarse de maneras extremadamente quintaesenciadas, es requerida, por ejemplo, para definir la identidad del ser humano moderno y capitalista, que sería en principio una identidad indiferente a los colores: para construir su *blanquitud*. Una apariencia que no elude ningún desfiguro, ninguna distorsión de la blancura, siempre que ellos contribuyan a demostrar a escala global la intercambiabilidad impecable de la voluntad libre del ser humano con la “voluntad” automática del capital y su valor que se autovaloriza.” (Echeverría, 2011a, p.11, cursivas y comillas en el original)

El racismo no puede operar sin la puesta en práctica de la blanquitud, dado que va más allá del color de la piel, y alcanza la diferencia cultural misma:

“La palabra “racismo”, en su acepción común, designa dos dominios muy distintos de la realidad: se trata, por un lado, de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras; y, por el otro, de una *ideología*, de una doctrina concerniente a las razas humanas. No necesariamente se encuentran las dos presentes al mismo tiempo.” (Todorov, 1991b, p.115, comillas y cursivas en el original).

Así mismo,

“El prejuicio racial comienza a desarrollarse de manera notoria a partir del siglo XVI. Está relacionado con ciertas ideologías, que son ideologías de la clase capitalista. El descubrimiento de América permitió a los europeos la conquista de nuevas tierras, dando a los blancos la posibilidad de convertirse en propietarios de inmensos latifundios de los cuales podían lograr abundantes recursos. Pero esta toma de posesión de enormes extensiones de tierra necesitaba un justificativo: se debía mostrar que los indios no las cultivaban, no les hacían rendir todo el provecho posible, todos los beneficios que correspondía extraer de ellas, en virtud de lo cual era justo que los blancos se las apropiasen, sustituyendo a los indios en la misión de cultivarlas. Dado que los indios no pudieron resistir al régimen de las plantaciones, ya que muchos de ellos eran nómades y por ende incapaces para establecerse en un lugar fijo, y puesto que la extensión de esas plantaciones requería abundante mano de obra -una mano de obra que, además, estuviese habituada al clima tropical-, se reemplazó al indio con el africano. El tráfico de negros se inició hacia fines del siglo XVI, para desarrollarse sobre todo a partir del siglo XVII. Pero aquí también había que justificar, y justificarse a sí mismo, la desvergonzada explotación de una raza por otra. Y el mejor recurso era alegar que los negros constituían un pueblo

inferior al de los blancos. Hasta los teólogos discutían gravemente si los africanos tenían alma o si no serían más semejantes al mono que al hombre. Es entonces -y solo entonces- cuando nace el prejuicio racial” (Bastide, 1973, p.22,23).³⁰

De esta manera en los países de Nuestra América, como muchos otros a nivel mundial, los Estado-nación como Venezuela, por muchas décadas utilizaron el blanqueamiento³¹ (Herrera Salas, 2009) como una de sus políticas, la cual consistió importar gente blanca europea (aprovechando la oportunidad de la migración por conflictos bélicos desde la primera guerra mundial) como una forma idónea de mejorar la “raza”. Adicionalmente, adoptaron la política del indigenismo oficial como una forma sistemática de asimilar a los indígenas a la “civilización”, y con esto, incorporarlos a la clase proletaria servil a la condición neocolonial.

Recordemos que el indigenismo como política oficial de los Estado-nación, se remonta al Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Páztcuaro, México en 1940, donde se aprobó la creación del Instituto Indigenista Interamericano, ha venido desarrollando una política indigenista. El indigenismo es “una estrategia desarrollada por los estados para organizar la relación con los pueblos indios en las sociedades plurétnicas o multinacionales.” (Arce Quintanilla, 1990, p.19). Desde allí, toda labor de los Estado-nación en Nuestra América hacia los pueblos indígenas es “indigenista”, plagada de vicios e intereses de determinadas élites político-económicas, mostrándose como “profundamente colonialista” (Bonfil Batalla, 1990, p.191). Al indigenismo se le opone la indianidad, como filosofía política de los pueblos originarios, quienes asumiendo el término colonial “indio” como término descolonizador, reivindican sus respectivas cosmovisiones en su praxis autodeterminativa (Martínez, 2004a, 2004b, 2004c), esto lo veremos más adelante con un poco más de detalle.

30 Sobre el tema de la esclavitud negra en Venezuela: Acosta Saignes (1984)

31 En el caso venezolano la práctica del blanqueamiento como “mejora de la raza” se remonta a 1841 cuando Antonio Leocadio Guzmán, fundador del Partido Liberal, prescribió la necesidad de traer blancos (europeos y estadounidenses principalmente) al país, dado que los indígenas y negros todavía no eran considerados seres humanos capaces de construir (desarrollar) una nación.

Pero volvamos al racismo, sin perder la circunstancia anterior a la cual le es inherente. Van Dijk nos recuerda que “Para el racismo es esencial una relación de poder o dominio de grupo. (...) De nuestra definición de racismo como propiedad de relaciones intergrupales se desprende que dicho poder no es personal ni individual, sino social, cultural, político o económico.” (2003, p.44,45).

El racismo responde a una lógica de negación de la otredad, cuando tal otredad se muestra como obstáculo para la expansión del dominio de un tipo de cotidianidad “propia”, o, al menos, que sea apropiada como tal por la potencialidad política de los sujetos que la configuran. Es entonces cuando el racismo se vuelve etnofóbico: negador de quien se aventure a negarlo como sesgo extremo de una élite que pretende imponerlo como cosmovisión para el establecimiento de su hegemonía. El “Otro” es negado cultural y biológicamente para someterlo (Wieviorka, 2009, p.65).

Ser racista es imponer la etnofobia desde la determinación entre el ambiente y la cultura, como estandarte del soporte de un esquema evolutivo estrecho de las mentalidades/culturas humanas. Erigido como síntoma del lado oscuro de la modernidad, siempre intencional de la dinámica expoliativa del devenir en tanto pluralidad escatológica, el color de piel y sus respectivas máscaras adquieren tanto valor de uso como valor de cambio en tanto que la coloración de la dermis constituye el imaginario que dispara los condicionamientos del yo en su hipócrita vivencia, sobre todo en tiempos “democráticos”, soportadas entre muchas otras lógicas, por las del Estado-nación, donde “El nuevo racismo funciona como una forma de anti-antirracismo que se opone a los “privilegios raciales” concedidos a las personas de color y a las minorías.” (McLaren y Farahmandpur, 2006, p.167).

Así, el Otro: indígena, negro, mestizo es la lacra que impide el arranque del desarrollo tecnoeconómico aunque siga sirviendo como mano de obra barata. Los

esclavos de hoy son las almas en pena de la herencia cosificadora de la conquista. Hay que tener presente aquí, la bella imagen de Ortiz:

“Según la tradición, las apariciones fantasmales son siempre «en blanco», o sea, todo luz, sin irisación alguna. Hasta los espiritualistas, que creen en reales apariciones de seres ya desencarnados y en el ectoplasma, admiten que los espíritus son vistos en una forma flúidica y blanca. Aún en la metáfora, el alma humana es integración de todos los colores. Es solo luz. (...) No hay una psicología racial. No hay conexión alguna entre los caracteres que se suponen raciales y las distinciones psíquicas.” (2011, p.502).

Con esto queremos llegar al punto de reiterar la perspectiva de Díaz Polanco (2007, 1991, 1981) quien subraya que la lógica del liberalismo y su proyección en el capitalismo, así como el propio Estado-nación es etnofágico, es decir, subsume a las culturas en su propio dominio. Para González Nãñez, la etnofagia es la

“Destrucción o absorción de los valores etnoculturales de una etnia aborigen por parte de otra sociedad colonizadora generalmente europea o criolla. En realidad el concepto puede aplicarse a cualquier sociedad que practique la dominación colonial.” (1990, p.286).

Nosotros hemos concebido tal proceso como la forma en que una élite económica y/o política se vale de la diversidad cultural para fortalecer su dominio sobre quienes la producen. (Martínez, 2013b), es decir, la subsunción del Otro en el Uno. La expresión más nítida de las complicaciones de tal circunstancia a la hora de mediar con las particularidades culturales del ser humano, es que este vive inmerso en una cotidianidad que le da soporte, pero dicha cotidianidad no es ajena a la estructuración societal que, en parte, le debe mucho al ordenamiento burocratizante del Estado-Patriarcal-Colonial-Moderno, que por su naturaleza homogeneizante propia de la racionalidad instrumental-mercantil es etnofágico. Lo que en otros términos consiste en la puesta en práctica de identidades predatorias entendidas como aquellas “que demandan la extinción de otra colectividad para su propia supervivencia” (Appaduria, 2007, p.70)

Tal situación engendra las propias lógicas de producción del conocimiento disciplinario, es decir, de la ciencia toda al servicio de tal orden, reflejado como colonial, dada la heterarquía que impone a distintos niveles y dimensiones sobre los pueblos con culturas diferentes, por eso sigue siendo racista, pues el racismo ejerce una función social anclada en una producción epistémica que lo justifica, y no puede ser de otra manera dado que es una forma ideológica inherente al eurocentrismo que condiciona las configuraciones de la personalidad, dada su latencia y circulación (Fanon, 1965, p.49) en la cotidianidad capitalista.

Toda sociedad tiene prejuicios, como lo tenemos cada ser humano ante el mundo, el problema es cuando esa particularidad toma la forma de estrategia de dominación debido a intereses concretos y reales. Cuando concretamos la epistemología del racismo hacemos alusión al epistemicidio. De esta forma el racismo epistémico no es solo la negación de cualquier posibilidad de mira sino también, la negación de quien mira y se piensa desde perspectivas que no sean la del orden manifiesto por la herencia moderna-colonial-fálica. Aquí, por cierto, en términos de Lacan (2007b), no hay ni espejo ni rostro que pueda mirarse. Por eso “la lucha contra el racismo debe pasar necesariamente por la lucha contra el etnocentrismo, que es su último sucedáneo, y no el menos peligroso.” (Bastide, 1973, p.10,11). Oportunidad que se da cuando el colonizado reconozca la falsedad de los saberes impuestos como verdades y ante los cuales imponga su propia concreción histórico-cultural, es decir, protagonice su descolonización (Fanon, 1971, p.41).

4.7.2 La nación y el populismo: un par indisoluble en la creación de los Estado-nación.

La nación es una figuración imaginaria propia de la cotidianidad que entra en funcionamiento como creación identitaria y nos permite captar las relaciones que se dan

especialmente entre la identidad nacional y la identidad cultural. Tales relaciones tienen que ver con la construcción ideológica que opera en la endoculturación que se da en una nación y en un Estado-nación.

Siendo la nación

“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.” (Anderson, 2007, p.23)

El imaginario que la posibilita es un andamiaje que participa activamente en la difusión narrativa de la ideología dominante (sea a través de los medios de comunicación social, sea a través de los mismos sujetos que las transmiten), y que se vale principalmente de la estimulación del olvido, de escribir una “nueva” historia sobre él (Anderson, 2007, p.283), para lo cual toda la parafernalia de rituales y celebraciones colaboran para inventar las tradiciones que estimularán y reforzarán las respectivas actuaciones entre los con-nacionales, así pues el olvido “es un factor fundamental en la creación de una nación, razón por la cual el progreso en los estudios históricos suele constituir un peligro para el principio de la nacionalidad” (Renan, 2010, p.25).

Al respecto, Bhabha (2010b) nos señala que el discurso de la narrativa nacionalista muestra dos caras: 1) Su significado: parciales por estar *in media res*, y 2) Una historia que está hecha a medias porque se está en elaboración (p.14). De allí que la nación como narración es siempre un proceso elaborado por el conjunto de personas que lo viven, es decir por el pueblo que “representa el filo entre los poderes totalizadores de lo social y las fuerzas que otorgan significado al discurso más específico dirigido a los intereses y las identidades más polémicos y desiguales dentro de la población.” (Bhabha, 2010a, p.393). Más precisamente

“el pueblo son los “objetos” históricos de una pedagogía nacionalista, que le confiere al discurso una autoridad basada en el origen o el acontecimiento histórico ya dado o constituido; el pueblo son también los “sujetos” de un proceso de significación que deben borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-nación para demostrar el principio prodigioso, viviente, del pueblo en tanto proceso continuo mediante el cual la vida nacional se redime y se significa como un proceso que se repite y se reproduce.” (Bhabha, 2010a, p.392, comillas en el original)

Tal pedagogía para que se mantenga dinámica exigirá permanentemente el sacrificio de sus receptores (una de las típicas se revela en el amor a la patria y combatir por ella):

“Una nación es por lo tanto una solidaridad a gran escala, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de aquellos que se están dispuesto a ser. Presupone un pasado; sin embargo, se resume en el presente mediante un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar una vida en común. La existencia de una nación es, si me permiten la metáfora, un plebiscito diario, así como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida.” (Renan, 2010, p.36)

Solidaridad que reforzada en las distintas puestas en escena de la simbología que le da soporte, se refuerza en la épica gloriosa que pudo no haber realmente existido: desfiles militares, celebraciones de batallas, etc, que configuran la tradición de una nación. Tal andamiaje es el que hace posible el nacionalismo que en el caso de un Estado-nación consiste en una legitimidad que iguala la cultura a la política al tiempo que borra las diferencias entre los dominantes y los dominados (Gellner, 2001, p. 14).

El Estado emerge aquí como el “caparazón político” (Gellner, 2001, p.182) que refuerza la naturalidad de la relación nación/cultura. Tal naturalidad al provenir de una única nación necesita también igualar a las culturas que habitan un territorio compartido para poder fraguar las identidades culturales y nacionales y otras que le acompañen. El pueblo en tanto “soberano” aparece entonces como una ficción indispensable para la política: “Ha desafiado continuamente al gobierno de las minorías para reformar los hechos de la existencia política y social a fin de cumplir con las aspiraciones que

promueve.” (Morgan, 2006, p.326). Así mismo, “Tanto las naciones «con Estado», como las que pugnan por conseguir un Estado propio, fundamentan su legitimidad en una supuesta trascendencia de la nación con respecto a los avatares coyunturales de su configuración.” (Ibañez, 2001, p.174, comillas en el original).

De lo anterior se desprende la imposibilidad de lectura del populismo³² sin esta indispensable construcción del pueblo “como agente histórico” (Laclau, 2009, p.69) y de la nación y de la construcción del Otro, sobre todo en la dialéctica que supone construir la democracia desde allí, la que en consecuencia, significaría reconocerle una raíz de tutelaje por parte de una élite que además, tampoco escaparía a su producción ideológica. En términos de Laclau (2009). “No hay populismo sin una construcción discursiva del enemigo” (p.59), “el discurso populista no *expresa* simplemente un tipo de identidad popular originaria; él la *constituye*.” (p.70, cursivas en el original).

Así para el autor el populismo es una expresión ideológica de una realidad diferente a lo que verdaderamente expresa, en función de lograr la unidad grupal. (Laclau, 2007, p.97, cursivas en el original). Así, serán populistas todas las estrategias donde el pueblo sea referido “como conjunto social homogéneo y como depositario exclusivo de valores positivos, específicos y permanentes, es fuente principal de inspiración y objeto constante de referencia.” (Incisa, 2007, p. 1247).

4.7.3 Sobre las clases sociales y el problema de la interculturalidad.

Hay un aspecto que quizás hemos dejado un poco de lado aun cuando ha estado

³² “originalmente “populismo” fue el término que los europeos occidentales encontraron, siguiendo a los bolcheviques, para llamar al movimiento revolucionario ruso que fue emergiendo desde mediados del siglo XIX y culminó, sobre todo, con “Narodnaya Volia” (Voluntad del Pueblos), la clandestina organización política que desde 1879 combatió contra el zarismo hasta ser desintegrada en 1883 por la represión. Sus reverberaciones aún estuvieron activas en la revolución de los trabajadores rusos entre febrero y octubre de 1917, bajo el liderazgo del Partido Socialista Revolucionario, pronto perseguido, reprimido y finalmente desintegrado por la dictadura bolchevique” (Quijano, 1998, p.172, comillas en el original)

presente en toda las reflexiones anteriores, un problema medular a la hora de intentar comprender la configuración / transformación de las identidades: las sociedades por muy “horizontales” que tienda a ser, siempre poseen su grado de desigualdad.

Tal desigualdad se expresa de manera prístina al abordar la creación/ producción de las clases sociales, entendidas como expresiones de esa desigualdad en el marco del Estado-nación. Tales clases existen entre sí, una no puede darse sin la otra: son el indicador de que los grupos por sus distintas formas en que reproducen su existencia diaria, por la manera en que viven su cotidianidad, por lo que poseen y lo que aspiran poseer, y la realización que esto evidencia, elaboran diversas formas de relacionamientos, por ejemplo, una sociedad agrícola jamás será igual a una sociedad minera. Pongamos otro ejemplo: la forma en que los maestros se relacionan entre sí, en tanto asalariados, no será igual a aquellos otros asalariados que ganan su sueldo siendo peones de una hacienda y al mismo tiempo se diferencian de aquellos que intentan subsistir por ejemplo, con la producción de sus conucos, con los rubros que consumen, intercambian y/o venden.

Cada uno de estas clases en una comunidad, vive, produce, elabora y transmite su identidad cultural. Cada sujeto/sujetado a estas posición en la escala/pentagrama del existir posee aspiraciones particulares dentro de la comunidad a la que pertenece. Si esto es así, ¿Cómo es posible pensar en términos de diálogo intercultural? Ya hemos asomado que la interculturalidad no es algo que se debe esperar, sino que es la misma praxis de dicha aspiración.

Entonces, dese allí, la interculturalidad se interpreta como un problema de clases: a) Intraclase, es decir, en las tensiones que se producen entre las clases que dinamizan la cotidianidad. b) Extraclase: en las relaciones que se da entre las clases y el Estado-nación, como con las diversas organizaciones internacionales, donde además pueden aliarse con otras clases, por ejemplo, cuando se trata de un movimiento indígena

transnacional que identifica los objetivos de sus luchas con el movimiento campesino, o bien, con una organización internacional que les financia algún proyecto. Por esa misma razón, una vez más, la interculturalidad es el desafío de lo político, dentro del plano de las relaciones que condicionan la existencia material e inmaterial de la sociedad, es decir, de la propia cultura. Y esto es precisamente lo que permite, pero sobre todo requiere la producción constante de las diferentes producciones identitarias. Pero veamos un poco a profundidad el problema del Estado-nación.

La nación no es solamente una comunidad imaginada cuya producción arrancó con el capitalismo impreso (Anderson, 2007) a partir del despegue de la imprenta en la Modernidad-colonial, la nación leída a la luz de su producción colonial ha configurado un imaginario particular y muy diferente del eurocentrismo, la nación desde la perspectiva de la indianidad como filosofía de la praxis es algo más que seres que se imaginan entre sí son sujetos críticos, intelectuales que siguen resistiendo el dominio del Estado. Si bien es difícil escapar al dominio colonial del Estado, y sobre todo del Estado-nación cuyo origen y producción intenta con sus narrativas y sus distintos mecanismos imponer violentamente la fragmentación del sujeto “moderno” y en tanto es así, subalternizarlo ante su hegemonía promueve e intenta perpetuar la aparición/consolidación de las clases por un lado, y por otro, reforzar los arquetiposseudorománticos promovidos por el liberalismo cuyos valores desdibujan la posibilidad del encuentro entre cultura que promueve: por ejemplo, la libertad no es la libre expresión y adscripción identitaria sino la expresividad permitida y la identidad “tolerada” cercada por los márgenes de su ideología. Dado que

“Debemos recordar que el Estado colonial no fue solamente la institución que trajo los formatos modulares del Estado moderno a las colonias. También fue una institución destinada a no cumplir nunca la misión de “normalización” del Estado moderno, porque la premisa de su poder era la “regla de la diferencia colonial”, es decir, la preservación de la particularidad del grupo dominante.” (Chatterjee, 2008, p.99, comillas en el original)

Así, al igual como ocurrió en la India, en el caso venezolano “La legitimidad del Estado al desempeñar esta función tenía que verse garantizada por su negativa a establecer diferencias entre privacidades, es decir, diferencias de raza, lengua, religiosa, de clase” (Chatterjee, 2008, p.100)

En el tema de esta investigación, tenemos por ejemplo, ante la figuración y resistencia del arquetipo de la madre-naturaleza del pensamiento indianista se opone el arquetipo de la máquina que domina en función de sí misma. En el intermedio de esos imaginarios que se cristalizan en esos arquetipos se encuentran las resistencias indispensablemente híbridas donde a partir de una consciencia de lo propio arraigado y lo propio desarraigado, lo que aun se “conserva” y lo que se ha saqueado, bajo la consciencia del lugar (clase) que se ocupa en la dinámica comunitaria que es también nacional/global, de allí, la vía para resistir no sólo al Estado sino a la racionalidad colonial que lo ha creado, es entonces, la vida en comunidad desde y para ella: “Si la nación es una comunidad imaginada, y si las naciones deben a su vez asumir la forma de Estados, entonces nuestro lenguaje teórico deberá permitirnos hablar sobre comunidad y Estado al mismo tiempo.” (Chatterjee, 2008, p.101)

Porque el Estado-nación no es ajeno al sujeto sino que el sujeto (“sujetado”) lo reproduce en su existencia diaria, a través de la inducción de la (su) identidad que le da soporte, y en tanto así todos somos responsables de su escenario de reproducción, sobre todo aún más cuando pregona la homogeneidad bajo el credo del mestizaje -“multicultural” liberal-.

“En efecto, el Estado es inseparable, allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc. Pero se necesitan trayectos fijos, de direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y objetos.”

(Deleuze, G. y Guattari, F. (2006)2006, p.389)

Por eso hay que pensar a la nación, más precisamente al Estado-nación pretendido e instaurado como monocultural especialmente desde el siglo XIX, cuando emerge en la mayoría de los países de Nuestra América como parte de intereses capitalistas, no en los términos de captura/homegeneidad en que lo promueve su propia estructuración, sobre todo en su modalidad de “capitalismo impreso” (hoy diríamos mediático), sino más bien en lo que siempre ha sido en su interior: una compleja heterogeneidad, aun cuando dicha expresión del capitalismo-colonial-moderno siga intentando trastocar la producción cultural/identitaria hasta en la médula de nuestras intimidades precisamente allí donde existimos bajo la forma de clases sociales.

Así, más allá del impulso que requiere su consolidación teleológica, el tiempo de la modernidad vivida por los dominados no consiste en esa verticalidad en la cual insiste la hegemonía del Estado-nación (incluso más allá de las academias) que nos fragmenta en clases, el tiempo de la modernidad “subalternizada” es heterogéneo (Chatterjee, 2008, p. 116), y si el tiempo es así, esto significa que debemos mirar los distintos ritmos en que se realiza la cotidianidad más allá de las posiciones que aun dentro de las clases revelan el prisma de la diferencia/desigualdad que hace de la cultura, volvamos a recordar, ese complejo proceso heterárquico/heterotópico *“de producción y mediación simbólico-material de significados que definen la particularidad de la experiencia humana en grupos sociales determinados, atravesado por relaciones de poder que pueden mantenerse o transformarse en su devenir histórico.”*

Conscientes de esto, la única forma en que podemos hablar de interculturalidad dentro de una sociedad fragmentada como lo es la sociedad de clases en que vivimos, -y las sociedades indígenas ya no son una excepción, a pesar de las distancias cosmovisionales e ideológicas que puedan tener con las sociedades no indígenas- es reconociendo el papel que juegan las comunidades en la producción de la identidad

cultural no sólo como resistencia ante la forma-Estado que se originó en la producción del sistema mundo-colonial-moderno-capitalista que necesitó crear la ficción de la nación homogénea sino porque es precisamente allí donde la democracia “participativa y protagónica” puede tener realmente lugar, pensada ya no solamente desde los márgenes, sino que es precisamente en los márgenes donde se sacude toda la retórica que impide que la misma democracia precisamente pueda realizarse como tal. Por tal motivo,

“A diferencia de las reivindicaciones utópicas del nacionalismo universalista, la política de heterogeneidad nunca puede aspirar al premio de encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en todos los tiempos: sus soluciones son siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, provisionales.” (Chatterjee, 2008, p.84)

Desde allí en este trabajo valoramos la tensión inherente a la producción de la identidad cultural, poniendo por caso tan sólo una comunidad indígena que se esfuerza no simplemente por reconocerse como diferente sino porque es allí donde precisamente radica la defensa de su propia existencia. No olvidemos que son las sociedades indígenas las que, afortunadamente aun en gran medida, producen lógicas inmersas en complejos sistemas cosmovisionales/ideológicos que impiden que la racionalidad hegemónica del tipo del Estado-moderno subsuma su cotidianidad y las aniquile. (Clastres, 1978), lo cual desmonta la teoría “civilizatoria” colonial que nos dice que las “sociedades sin estado” son incompletas, es decir, sus sujetos no son seres humanos capaces de gobernarse.

4.8 Esbozo cartográfico para el rastreo del sendero de la interculturalidad desde los cuatro puntos cardinales: Cultura, Cotidianidad, Endoculturación e identidad.

“El verdadero arte consiste siempre en la creación de formas nuevas, que amplían el horizonte psicológico y cultural de los hombres y los pueblos. Una revolución social necesita de este ingrediente

fundamental para poder realizar la transformación de las conciencias, necesaria para la aceptación del nuevo orden y el nuevo estilo vital.” (Silva, 2011, p.19).

A lo largo de las líneas anteriores hemos tratado de desarrollar un sentido epistémico que pudiera conducirnos al momento en el cual podemos, al menos tentativamente, terminar de armar la estructura que nos permitirá, siguiendo a Ricœur (2006), acercarnos a un “modo de existir que fuese (...) *ser-interpretado*.” (p.16), entendiendo la interpretación como “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (p.17) Conscientes de que toda forma expresiva que surge de la cotidianidad está contenida de metáforas, y si bien no andamos por la vida pensando en su potencialidad como productoras ellas mismas de hermenéuticas concretas, sí son en este caso, productoras también de episteme, pues re-describen la realidad (Ricœur, 2001, p.35), desde la misma producción del lenguaje originan las poéticas del vivir. Consciente que su puesta en dinamismo puede ser tan simulacro como no, lo cierto es su efectividad, la misma que viene dada por ser expresión política de la cultura y en tanto esto es así, posibilidad de su cuestionamiento: toda producción de cultura es producción del poder que la realiza y la transforma.

Una hermenéutica que trascienda el sentido común, la doxa, la opinión que sustenta la ideología dominante de una cultura, debe partir ella misma interpelando el propio cauce desde donde ha surgido, ese es el sentido de la comprensión: trascender el plano de lo cotidiano desde lo cotidiano mismo (es decir, poder sentir lo cotidiano para interpretarlo, De Certeau, 2000). Consideramos las palabras de Freire (2009b), en tanto que sólo es posible comprender a la humanidad caminando con ella, por el sendero “que están haciendo y que a la vez los rehace a ellos también.” (p.93).

Al abordar la cotidianidad como totalidad dialéctica la inscribimos en una función clave: la de mostrarnos cómo la endoculturación en tanto “goce -siempre tensional- de la cultura propia” nos permite acercarnos a comprender la

interculturalidad, entendida no como el mero reconocimiento de la otredad que constituye la cultura “propia”, y en tanto es así, la propia subjetividad (Martínez, 2011a, p.15), sino más bien como constituyente estructural de ese encuentro instituyente de la otredad, es decir, de la democracia tal y como lo ha esbozado Rancière: “*régimen mismo de la política como forma de relación*” que es definido, estructurado y reestructurado por la propia existencia cotidiana, desde la puesta en práctica de la política, en su esfuerzo por hacerla posible, donde el encuentro con el otro sea un acto de responsabilidad (Bauman, 2008, p.251). Un proceso generador no tanto del “diálogo” en sí, sino de la proyección de la endoculturación, como forma y sentido de ella misma.

Vivir la interculturalidad es reconocer la tensión que existe en la cultura propia y permitimos evidenciar / reconocer / posibilitar su apertura al ello / nosotros, en tanto “ellos” que deviene en “nosotros”, sin lo cual sería imposible su significación como única garantía de la democracia. La interculturalidad “nos invita a descubrir lo universal en la profundización de lo concreto” (Panikkar, 2006, p.91). Y en ese mismo sentido, se opone al mero reconocimiento, por ejemplo, el que realiza un Estado al reconocer como “multicultural” pero se impone sobre la diferencia cultural que dentro de él existe. (Panikkar, 2006, p.35). Tal es la práctica del liberalismo donde el individuo tiene una mayor valoración política que el contexto cultural que lo produce.

4.8.1 La interculturalidad como dispositivo hermenéutico es algo más que un principio.

Si partimos que la vía del nosotros democrático es la vía del diálogo, posibilitado por el comprender-se en comunidad sobre la cual se monta toda posibilidad de reconocimiento interpretable, es decir, como forma dialógica de encuentro con la alteridad misma, la crítica que la nutra deberá inundar todas las posibilidades de cosificación del sujeto, en tanto determinado por los condicionantes de la racionalidad estrecha (Panikkar, 2009) que soporta la producción de su fe en función de su sentido

como mercancía, para poder otorgarse el sentido de la vida social para sí, es decir, liberarse de los anclajes que lo determinan como un ser para-otro, no de encuentro sino de desencuentro, es decir, enajenándose.

Interpretarse como ser protagonista de la propia endoculturación es reivindicar el potencial de la propia cultura para transformar la propia cotidianidad, y posibilitar así las vías *desde sí* y *para sí* de la interculturalidad, aun si los sujetos que la protagonizan se encuentran en una situación de dominación promovida por otra realidad cultural como es el caso de los pueblos indígenas inmersos en la lógica del Estado-nación. Por eso es tan importante la necesidad de propiciar espacios de enseñanza-aprendizaje donde los participantes sean “intérpretes críticos” (Díez Gutiérrez, 2011, p.416) de su propia cotidianidad. La interculturalidad supone una filosofía que interpele la situación de dominación, ésta no nace precisamente de la ciencia occidental, ni mucho menos una hermenéutica que tanto en Ricœur como en Gadamer, se estructuraron bajo el logos, y, aun cuando hemos utilizados sus mensajes, las culturas no son sólo textos interpretables. La cultura no puede ser un texto porque la propia movilidad del sujeto que la elabora vive desde algo más allá de los dispositivos simbólicos que crea: la cultura se produce como mediación intersubjetiva e intercomunitaria, y en tanto es así, el testimonio que se puede captar es la tensión que sólo puede verse en su producción, es decir, en la endoculturación.

El diálogo entre culturas tiene su origen allí donde el sujeto aprehende simbólicamente su propio devenir. La vida es abstracción sentida y es eso lo que propicia ir más allá de la retórica objetivante de la ciencia, y con esto, de las epistemes que de ella han emergido para “explicar” la otredad, es decir, segmentarla, pensarla desde el logos, desde allí es imposible hablar de interculturalidad:

“Todo diálogo es imposible si se espera que sea puramente objetivo y que excluya a la subjetividad de cualquier participación. La objetividad, cuando se reconoce como tal, tiene la ventaja de no pertenecer a nadie y la desventaja de ser ineficaz, de no comprometer a nadie, porque no ha penetrado en el corazón humano.(...) Por otra parte tampoco la pura subjetividad es por sí misma el

diálogo, desde el momento en que prácticamente ha eliminado el logos para refugiarse en un sentimiento no transferible a otro.” (Panikkar, 2006, p.56, 57).

El problema que nos presenta la existencia en términos interculturales es el de la superación de la forzada univocidad cultural del capitalismo, pues no puede haber sociedad si se le niega el pensar crítico sobre ella que además, no puede surgir sólo de ella misma.

En este escenario, el reconocimiento de la cotidianidad invita a la consideración de la interculturalidad como dispositivo para poder transitarla, y así indagar otras formas de producción cultural, pues no puede existir el *para sí* de los hombres y mujeres si estos no reconocen el carácter matriz que posee la propia cotidianidad que generan cuando viven su cultura, y es precisamente la intersubjetividad la que la dinamiza como diálogo entre la abstracción del pensamiento que surge de ella y su praxis, trastocando y comprometiendo “el poder y la vida de la *polis*.” (Panikkar, 2003, p.58, cursivas en el original).

De esta manera, la cotidianidad cuando se concibe abierta a la dialogicidad, se erige como interpelación, es decir, trastoca la naturaleza de la cotidianidad dominante, y al no ser “un lenguaje de una sola dirección” (Panikkar, 2006, p.64), debería incidir en las tradiciones que, por ejemplo, exotizan al otro “reconociéndolo” en su diferencia, pero no de lo que dicha diferencia representa para la propia politización de un diálogo intercultural, que no es más que un diálogo dialogal que trasciende el propio diálogo dialéctico:

“El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente «objetiva». El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en una aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico. El campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha entre las ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos

seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que «máquinas pensantes» (Panikkar, 2006, p.52)

El diálogo dialogal es el que se establecería en función de la comunalidad de dos o más procesos endoculturales de carácter céntrico e incluso universalista, que no puede jamás estar supeditado ni al formalismo objetivista ni al subjetivismo idealista, sino a la simultaneidad de ambas formas de aprehensión de la diferencias culturales. Por esa misma razón la filosofía que se diga intercultural debe ser imperativa: “una filosofía que, como toda filosofía auténtica, a partir de su propia perspectiva está dispuesta a aprender (*imparare*) de las demás.” (Panikkar, 2006, p.75), y eso jamás puede lograrse si el sendero se bifurca hacia sólo uno de esos dos formalismos, sino más bien, pensando en la construcción de una hegemonía pluralista (Varese, 2011).

4.8.2 La educación como fundamento de la interculturalidad.

“Un humanismo es una manera de tener confianza, de querer que los hombres se muestren mutuamente fraternales, y que las civilizaciones, cada una por su cuenta y al unísono, se salven y nos salven.” (Braudel, 1970, p199)

La interculturalidad es un “humanismo crítico” en los términos en que Todorov (1991b) lo define: un “aprender a vivir con los otros” (p.435), esto sólo es posible a través de una educación emancipadora, que la destaque como un problema tan epistémico como ético-político que requiere de un aprendizaje permanente histórica y geopolíticamente situado, y de una exploración creativa que promueva tanto autonomía como solidaridad, en el sentido de Rogers (1984, 1975): de una educación para la plena realización del sujeto en tanto persona, un sujeto cultural que reconoce su realización identitaria en el reconocimiento de los otros que también participan en ella.

Las estrategias para avanzar en una educación emancipadora inevitablemente crítica, dialógica e intercultural, ha sido considerar el pensamiento indígena en su

diversidad como desde una perspectiva donde no exista la dicotomía sujeto vs naturaleza, y en tanto es así, se puedan generar procesos de endoculturación donde el aprendizaje se transmita, siguiendo a Mead, de los abuelo (a) s hacia los hijo (a) s, entre los propios adultos, entre los hijo (a) s y de éstos hacia los abuelo (a) s.

Por su parte, Morales (1995), propone “un sistema intercultural bilingüe holístico-ecológico” que considere las relaciones entre el pensamiento/praxis (y con esto el imaginario, los valores, etc.) de los propios intelectuales indígenas (que son todos y todas) que generan en su cotidianidad en función de conquistar su autonomía. Desde allí es que debe establecerse la educación intercultural bilingüe, es decir desde ellos hacia ellos, con maestros indígenas y no indígenas con alta “sensibilidad cultural” (Prieto, 2003, p.87).

Para lograr ese modelo no es suficiente conocer cómo se dinamiza la cotidianidad, la cultura, la identidad y la endoculturación, hace falta una conciencia sobre las relaciones de poder que están presentes. Tal apuesta educativa es indispensablemente heterárquica: donde todos aprenden de todos, y heterotópica: donde las aspiraciones de cada participante impulsan y fortalecen la dinámica cultural e identitaria de la comunidad o grupo social donde se genere en función de transformar su propia cotidianidad (Bórquez Bustos, 2006), lo que no puede hacer sino abriéndose a “un horizonte de sentido, siempre abierto al porvenir que pasa por el encuentro entre subjetividades. (...) Una relación que conduce no a la imitación, a la repetición sino a la diferencia.” (Lanz, 2012, p.135), y a la fusión misma de horizontes, como ya hemos esbozado a propósito de la hermenéutica que allí debe tener lugar. Una educación que no sólo debe tender hacia la horizontalidad del diálogo dialógico sino a la crítica profunda a la sociedad capitalista moderno etnofágico colonial, reafirmando los valores, rituales y mitos culturales propios (McLaren, 1995) como una estrategia de desalienación, donde sea posible reconquistar “el control total del capital mismo (...) y la *transformación progresiva de la conciencia* en respuesta a las condiciones necesariamente cambiantes.”

(Mészáros, 2008, p.60, cursivas en el original)

Se trata de poner en praxis una “ capacidad de reconocer y resistir la cohesión unificadora de las relaciones capitalistas y las estructuras acaparadoras de coerción que inscriben identidades dentro de las exigencias abstractas y explotativas del mercado.” (McLaren, P. 1998, p.245), que permita desenterrar “las ruinas del individuo amoldado dialécticamente al capital por parte de los baluartes opresivos del Estado (y el más amplio imperio del capital) y rearticula lo que significa ser el sujeto en lugar del objeto de la historia.” (McLaren y Jaramillo, 2006p.164). Desde el reconocimiento de las trayectorias histórico-culturales de los participantes y de la comunidad, nación y país al que pertenecen como una forma de “reiventar la libre determinación como un rasgo central de la ciudadanía social”, (Giroux, 2005p.190). Asumiendo las diferencias culturales/identitarias, desde la dignidad como fundamento indispensable de la ética. (Esté, 2006, p.64).

Para lo cual se requiere el esfuerzo tanto de los interesados como del Estado (que entonces tiene también que transformarse, conjuntamente, fuera lo ideal), persiguiendo tres aspectos fundamentales (Illich, 1975, p.101): 1) Ofrecer recursos educativos a los interesados en el momento en que lo necesiten, 2) Fortalecer el poder para encontrarles foro a aquellos que deseen transmitir sus saberes, y 3) Concederles la oportunidad de argumentar a aquellos que deseen hacerlo.

El pensamiento crítico como fundamento de la interculturalidad se debe montar en una pedagogía crítica que promueva y consolide relaciones de aprendizaje que conduzcan al proceso formativo de identidades individuales y colectivas desde el compromiso consigo mismo, con el tú, con el nosotros y con el ellos, reivindicando el diálogo dialéctico y dialógico como expresión política de la cultura en tanto posibilidad de un control cultural cada vez más efectivo en el sendero de la autodeterminación y el reconocimiento de las diferencias, un reconocimiento que debe perseguir la reducción de las desigualdades entre los sujetos que las poseen. (Jaguaribe, 1980), y que permita, en

consecuencia, avanzar por senderos donde los derechos humanos ya no sean más una idolatría (Ignatieff, 2003) del mejor postor.

5. La historia y sus relatos: la apuesta por el encuentro en la investigación etnográfica

“La historia no es ciencia; es tan sólo un conglomerado de pensamientos subjetivos; un buen deseo, más que una teoría coherente y sistemática.” (Cassirer, 2004, p.266)

“No creo que la historia esté condenada a no estudiar más que los huertos sólidamente cercanos. Si así lo hiciera, ¿no faltaría a uno de sus deberes actuales, que es también el de contestar a los angustiosos problemas de la hora, el de mantenerse en contacto con las ciencias, tan jóvenes, pero tan imperialistas también, del hombre?
(Braudel, 2010, p.19)

“En la etnografía, como en todas las formas de estudio, los sistemas cambian”
(Renan, 2010, p.31)

“como el descubrimiento del otro tiene varios grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, igual al yo, pero diferente de él, con un infinito número de matices intermedios, bien podemos pasarnos la vida sin terminar nunca el descubrimiento pleno del otro (suponiendo que se pueda dar). Cada uno de nosotros debe volverlo a iniciar a su vez; las experiencias anteriores no nos dispensan de ello, pero pueden enseñarnos cuáles son los efectos del desconocimiento. Sin embargo, aun si el descubrimiento del otro debe ser asumido por cada individuo, y vuelve a empezar eternamente, también tiene una historia, forma social y culturalmente determinadas.”
(Todorov, 2009, p.293,294)

En el apartado anterior hemos esbozado a grandes rasgos como poder aprehender la identidad cultural, y desde allí, la interculturalidad desde una genuina mirada crítica que permita acercarnos a la cotidianidad, en su expresión “histórico-social”, realizando así un ineludible acercamiento transdisciplinario. Considerando que “Una concepción *histórica* del mundo se caracteriza por el hecho de que el saber en torno a la historia determina la comprensión del mundo y de la existencia. Se funda en el carácter histórico propio del desarrollo del mundo y de la existencia humana” (Heidegger, 2009, p.43,

cursivas en el original).

Sin embargo, todo ese andamiaje estaría incompleto sin afianzar ahora un componente fundamental: la historia vivida. Recordando con White (2010a, 2010b), que ninguna historia es inocente: sus filosofías descansan en modos tropológicos aunados a sus inherentes protocolos lingüísticos que revelan que su fundamento epistémico es más bien, estético y esto es lo que permite establecer una narrativa que posee en su devenir intencionales grados de influencia por quienes la narran.

La historia vivida en tanto historia recobrada es la que reconstruimos en el encuentro con el otro mediados por el tiempo: “La constitución ontológica-existencial de la totalidad del “ser ahí” tiene su fundamento en la temporalidad.” (Heidegger 2007, p.470, comillas en el original)

Si hemos de hablar de un abordaje que atente contra la colonialidad del ser, del saber y del poder, que sigue instaurándose en nuestras universidades, y, en general, en las diversas cotidianidades, tenemos que tener presente que “El único *deber* del que tiene sentido hablar en relación con el pasado es el de no sofocarlo, no negarlo, no poner trabas a su irrupción en la conciencia del presente como una instancia crítica capaz de golpear, conmover o sacudir nuestra cómoda instalación en el seno de lo existente.” (Cruz, 2007, p.78, cursivas en el original)

Esa opción nos la ofrece una etnografía, entendida como una estrategia que nos acerca a ese “conjunto coherente” (Malinowski, 1975, p.28) que es la cultura en su existencia diaria, donde la posibilidad de hablar desde diversas culturas se traduzca también en el reconocimiento de las voces que en ella participan, reivindicando los lugares y las temporalidades históricas de su producción/enunciación, considerando las policromías que revelan las narrativas en tanto constituidas sincréticamente por una variedad de significantes (Fabbri, 2000). Estamos hablando de una etnografía

comprometida, donde el diálogo es algo más que una apuesta por “la observación participante” que supone de entrada la imposibilidad de la objetividad “purista”. Recordemos aquí la apuesta de Erikson quien nos propuso desde la psicología que “debemos participar sin sacrificar la comprensión” (Evans, 1975, p. 80, 81). Consideramos que esto sólo es posible desde una hermenéutica que se viva desde la interpretación y posible “traducción cultural” que esto pueda significar. Esta orientación bebe tanto de las posibilidades de una historia crítica, entendida como “intento de identificar y analizar las condiciones principales y los factores que han influido en un proceso histórico” (Jaguaribe, 2001, p.33), entendiendo por tal,

“aquél que se impulsa por su dialéctica interna (...) sometido a un cuádruple régimen de causalidad, determinado por factores reales e ideales, el azar y la libertad humana. Los factores reales abarcan todas las condiciones naturales y materiales que rodean al hombre. Los factores ideales contienen la cultura de una sociedad en un momento determinado de la historia y la cultura de las sociedades con las que interactúa. El azar es la manera aleatoria en que, en un espacio y un tiempo dados, se combinan todos los actores para afectar a un actor determinado. Los dos primeros factores (el real y el ideal) son de carácter estructural. Forman el medio objetivo dentro del cual ocurren las acciones humanas. Los dos factores últimos (azar y libertad) son de carácter coyuntural: los hechos humanos ejercen su libertad dentro del contexto dado por los factores reales y los ideales, según la configuración última de las circunstancias resultantes del azar.” (Jaguaribe, 2001, p.35).

Así tendríamos la siguiente tabla de doble entrada que propusiéramos hace ya casi tres años:

Factores de carácter estructural	Factores reales: condiciones naturales y materiales	Factores ideales: De la cultura propia y de las otras culturas con las que se interactúa
Factores de carácter coyuntural	Proceso Histórico	
Azar		
Libertad humana		

Tabla 3. Elementos involucrados en el proceso histórico según Jaguaribe. (Martínez, 2010b, p.3)

Como una historia “desde abajo”, desde la realidad cultural de opresión y diferenciación, que por tal es también profundamente crítica³³ (Burke, 2012a, 2012b, 2011, 2006; León-Portilla, 1992; Thompson E. 2002; Wachtel, 2001, 1999, 1971; Wolf, 1994), pero también como “historias secretas”, que revela los hilos detrás del escenario de “los acontecimientos públicos”, por ejemplo, en las relaciones de poder, intereses, etc., que motivaron una decisión gubernamental (Burke, 2005, p.75). Tratándose, sobre todo de “repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista” (Fernández Retamar, 2008, p.27), en función de “Recuperar críticamente la historia propia” (Varese, 2011), pues una etnografía, en tanto descripción (Mauss, 2006) dialógica (aquella que viene dada desde y hacia la praxis) de la cotidianidad que se precie de serlo, debe al menos, acercarse a mostrar la heteroglosia que configuran hombres y mujeres que se realizan en el proceso histórico de su producción identitaria, donde “captar la vida” no es solo un objetivo del historiador (Bloch, 2010, p.47), sino de todo aquél que esté realmente dispuesto a sumergirse en la complejidad de otras -y al mismo tiempo la propia- cotidianidad, contada por sus protagonistas, bajo formas de historia oral (Joutard, 1986; Thompson, P., 1988), que otorgan sentido a las múltiples expresiones culturales. Desde allí, “la historia de vida debe ser comprendida en el contexto más amplio de un trabajo con características etnográficas” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p.195)

Aquí valoramos además, la apuesta de la conocida Escuela de los *Annales*, quien tiene en Febvre y Bloch, dos de sus grandes figuras, donde la realidad a interpretar “no es un fragmento de lo real, uno de los aspectos aislados de la actividad humana, sino el hombre mismo, considerado en el seno de los grupos de que es miembro.” (Febvre, 1970, p.41), buscando pues, “la totalidad del tejido social” (Wallerstein, 2004, p.218), pues “no hay historia económica y social. Hay la historia sin más, en su unidad. La

33 Teniendo presente que “los mitos de la época moderna son la verdad en la medida en que el mundo mismo todavía es un mito.” (Adorno, 1986a, p.83), ninguna narración es ajena a la otorgación de su sentido por quienes la realizan para sí y para otro, y mucho menos cuando se habla a un Otro culturalmente diferenciado.

historia es por definición, absolutamente social.” (Febvre, 1970, p.39,40), dado que es historia de “los grupos y las agrupaciones” (Braudel, 2010, p.17),

Es pues una investigación cualitativa etnográfica, y por tanto, exploratoria (Martínez Miguélez, 2004a), centrada en la posibilidad del encuentro entre culturas, de narrativas, especialmente en la producción bidireccional de relatos de vida, entendidos como el producto de una conversación entre quien entrevista y quien es entrevistado, sobre una o varias temáticas en particular (Moreno, 2002, p.26). Pues ellos “presentan trayectorias concretas y no abstracciones estructurales” (Pujadas Muñoz, 1992, p.45)

Reconocemos junto a Bourdieu (2007b) a la entrevista “como una forma de *ejercicio espiritual* que apunta a obtener, mediante *el olvido de sí mismo*, una verdadera *conversión de la mirada* que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida.” (p.533, cursivas en el original).

Seguimos también aquí a Vasilachis de Gialdino (2006), donde “Las subjetividades “son parte del proceso de investigación” (p.27), y donde tenemos un interés primordial en considerar “la forma en la que el mundo es comprendido, experimentado, producido; por el contexto y por los procesos; por la perspectiva de los participantes, por sus sentidos, por sus significados, por su experiencia, por su conocimiento, por sus relatos.” (p.28,29). Reconociendo con Zamora Cardozo que

“La investigación cualitativa se fortalece en el cruce de dos cosmovisiones y construye, luego del contacto inicial, una intersubjetividad en la que el entrevistado conoce de un proceso vivencial compartido. Al mismo tiempo, esa relación, se convierte en objeto de estudio (...)” (2001, p.20)

No se trata de evocar toda la trayectoria de vida de los sujetos, ni de construir biografías, sino considerar algunos aspectos que permitan evidenciar cómo los sujetos viven su diferencialidad cultural en determinados aspectos de su cotidianidad re-

construida siempre dialógicamente, teniendo presente que tal reconstrucción narrativa de ninguna manera pretende elaborar profecías (Hobsbawm, 2011, p.493). Se trata de reconocer/describir/comprender el espacio biográfico en el cual emerge el conocer

“relaciones, en presencia -y también en ausencia-, entre formas de diverso grado de vecindad, relaciones ni necesarias ni jerárquicas pero que adquieren su sentido precisamente en una espacio/temporización, en una simultaneidad de ocurrencias que por eso mismo pueden transformarse en sintomáticas y ser susceptibles de articulación, es decir, de una lectura comprensiva en el marco más amplio de un clima de época. (...) confluencia de múltiples formas, géneros y horizontes de expectativa.” (Arfuch, 2007, p.49)

Considerando que el espacio biográfico que se vive en la convergencia de las narrativas, muestra las tramas del universo simbólico que revela instantes, poéticas que ilustran lo rizomático de la identidad que emerge desde lo cotidiano. El abordaje crítico bajo esta perspectiva metodológica debe “permitir captar a la vez una composición de lugares y la innovación que la modifica al atravesarla” (Certau, 2009, p.203) Lo cual traducimos como la posibilidad de estar alerta a todos aquellos elementos que se van conjugando poéticamente en la narrativa que nos va interpelando, es pues, la praxis, con su reflexividad y sus miradas esteroscópicas y de paralajes inmersas en una sensibilidad propia de una razón que *se deja ser*.

Se trata de permitirnos una lectura crítica de la cotidianidad que se revela en la complejidad del proceso de transformaciones sociales e individuales que se viven:

“El devenir social, como el devenir natural, debe analizarse en una pluralidad de hechos, cada uno de los cuales representa una sucesión de causa y efecto. La idea de la teoría social es el análisis de la totalidad del devenir social en esos procesos causales y una sistematización que nos permita comprender las conexiones entre esos procesos.” (Thomas y Znaniecki, 2006, p.124)

Destacamos la etnografía como forma metodológica dialéctica para la aprehensión de la realidad cultural (Martínez Miguélez, 2004b, 1997), que recuerda esa necesidad indispensable de observar para captar lo que Malinowski denominó los

“imponderables de la vida real”, evidenciados por ejemplo en:

“la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación (...) la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean.” (1975, p.36)

Los cuales “son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos mantenedores de la cohesión familiar, del clan y de la comunidad (...)” (Malinowski, 1975, p.36). Esa observación, la acompañamos de una perspectiva biográfica, lograda a través de entrevistas a profundidad que nos permitirán elaborar relatos de vida de algunos miembros de Kumarakapay, seleccionados por dos características básicas: 1) que deseen participar en la investigación y hablen tanto español como taurepán, y 2) que participen activamente en procesos educativos, políticos, económicos de la comunidad. Desde allí nos acercamos a la comprensión de qué es lo que motiva la praxis de algunos sujetos en la dinámica de su cotidianidad individual y colectiva.

Aprovechamos para recordar la aparición de registros etnográficos que quebrantaron la propia ortodoxia de la antropología, incluso de los mismos que colaboraron en formularla. Encontramos por ejemplo, el caso del ya citado Malinowski, considerado el “padre de la etnografía”, con la publicación *post mortem* de su diario de campo (1967), que en inglés lleva el título de “*A diary in the strict sense of the term*” (Un diario en el estricto sentido del término), y en español fue publicado como “*Diario de campo en Melanesia*” (Malinowski, 1989). El mismo cubre las anotaciones de la etnografía realizada por él de los indígenas de Nueva Guinea y las Islas Trobriand entre 1914-15 y 1917-18, lo que develó cuán complejo resulta ser la posición de quien describe una cultura a la que no se pertenece.

Mientras que otros reafirmaron poéticamente el sentido de sus posiciones

humanas, epistémicas y metodológicas sobre sus recorridos, (después de haber convivido en contextos culturales desde donde se produce una racionalidad no tan diferente a la civilización occidental), en una fresca narrativa desde donde mejor se les comprende (Lévi-Strauss, 1976a).

Por otro lado, otros probaron adrede un tipo de registro queriéndonos mostrar varias perspectivas de lo observado (Bateson, 1990), o bien intentando mostrar las dinámicas de las periferias de Nuestra América, incluso si fuera novelando la misma miseria (Lewis, 1978, 1975, 1969). Otros quisieron evidenciar cómo una relación dialógica podría también trastocar la mirada tradicional de la otredad (Rabinow, 1992), y otros, se interesaron más bien en mostrar las dinámicas urbanas con sus aventuras y sufrimientos, ensayando un estilo narrativo dialógico en sus etnografías más comprometidas con las dinámicas de estudio. (Wacquant, 2006, Bourdieu, 2007b, Bourgois, 2010).

Sin embargo la Otra historia, la que no parte necesariamente de intereses académicos, sino más fuertemente políticos, y que son los que más inspiran nuestra vocación, ha estimulado entre muchas otras producciones indígenas en Venezuela, aunque siempre con el apoyo de “aliados” en la academia: Aguilar, V. y Bustillos, L. (Comp.) (2011). *Emaya Etakakpo emana tanno emana Chaktapa. (Plan de vida de la comunidad indígena Yukpa de Chaktapa en la Sierra de Perijá de Venezuela)*; 2) Roroimökök Damük (2010). *La historia de los Pemon de Kumarakapay*. Rodríguez I., Gómez J., Fernández Y. (Eds.); 3) Figueroa, L. (2007). *Makunaima en el Valle de los Kanaimas*; y 4) Jusayú, M. (2005). *karra'lóuta Nüchi'kimájatü. Autobiografía*. (de este importante intelectual indígena wayú).

a) En Chile: 1) Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., y Levil, R. (2006). *j...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*; y 2) Nahuelpan, H., Huinca, H., Mariman, P. y otros. (2012). *Ta ñ fijke xipa*

rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche.

Así como existen otros estilos narrativos, pero igualmente emancipadores:

b) En Colombia: 1) Fals borda. (1980). *Historia doble de la costa. Tomo I. Mompox y Loba*. Bogotá, Colombia: Carlos Valencia Editores. Primera edición, 1979. Primera reimpresión.

c) En Cuba: 1) las novelas testimonio de Miguel Barnet: (2013) *Biografía de un cimarrón. Estudios y ensayos*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Biblioteca Ayacucho Número 251; (2011a) *La fuente viva*. La Habana, Cuba: Casa Editora Abril; (2011b). *Canción de Rachel*. Barcelona, España: Libros del Asteroide. Primera edición; (2007). *Gallego*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas; (2003). *La vida real*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas; y (1993). *Oficio de Ángel*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas; y 2) La historia contada por los partidarios de la Revolución Cubana: Wright Mills, C. (1961). *Escucha, Yanqui. La Revolución en Cuba*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1961. Segunda edición.

d) En México: 1) Ediciones del Serbal (1994). *Chiapas. La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN (hasta el 4 de marzo de 1994)*. Barcelona, España. Primera edición; y 2) De Vos, Jan. (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona*. México D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Fondo de Cultura Económica. Primera edición.

e) Literaturas autobiográficas como la mostrada por uno de los que más ha trabajado la construcción de la Otredad Oriental por parte de Occidente, nos referimos a: 1) Said (2003). *Fuera de lugar*. Barcelona, España: Grupo Editorial Random House Mondadori. Primera edición en bolsillo; y 2) La del fundador de la logoterapia: Frankl,

V. (2007). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, España: Herder Editorial. Primera edición, segunda impresión. Ambas producciones se realizaron en contextos particulares de dominación y segregación, siendo la última una de las más conmovedoras historias de quien sobrevivió a los campos de concentración nazi, potenciando así una forma particular de psicoterapia.

Desde la revisión de estas experiencias, insistimos con ellas que no puede establecerse un proceso descriptivo de una realidad cultural si no lo ubicamos en la propia determinación de la subjetividad que históricamente la constituye:

“Comprender el sentido, direccionalidad y orientación de las prácticas sociales implica comprender el sistema social que está en la base explicativa de ellas, comprender el sistema sociocultural que hace posible las orientaciones de ella (a través de los procesos de socialización y los llamados aparatos ideológicos) y el juego dialéctico que enfrenta armoniosa o contradictoriamente las decisiones individuales, los procesos de transformación y las formas de participación en dichos procesos.” (Córdova, 2010, p.53).

El abordaje etnográfico no es sólo descriptivo, sino siguiendo a Leyva, Burguete y Speed (2008), también co-laborativo, pues la comprensión de alguna manera incita a la acción (Tax, 2005); por lo cual valoramos experiencias de diálogo inter - cultural como, por ejemplo, la de Rappaport en Colombia (2007). Teniendo presente que la cotidianidad para ser aprehendida no escapa a la interrogante braudeliiana respecto a la historia que es por su producción cultural al mismo tiempo social:

“¿Es posible aprehender, de una forma u otra, al mismo tiempo, una historia que se transforma rápidamente -cambios tan continuos como dramáticos- y otra, subyacente, esencialmente silenciosa, indudablemente discreta, casi ignorada por quienes la presencia y la viven y que soporta casi inmutable la erosión del tiempo? Esta contradicción decisiva, que debe ocupar siempre el centro de nuestros pensamientos, se revela como un magnífico instrumento de conocimiento y de investigación. Aplicable a todos los aspectos de la vida, reviste necesariamente diferentes formas según sean los términos de la comparación.” (Braudel, 2010, p.23).

Perseguimos una sintonía metodológica con los presupuestos epistémicos expuestos anteriormente, pues ambos participan activamente como un continuum: estrategia de encuentro y desencuentro ante lo cotidiano vivido, de búsqueda o no con el nosotros plural, pero también, de reconocimiento de los procesos que operan tanto intersubjetiva como interculturalmente en la narratividad de lo acontecido, en el sujeto que cuenta y que se cuenta así mismo, el sujeto que se encuentra en dicho contar-se, y que evidencia las tensiones políticas, la constitución del poder bien del Estado, bien de su comunidad, la fuerza de los marcos sociales de la memoria, de los mecanismos ideológicos que permiten tanto instaurarla como imposibilitarla. Así, en el ejercicio de nombrar lo acontecido radica el potencial epistémico para dar cuenta de las verdades, de las falsedades, de los sesgos en que cae el que vive su ethos, su estilo particular de ser y estar en el mundo, de evidenciar las consecuencia de asumir una o varias ideologías específicas y sobre todo, trascender las retóricas homogeneizantes de las diferencias culturales, tanto de la globalización como del propio Estado. Sin embargo, otros, prefieren hablar de “método”, tal y como lo expone Montero (2006):

“los métodos biográficos no sólo nos hablan de personas específicas que habitan y componen una comunidad, sino de cómo ha sido la dinámica dentro de ese ámbito social.” (p.258), y se definen como procesos que indagan “mediante narraciones el desarrollo, los episodios y el transcurrir de la vida de una persona o de los miembros de un grupo o comunidad, reflejando no sólo efemérides sino la cotidianidad, los sentimientos, las creencias y las relaciones entretejidas entre lo individual y lo sociocultural. Es un método centrado, por definición, en el discurso de carácter narrativo y de orden cualitativo.” (p.259).

Pero, más que un método, prestamos atención a una disposición, a un acercamiento, no tanto como la “razón biográfica” figurada como “posible sacudida que nos apunta” (Marinas, 2004, p.20), sino más bien afirmamos que la perspectiva crítica-dialéctica es la que inscribe y apuesta por una explicación de los procesos de diálogo y, por lo tanto, de tensión, pues, como sostuvo Todorov (1991), “la crítica es diálogo” (p.149) que se evidencia en los sujetos pertenecientes a una comunidad en específico

con una realidad cultural particular y que permite evidenciar el desafío de una comprensión que amerita deslastrarse de los condicionamientos de la racionalidad instrumental, consideramos que esto se logra en el acto de narrar-se y de dar cuenta de los propios valores, creencias, representaciones, las diversas racionalidades que le son inherentes y demás componentes que configuran el ethos de una cultura ante otra, valorando a las intimidades que allí se muestran como espacios donde reconocemos la producción de identidades concretas. (Marinas, 2005, p.46).

Considerando que la realidad es vivida y pensada de manera única por cada sujeto. Por tal motivo nos aconseja Ferrarotti pensar a los hechos sociales como procesos históricos que revelan una tensión (y no como “cosas” como lo sugirió Dukheim), *“como realidades fluidas productoras de sentido, relativamente determinadas y al mismo tiempo imprevisibles, y por esta razón, dramáticas, nunca mecánicamente determinables a priori”* (1991, p.139).

La estrategia no sólo en comprender en toda la profundidad los discursos que se tejen en el acontecer cotidiano (Edwards y Potter, 1992), sino ir más allá: no todo es expresado verbalmente, sino también gestualmente, los gestos revelan cultura, concreciones ideológicas cargadas de sentido, un sentido que impulsa las acciones de los sujetos y que en muchas ocasiones pueden ser inconsciente, por “lo natural” que llega a convertirse. El conocimiento también reside en estas acciones lo que sucede es que no se ha institucionalizado, el saber sólo al servicio de los poderosos “es una frágil construcción”. (Ferrarotti, 1991, p.111)

Lo que propone Ferrarotti, similar a las apuestas de Freire, Fals Borda, y Martín-Baró, y de todo lo que ha venido caracterizando el “giro” de las ciencias sociales -que engloba dentro de sí a otros giros: hermenéutico, semiótico, decolonial, etc.- es superar el marco de una metodología que se vale de la historia a conveniencia de unos pocos, a partir de la comprensión de la realidad más allá de lo que se presenta en una primera

visión. Se trata de sumergirse en el otro que nos observa y nos cuestiona, que no es objeto sino sujeto activo. Por tal motivo, la historia narrada destaca la relevancia de abordar la realidad desde subjetividades que permiten develar las relaciones que se tejen en su praxis cotidiana “la construcción de modelos heurísticos que no sean ni mecánicos ni deterministas” (Ferrarotti, 1993b:122). Ese reconocimiento sobre la realidad que está presente en toda sociedad es posibilitada por una dialéctica que

“permite interpretar la objetividad de un fragmento de historia social sobre la base de la subjetividad no eliminada de una historia individual. Sólo la razón dialéctica nos da el acceso a la universal y a lo general (sociedad) partiendo de lo individual y lo singular (un hombre determinado)” (Ferrarotti, 1993b:123).

Los relatos de vida permiten re-elaborar las matrices de sentido que determinan la cotidianidad en la medida en que van aprehendiéndose las múltiples relaciones que los constituyen entre sí:

“Las declaraciones personales escapan al subjetivismo – impresionista, imprevisible, gratuito- en la medida en que se vinculan y se sueldan con situaciones objetivas, con datos de las condiciones concretas en las que el entrevistado o el “narrador” viven. Estas situaciones, estos datos constituyen el marco, el punto de referencia, el polo dialéctico de las biografías. Cuando no se esclarece su relación dialéctica, se cae en una yuxtaposición banal del dato y lo vivido, que conserva a veces una cierta eficacia sociográfica o descriptiva, pero que está desprovista de todo valor de conocimiento o de toda capacidad predictiva” (Ferrarotti, 1993a:139).

El abordaje biográfico es un compromiso ético con la sociedad que se investiga, pues se devela el manto ideológico, se llega “a las verdades”, se reconstruyen los contextos, pero también se afirman momentos regidos por un principio tan subjetivo que sólo se corrige en parte con la dimensión que ofrecen los contextos en los cuales la vida narrada se ha desarrollado.

Esto es parte de lo que orienta nuestra experiencia dialogante nutridos de la praxis del acontecer, conscientes de que, ciertamente, con una mirada transdisciplinaria,

hay otros en Venezuela como Moreno (2005) que han venido desafiando, a su manera, el pensar la cultura, pero ¿Cómo interpretarla?, el autor citado inspirado en una orientación fenomenológica, nos ha dicho que esto puede lograrse desde la comprensión de lo “vivido”, sin embargo, la episteme como él sostiene, no es únicamente surgida desde lo vivido, pues obviaríamos las tensiones de poder que surgen en tal elaboración, e incluso, borraríamos la propia “tradicción” del interpretante. Además, en nuestro caso: 1. El diálogo surge de una necesidad real y 2. La necesidad es mutua, es compartida, a diferencia de las aproximaciones de Moreno donde no se explicita que sea realmente una necesidad del delincuente por ejemplo, hablar sobre su vida. Por otro lado, la aproximación de Moreno, es un buen ejemplo, de que aun cuando sea un tema de interés psicosocial, su enfoque es plural: bebe de la fenomenología, tanto como de la psicología social.

Pero volvamos a nuestra orientación: iremos a la cotidianidad de otra realidad cultural diferente a la nuestra pero cercana pues nos encontramos bajo las mismas lógicas normativas de la sociedad liberal, capitalista, consumista, machista y etnogenocida. Hablamos de una experiencia dialógica pero reconociendo las mutuas tradiciones, las historicidades a las cuales pertenecemos los que entablamos este diálogo, que además, por ser tal obedece a praxis totalmente diferentes, pero que funda otra: la del encuentro e incluso, desencuentro. De eso trata la hermenéutica que proponemos.

Ahora bien, tal hermenéutica no sólo se inscribe en el leer lo cotidiano, desde nuestras observaciones, y de los procesos que se articulan en entrevistas cualitativas Valles (2009) como práctica dialógica propia de un acercamiento cultural, en tanto posibilidad de establecer un abordaje conversacional sobre una realidad que medianamente conocemos, donde el sujeto entrevistado pueda comentar su experiencia sobre un tema en específico, estas son necesariamente retrospectivas, y en nuestro caso, a profundidad.

Según Denzin, (1970: *The research act*, cit. por Valles, 2000 p.187), serían “entrevistas estandarizadas no programadas”, (que hemos usado en Martínez, 2004a), orientadas por un guión que mostraremos más adelante): a) Se formulan las preguntas de manera familiar para el entrevistado; b) No hay una secuencia fija de las preguntas; y c) Se ordena las preguntas de acuerdo al flujo conversacional.

Se trata de considerar que es precisamente la historia oral la que puede decirnos cosas que posiblemente no están dichas (Thompson, 1988) en las variadas etnografías que se han escrito sobre los “Pemon”, sobre todo, las tensiones políticas contemporáneas con el Estado, y más específicamente con el sistema educativo “criollo” (Occidentalizante) que éste sigue proponiendo. La importancia de la historia oral resulta clave para nuestro abordaje, sólo así podemos comprender cómo han sido las transformaciones de la identidad cultural, y sobre todo, cómo se han configurado a lo largo del tiempo, las creencias, actitudes, representaciones, imaginarios hacia lo que es considerado “propio” y lo “ajeno”, el “nosotros” ante el “ustedes”.

5.1 Diseño y estrategia de investigación

Nuestra apuesta metodológica aboga por un diseño flexible, tal y como lo expone Mendizábal (2006), en tanto

“posibilidad de advertir durante el proceso de investigación situaciones nuevas e inesperadas vinculadas con el tema de estudio, que puedan implicar cambios en las preguntas de investigación y los propósitos; a la viabilidad de adoptar técnicas novedosas de recolección de datos; y a la factibilidad de elaborar conceptualmente los datos de forma original durante el proceso de investigación. Este proceso se desarrolla en forma circular (...) la idea de flexibilidad abarca tanto al diseño en el propuesta escrita, como al diseño en el proceso de la investigación.” (p.67)

De esta autora hemos considerado, además, algunos aspectos fundamentales de dicho diseño (Mendizábal, 2006, p.97):

1. Consideramos como **unidades de análisis** aquellos elementos de la realidad que se interpreta en sus significaciones, funciones y relaciones (Martínez Miguélez, 2004a, p.189), y que permiten comprenderla. En nuestro caso vienen dadas por: 1.1) Los testimonios de los sujetos participantes; y 1.2) La dinámica observada “in situ”. Considerando una perspectiva ética a lo largo de todo el proceso y, además aplicando el consentimiento informado.

2. De igual manera los **criterios de calidad**, se expresan de la siguiente forma:

2.1) Credibilidad: viene dada por el hecho que consideramos los testimonios orales cotejados con lo observado en el terreno, y con nuestra propia praxis en la comunidad. Así mismo, el grado de saturación, entendido como el punto en el cual el cruce de los datos produce su matriz de significación, permitiéndonos mayor consistencia entre sí, lo que puede originarnos “constantes biográficas” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1980) es decir, que procesos de vida similares nos den una idea de la configuración/mantenimiento y transformación de la identidad cultural elaborada desde una cotidianidad comunitaria particular; 2.2) Generalidad: Esperamos que el aporte de la investigación pueda estimular aplicaciones epistémico-metodológica en contextos culturales similares; 2.3) Seguridad: vendrá dada por la posibilidad de que otros investigadores puedan auditar los materiales que han servido para la realización de la investigación (relatos, entrevistas, referencias citadas, entre otros); 2.4) Confirmabilidad: Sostenemos que este aspecto descansa en el valor de la intersubjetividad de los participantes, el estudio del contexto histórico y cultural en el que se ha realizado y la propia interpretación del investigador; y 2.5) Contribuciones: Finalmente esperamos que los principales aportes de la investigación son: el valor del pensamiento crítico en la investigación social y el de una ética intercultural que permita considerar la historia de los pueblos indígenas de

Venezuela como un pilar fundamental de sus luchas por la autonomía y el mantenimiento de sus diferencias identitarias.

Lo anterior remarca el enfoque crítico propio de una investigación cualitativa inevitablemente transdisciplinaria donde se debe dar el

“estudio de un *todo integrado* que forma o constituye primordialmente *una unidad de análisis* y que hace que algo sea lo que es: una persona, una entidad étnica, social, empresarial, un producto determinado, etc.; aunque también cabe la posibilidad de estudiarse una *cualidad específica*, siempre que se tengan en cuenta los nexos y las relaciones que tiene con el todo, los cuales contribuyen a darle su significación propia.

(...) trata de identificar, básicamente, la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones.” (Martínez Miguélez, M. 2004a, p.66)

Así, como ya hemos esbozado en el enfoque epistémico, abordamos la cotidianidad como totalidad, porque es desde ella donde se produce la cultura/identidad, pero a ella como totalidad en sí no la podemos toda abordar, es por eso que consideraremos tan sólo un aspecto del sujeto que la vive: su testimonio/praxis que da cuenta de algunos aspectos de su endoculturación, y desde allí cómo se relaciona en función o no de la interculturalidad.

Nos interesa el sujeto social que vive en relación recíproca positiva o no con otros, en términos sartrianos. Aun cuando pudiera pensar que toda existencia cultural supone su interrelación con otras, es decir, que es ya “intercultural”, el carácter que adquiere la interculturalidad como desafío, es, como hemos visto, el del encuentro real, fraterno, entre las culturas y no bajo los determinantes de la lógica del capital.

Se trata de una investigación cualitativa de carácter etnográfico y co-participativa, pues no podemos sostener que bajo una experiencia que se sostenga como

dialógica, inspirada principalmente bajo una filosofía de la praxis y, más precisamente, de la liberación que considere el papel de los participantes como autores intelectuales de un diálogo (además, propiciado en nuestro caso por los propios indígenas pemón de Kumarakapay), sea pre-determinado por quien suscribe, por quien reside en lo académico. Se trata pues de una experiencia participativa, descriptiva ciertamente, pero que trasciende la retórica positivista y acompaña al propio devenir histórico de la cultura indígena de los habitantes de Kumarakapay, por demás leída biográficamente, pues se trata de reconocer la identidad cultural y su vivencia. Para esto, reconocemos el potencial de la narrativa presente en los testimonios orales y escritos, así como en la propia experiencia cotidiana.

Reconocemos que los relatos de vida, son parte fundamental de la historia oral, y, por lo tanto, de esa apuesta por reconstruir lo vivido desde el presente, y en función de este. Porque “El tiempo, en términos de la vida humana es tiempo narrado, y es aquel que se articula en un relato. Relato de uno mismo o del otro, o de uno mismo como otro, tal como uno sea capaz de interpretarlo, de imaginarlo y de narrarlo.” (Madriz, 2012, p.211)

La perspectiva biográfica coincide por la apuesta de una forma de contar la historia que se remonta a la Escuela de los Annales, y, en tanto es así, también tiene que ver con esa orientación que otros como Burke, han llamado la historia cultural, y otros prefieren pensar además como “historia desde abajo”. Consciente de esta necesidad, apostamos por mostrar estos testimonios, con toda la intencionalidad política a que esto obedece.

Recordemos aquí dos advertencias básicas:

“Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen jamás serán transparentes para sí mismos, ya que no se puede eliminar

el inconsciente. Y, en segundo lugar, porque lo social no implica sólo los inconscientes individuales, ni siquiera simplemente sus inherencias intersubjetivas recíprocas, las relaciones entre personas, conscientes e inconscientes, que jamás podrían ser dadas íntegramente como contenido a todos, a menos de introducir el doble mito de un saber absoluto igualmente poseído por todos; lo social implica algo que jamás puede ser dado como tal.” (Castoriadis, 1983, p.191)

Así mismo,

“...la verdad de la Historia Oral Tradicional es sociológica, y su axioma no cuenta con el respaldo sólido y confiable que ofrecen las fuentes escritas. Sin embargo, lo que la gente cree y afirma sobre los hechos reales representa una valiosa fuente documental para la comprensión y explicación del imaginario colectivo. En la subjetividad del testimonio yace precisamente su valor, pues allí se revelan mentalidades, valores y construcciones culturales. Hemos de concebir, por lo tanto, lo simbólico como lenguaje estructurado cultural e históricamente que recurre a la representación indirecta y figurada de las ideas y acciones, de los conflictos y deseos reprimidos o frustrados” (Salas, 2000, p.242, mayúsculas en el original)

5.2 Procedimiento para el levantamiento de los “datos”, en tanto experiencia vivida.

Diario de campo

El registro de campo, lo empecé a realizar propiamente el 22 de febrero de 2008, cuando ya había “visitado” tres veces a Kumarakapay, antes tenía era algunas notas dispersas, que se iban igualmente perdiendo al no ser sistematizadas. Le debo esta insistencia al orden en el registro, al profesor Enrique Alí González Ordosgoitti, de la Universidad Central de Venezuela, quien en sus seminarios de tesis del Doctorado en Ciencias Sociales (donde también participaban compañeros de pregrado), me hizo ver con una clarividencia que jamás había visto antes, la vital importancia de contar con “el detalle”.

El registro de los diarios de campo, se llevó a cabo cronológicamente, no siempre

todos los días, con lápiz de grafito, en las noches, o bien, en algunos espacios libres durante el día. Los diarios considerados a los fines de la presente investigación fueron los siguientes: 1) Martínez, B: *Di/2B-8/I* (del 22.2.2008 al 24.8.2009); 2) Martínez, B: *Di/2B-8/II*. (del 25.8.2009 al 1.8.2011); 3) Martínez, B: *Di/2B-8/III* (del 1.8.2011 al 19.11.2011); 4) Martínez, B: *Di/2B/VI* (8.8.2012 al 26.10.2012).

Entrevistas

En total fueron 22 personas entrevistadas, varias de ellas, más de una vez. Si bien no existen “fases” predeterminadas para el levantamiento de los datos objeto de nuestro análisis, pues como parte de la experiencia etnográfica estamos sujetos al acontecer de la cotidianidad de la comunidad de Kumarakapay, sí, podemos mostrar cierto orden:

1. Participantes que ofrecieron sus testimonios de vida, entrevistados individualmente en Septiembre de 2012 (entrevistas registradas con grabadora de audio digital y transcritas en el programa Word, y posteriormente redactadas en formato de relatos de vida).

Participante	Género	Edad en años cumplidos al momento de la entrevista	Tiempo de residencia en la comunidad al momento de la entrevista grabada	Habla taurepán Y español	Tiene hijos	Oficio
Julicia (Yulita)	Femenino					Maestra de educación inicial
Mauricio	Masculino	46	Toda su vida	Sí	Sí	Maestro y profesor en la E.T.A
Ovelio		42				Maestro de educación básica
Leonel		29				Obrero de la escuela
José Arnoldo		.. 26				Estudiante de Misión Sucre
Carmen Ligia		... 48	36 años			Maestra de educación inicial

Rosangel “Merupachi” (la chica del salto)³⁴	Femenino 23	19 años		No	Profesora en la E.T.A
Benedito	Masculino37	15 años	Sí	Sí	Maestro de educación básica

Tabla 4. Entrevistados en septiembre de 2012.

2) Entrevistas colectivas. (Agosto, 2011) (entrevistas registradas con grabadora de audio digital y transcritas en el programa Word, y posteriormente redactadas en formato de relatos de vida).

Se realizaron en grupos, las de Alberto y Naydi, y las de Yulita y Eleazar, en presencia de los entonces estudiantes de sociología: Edward, Milagros y Axiel (estas dos últimas realizaron la transcripción de estas entrevistas en función de su tesis de grado sobre la identidad nacional del venezolano), y de las Licenciadas en Educación Inicial: Adriana Malpica y Yubisay Pacheco. Así mismo, tuvimos la oportunidad de conversar nuevamente con Juvencio, Ovelio y su esposa Luisa. Además de jóvenes como Norvelys.

Participante	Género	Edad en años cumplidos al momento de la entrevista	Tiempo en de residencia en la comunidad al momento de la entrevista grabada	Habla taurepán	Tiene hijos	Oficio
Alberto “Achitun³⁵” (Viento)	Masculino	34	Toda su vida	Sí	Sí	Profesor en la E.T.A.
Naydi	Femenino	29	20 años	“No fluidamente”	Sí	Profesora en la E.T.A.
Eleazar	Masculino	43	15 años	Sí	Sí	Constructor
Yulita	Femenino	45	Toda su vida	Sí	Sí	Maestra de educación inicial

Tabla 5. Entrevistados en Agosto de 2011.

34 Nombre que le dio su padre en una feria.

35 Nombre que le pusieron sus compañeros de clase cuando cursaba tercer grado de educación primaria.

3) Entrevistas breves. (realizadas desde Agosto 2009 y septiembre 2012)
(transcritas en los diarios de campo)

Estas se realizaron individualmente salvo las del maestro Bolívar, Pablo, Belkys, Luisa y en ocasiones las de Petra, en las que colaboró Adriana Malpica.

1. Maestro Bolívar (2009 – 2012)
2. Pablo (2007-2008)
3. Belkys (2007-2008)
4. Betty (2007 – 2011)
5. Norvelys (Agosto, 2011)
6. Ernesto (Agosto, 2009)
7. Fernando (Septiembre, 2009)
8. Petra (2008-2012)
9. Luisa (2008 – 2012)

4) Entrevista larga. (Agosto, 2009). Realizada en Söröwapö, balneario a dos horas caminado al norte de Kumarakapay, en compañía de Adriana Malpica, e Iraida, esposa del entrevistado. (transcrita en el diario de campo, y posteriormente en computadora versión Word, y redactadas en formato de relatos de vida): Juvencio (2009)

Para el abordaje seguimos la delimitación de las dimensiones formales e informales de tensión de la endoculturación en los siguientes aspectos: 1) Dimensiones informales de tensión de la endoculturación: 1.1) Las que se generan entre los miembros de una familia como por ejemplo, la enseñanza del idioma propio; 1.2) El uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (TICs) como herramientas de autodeterminación; 1.3) Las prácticas agrícolas propias; 1.4) La gastronomía propia; 1.5) La formas propias de organización; 1.6) Las creencias y prácticas médicas propias, entre otras. Y 2) Dimensiones formales de tensión de la endoculturación: 2.1) La escolarización; 2.2) Las TICs como estrategia de dominación; 2.3) La (s) iglesia Adventista del Séptimo Día O.E. Davies; 2.4) Los partidos políticos; 2.5) Las misiones sociales y Los consejos comunales, entre otras.

5.3 Técnicas de producción y registro de la información

Técnicas, instrumentos y unidades de información		
	Técnica de levantamiento de la información	
	Entrevista Cualitativa (en profundidad, través de un guión enfocado bajo la perspectiva de “relato de vida” sobre la participación)	Observación Participante
Instrumento de registro de la Información	Grabador digital Diario de campo Cámara fotográfica	Diario de campo Cámara fotográfica
Tipo de unidad de información almacenada	Primera unidad de información: Diario de campo Segunda unidad de información: Disco compacto de archivo de audio Tercera unidad de información: Disco compacto de archivo de fotografías.	Primera unidad de información: Diario de campo. Tercera unidad de información: Disco compacto de archivo de fotografías.

Tabla 6. Técnicas, instrumentos y unidades de información.

Tipo de entrevista: Entrevista Cualitativa Biográfica

Caracterizamos junto a Valles (2009), la posibilidad de establecer un abordaje conversacional sobre una realidad que medianamente conocemos, donde el sujeto entrevistado pueda comentar su experiencia sobre un tema en específico, estas son necesariamente retrospectivas, y en nuestro caso, a profundidad, pues necesitamos ahondar en la experiencia del sujeto, sobre todo para dar cuenta de cómo su vida nos permite comprender parte de la cultura indígena pemón que se ha venido viviendo en Kumarakapay. Llegamos a esto a través de un guión, donde se delinearon algunas preguntas abiertas y cerradas, siguiendo el modelo de Guitián (1998a).

5.4 Guión de entrevista para el levantamiento de los relatos de vida.

Orientaciones de sentido (cómo valora y conduce su cotidianidad) en torno a la propia cultura y relaciones con los elementos del patrimonio material e inmaterial propios y ajenos.

Reconocimiento de la identificación del sujeto con su propia cultura en términos de su experiencia de vida, con su entorno y con sus sujetos de interacción inmediata.

1. Lugar de nacimiento, sexo
2. Elementos que reconoce de su propia cultura (y de otras), función social de los mismos. ¿Han marcado tu existencia? ¿Cómo? ¿Crees que han formado parte de tu vida? ¿Podrías definir tu vida sin estos referentes?

Orientaciones de sentido sobre las relaciones sociales tejidas en la comunidad y fuera de ella.

En este aspecto se desea conocer expresamente el sentido que tiene para el entrevistado las relaciones sociales, su forma de estructuración y funcionamiento.

1. Formas en que se establecen las relaciones sociales. Preguntas sugeridas: ¿Con quién se reúne? ¿Por qué?
2. Contacto con una persona que no es indígena taurepán. Preguntas sugeridas: ¿Cómo te relacionas con él? ¿Por qué?
3. Actividades sociales que realizó o realiza, en su comunidad o fuera de ella y con quiénes. Indagar sobre el por qué se realizan estas actividades.
4. Significado del espacio público de la comunidad, para qué se usa.

Horizonte del tiempo presente en el que se desarrolla la experiencia humana.

Se trata de la dinámica nacional e internacional y sus repercusiones en las dinámicas cotidianas.

Perspectiva en cuanto a aspiraciones individuales y colectivas

En este apartado se buscan las orientaciones de sentido en cuanto a proyectos personales y colectivos.

1. Cómo le gustaría que fuera su vida
2. Cómo se imagina en la comunidad en un futuro.

5.5 Procesamiento del corpus empírico y análisis propuesto.

Esta etapa consistió en una estrategia dinámica que nos permitió “*esclarecer* y

sintetizar el tejido de relaciones sociales que envuelve la vida de las personas entrevistadas” (Villarroel, 1999, p. 47, cursivas en el original). Para ello valoramos la estrategia propuesta y seguida por Guitián (1998a; 1998b, p.114,115), quien al estudiar desde una perspectiva biográfica la familia popular urbana en Venezuela, analizó: 1) Las relaciones sociales del entrevistado (protagonista de la historia vivida); 2) El proyecto familiar (entendido como la “prefiguración de la realidad”); y 3) La historia vivida y la sociedad (el “momento” donde se define la relación entre la historia elaborada y el proceso socio-histórico de la sociedad). Aquí, según la autora es “donde se compara” la historia y la sociedad, pero también se evidencian los vínculos entre ambas dimensiones de lo social. Inspirados en esta autora y en la propuesta de la hermenéutica diatópica expuesta en el capítulo anterior (apartado 4.1), propusimos las siguientes fases:

1. La producción del Texto. Si bien es cierto que con la narrativa biográfica buscamos reconstruir el pasado para comprender el presente desde la intimidad de quien se atreve a confesar su vida, siempre y cuando se ahonde en ella lo suficiente, no menos cierto es que a quien se entrevista no siempre puede decir la verdad ni dice todo lo que pudiera decir, sino que muestra lo que quizás supone le interesa al investigador y que además le interesa que sepa este, todo lo cual es parte de la ilusión biográfica.

En todo caso, ¿En qué consiste el texto? El texto es la dimensión fundamental de la aproximación hermenéutica, producido en 1) Lo biográfico: en tanto narrativa que surge gracias a la relación dialógica y dialéctica entre el entrevistador y el entrevistado. y en 2) Lo observado en la comunidad: todas las anotaciones que realizó quien suscribe en los diarios de campo.

2. En esta fase se dio la interpretación de cada relato de vida, lograda a través de la contrastación e integración de estos entre sí, con los producidos en las entrevistas breves, y con las anotaciones del propio investigador en los diarios de campo. Este proceso lo denominamos: **la producción del contexto**, es decir, el momento en que los testimonios adquieren su lugar en la reconstrucción de la historia vivida. Recordemos,

así mismo, que si bien en el primer momento existió una experiencia intersubjetiva, en este caso se trató de la tensión que se dio en la interpelación del testimonio oral suministrado por los entrevistados con el resto de los documentos que poseía quien investigó para poder producir, finalmente, una perspectiva más amplia. Este segundo momento permitió determinar las correspondencias entre el texto y el contexto, es decir, donde adquirieron validez los testimonios en tanto documentos de la cotidianidad. Aquí es donde consideramos una “fusión de horizontes” no sólo entre el pasado vivido e imaginado y el presente, sino también entre las subjetividades que entraron en juego.

3. Finalmente, una tercera fase fue la agudización del procedimiento dialéctico-crítico en tanto que una vez logrado el “texto” y el “contexto” y su respectivas lecturas críticas, se produjo **el momento de la producción del sentido de la historia en la producción epistémica**, es decir, la dimensión interpretativa que atravesó la complejidad ofrecida en la relación texto-contexto, ya no se trató aquí de producir un contraste entre corpus de datos como en la fase anterior, sino en atravesar dicho contraste con el enfoque epistémico propuesto.

Cabe destacar que aun cuando cada uno de los momentos anteriores, fue en sí, productor de conocimiento, por muy ricos que sean en elementos descriptivos e interpretativos, podían haber perdido su validez epistémica si los relatos de vida no hubiesen sido procesados como lo que se supone deben ser en una investigación social: matrices de sentido desde donde podemos sumergirnos para comprender la cotidianidad como una estructura donde se evidencian en tensión dialéctica.

Para comprender la narrativa de los relatos de vida producto de cada entrevista, propusimos la consideración de unidades temáticas que en conjunto formaban las tramas que constituían su discurso. Considerando que una trama en tanto unidad de sentido:

“es capaz de articular en una misma configuración estructuras y acontecimientos; así, la evocación de una estructura de dominio puede

ser incorporada al relato del acontecimiento que constituye una batalla. La estructura, en cuanto fenómeno de larga duración, se convierte por el relato en condición de posibilidad del acontecimiento.” (Ricoeur, 2008, p.321)

La estructura es “el producto de la acción y de la comunicación intersubjetiva” (Crespi, 1997, p.166). Y que el acontecimiento:

“implica sobre todo el reconocimiento del hecho de que existe la posibilidad de descomponer hasta el infinito el actuar colectivo en una micro-unidad de actos singulares, que como tales ocurren una sola vez, en un espacio temporal dado, y que son irreversibles, en el sentido de que una vez llevados a cabo no pueden volver a ser considerados como si nunca hubieran sucedido” (Crespi, 1997, p.8).

Sin olvidar que

“Un acontecimiento es en realidad un hecho de significación y en cuanto *significación* depende de la estructura para su existencia y efecto. (...) no es sólo un suceso del mundo, es una *relación* entre cierto suceso y un sistema simbólico dado. Y aunque como suceso un acontecimiento tenga sus propiedades específicas y sus razones “objetivas” originadas en otros mundos (sistemas), no son estas propiedades *como tales* las que le dan vigencia sino su significación proyectada desde algún sistema cultural. El acontecimiento es un suceso interpretado, y las interpretaciones varían.” (Sahlins, 1997, p.142, 143)

En consecuencia, el acontecimiento se encuentra en la narrativa de lo vivido, es decir, en el sistema cultural desde el cual esta se produce. Tal sistema en nuestro caso sería el dinamismo que revela la cotidianidad como estructura. Al considerar que cada narración se encontraba constituía por tramas, propusimos que estas habían sido generadas por la vivencia en la cotidianidad de un acontecimiento, es decir, por el proceso histórico, en los términos en que lo hemos esbozado al inicio de este capítulo. El acontecimiento lo ubicamos comprendido en una unidad temática (UT). Por su parte, la cotidianidad en tanto proceso que evidencia la totalidad dialéctica de la existencia social individual y colectiva, como hemos dicho, fue considerada como una estructura, y su comprensión siempre parcial fue el resultado de todo el proceso hermenéutico llevado a cabo, ya que es en ella donde evidenciamos la dinámica de la identidad cultural. Recordemos que decimos parcial porque la cotidianidad no nos viene dada

completamente con un solo relato de vida, ni con varios de ellos, incluso cuando se trata de una biografía siempre será inasible en su totalidad. Sin olvidar que “Las historias no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino igualmente su lugar geopolítico”. (Dussel, 2008, p.156).

Así mismo, cada acontecimiento narrado se consideró como una forma de nombrar la experiencia vivida, y al mismo tiempo, como tensión del (o los) poder (es) presente (s) en dicha pronunciación, lo cual nos condujo a la formulación de las expresiones políticas de la cultura que le son inherentes a la luz de la orientación epistémica que hemos establecido previamente.

Por su parte, las tramas se revelaron en: 1) Lo biográfico narrado e interpretado en los contextos desde donde se evoca, y 2) Lo político en tanto relaciones de poder que atraviesan el discurso reflejado en la praxis cotidiana. Recordando que “La vida se concibe como un entramado de vivencias” (Heidegger, 2009, p.79).

Las tramas podían ser, por ejemplo: 1) La participación en una festividad, 2) La percepción de la visita de turistas extranjeros, 3) La realización de una asamblea de consejos comunales, etc. Las unidades temáticas en cada una de estas tramas pueden ser: 1) Qué originó y cómo se realizó la festividad...; 2) Cómo fueron atendidos los turistas y por quiénes; qué actividades hicieron, qué artesanías compraron...; 3) Quiénes participaron en la asamblea, qué temas debatieron, a qué conclusiones llegaron... De esta manera, la cotidianidad fue reconocida en las configuraciones de las tramas que evidenciaron los sujetos en su narración biográfica, en relación dialéctica con las narraciones biográficas de otros sujetos, y con lo registrado en los diarios de campo.

Una vez identificadas las unidades temáticas en el contexto de una trama, se ubicaron en una matriz, elaborándose una matriz por cada trama, para cada relato de vida. Cada matriz, a su vez, fue contrastada con otras del mismo relato; y cada relato

entre sí y con las anotaciones hechas en la comunidad en los diarios de campo de quien suscribe. Así mismo, las narrativas fueron ubicadas históricamente en el contexto local, nacional e internacional que evidenciaron. El resultado de todo este proceso fue abordado por el enfoque epistémico propuesto, permitiendo acercarnos a la vivencia de la cotidianidad, y ofrecer la argumentación que demuestra cómo se expresa entre los sujetos las dimensiones y tipos de endoculturación, para así comprender finalmente la producción, mantenimiento y transformación de la identidad cultural que se da entre ellos, y con esto, los desafíos de la interculturalidad individual y comunitariamente. Veamos ahora de manera breve cómo nos acercamos a esto:

a) Ubicando como entradas de cada matriz, por un lado, los acontecimientos vividos (las unidades temáticas) y por otro, la ubicación histórico-espacial de tales acontecimientos.

b) La resultante de ese cruce fueron las expresiones políticas de la cultura evidenciadas en el trayecto de la historia contada, más precisamente, en las tramas de la narración biográfica.

c) En el caso de la identidad cultural, las expresiones políticas de la cultura (EPC) se revelaron en las dimensiones formales e informales, según fuera el caso, de la endoculturación, que indicaron la vivencia de la tensión cultura/identidad en la cotidianidad, es decir, en las tramas que indican acontecimientos generados en ella. Tales dimensiones hubiesen sido impensables sin identificar los escenarios en que ellas tuvieron lugar.

De esta manera, las tramas fueron las evidencias testimoniales de que el sujeto realiza una expresión política de la cultura en el marco situacional de un acontecimiento. Así mismo, las unidades temáticas de cada trama se evidenciaron en los testimonios narrados por el entrevistado (en una idea que transcrita pudo ser ubicada en una oración, párrafo o conjunto de estos). Así, las unidades temáticas funcionaron como indicadores

que nos permitieron avanzar por el sendero hermenéutico que nos ofrecieron los testimonios considerados, partiendo de la elaboración de las matrices de sentido. Una vez elaboradas las matrices de sentido de un sujeto, las cruzamos entre sí con las de otros sujetos. Posteriormente, el resultado de ese cruce, lo contrastamos con las anotaciones de lo vivido / observado por el investigador en la experiencia etnográfica. Recordemos que hasta aquí hemos llegado a lo que hemos llamado: *la producción del contexto*, la segunda de nuestras tres fases esbozadas arriba. Veamos el siguiente ejemplo:

Sujeto: Pedro.

Edad: 32 años.

Escenario: La escuela

Dimensión formal de tensión de la endoculturación: La escolarización

	Ubicación histórico-espacial del acontecimiento 1986: Escuela Rural Simón Rodríguez, Guasdalito. Edo. Apure
Acontecimientos vividos (UT)	Expresión Política de la Cultura (EPC)
(1) <i>“La maestra nos enseñaba el interés por la lectura a través de lecturas dramatizadas, entonces a mi me gustaba eso y después me ponía hacerlo en mi casa. Yo creo que por eso me motivo a leerles así a mis hijos”</i>	(1) El sujeto mantiene actualmente las estrategias de lectura enseñadas por la maestra como consecuencia posible de la motivación que esto le propició.
(2) <i>“La verdad que la matemática nunca me gustó, tenía que aprenderme esas tablas de memoria y me parecía aburrido y fastidioso, debe ser por eso que soy malo con los números”</i>	(2) El sujeto es malo con los números posiblemente debido al rechazo que tuvo a las matemáticas y a su forma de aprenderlas en la escuela.

Tabla 7. Modelo de matriz de sentido para interpretar un relato de vida.

En lo anterior podemos ver cómo de un relato de vida que nos revela parte del proceso histórico de la cotidianidad de un sujeto y de una comunidad, hemos seleccionado unidades temáticas que en tanto acontecimientos, forman parte de la trama referida a una dimensión formal de tensión de la endoculturación, en este caso, la escolarización, para lo cual se ha identificado el escenario y la ubicación histórico-espacial del acontecimiento.

En el ejemplo mostrado en la tabla anterior, la endoculturación como dispositivo nos

permite reconocer como el sujeto se pronuncia ante su historia sin cuestionarla ante un acontecimiento dado (UT 1), mientras que en otro, ubicado en la misma dimensión, sí lo hace (UT 2), aunque en este último caso, no es una interpelación que haya impulsado una praxis que transforme la condición ante la cual, finalmente, se resigna en el presente (momento en que cuenta su experiencia): En el primer caso reconocemos la transmisión del saber relativo al “interés por la lectura” a través de una práctica “la dramatización”, con la cual la maestra fue un modelo a seguir, influyendo de una manera tal que estimulaba al sujeto a realizarla de nuevo, aunque no esté muy seguro de que la causa de leerle a sus niños “así” haya sido únicamente esa “*Yo creo que por eso me motivo a leerles así a mis hijos*”.

Aquí la maestra personifica al poder como posible influencia a través de su desempeño (pues el sujeto aunque la maestra hubiese querido funcionar como modelo a seguir, hubiese podido rechazarlo). La transmisión de saber aquí tiene influencia precisamente no como interpelación sino como aceptación bajo la forma de agrado “a mi me gustaba eso”. El poder del modelo ejerce su influencia en la transmisión de saber dado que la realización de la maestra fue efectiva en el sujeto. Lo cual se ve de una manera clara cuando esbozamos la EPC que le es inherente: El sujeto mantiene actualmente las estrategias de lectura enseñadas por la maestra como consecuencia posible de la motivación que esto le propició.”

Recordemos que la EPC nos permite reconocer cómo el sujeto “en una cotidianidad específica, produce, mantiene o transforma, consciente e inconscientemente estructuras de poder. El surgimiento de tales alternativas, vendrán dadas por las mediaciones simbólicas y estructurales establecidas por él en la dinámica social.” En nuestro ejemplo, el sujeto no indica que ha transformado la pauta indicada por la maestra sino que más bien la ha reproducido en su vivencia, y además no tiene muy consciente que realmente eso haya sido la causa real por la cual se “motive a “leerle así” a sus hijos.

En el segundo caso, la puesta en práctica de la dimensión formal de tensión de la endoculturación como dispositivo, nos conduce a una EPC donde el sujeto cuenta un acontecimiento donde si bien denuncia su desagrado “nunca me gustó”, “me parecía aburrido y fastidioso”, no indica haber realizado una praxis que enfrentara tal situación, y termina por resignarse en el presente “debe ser por eso que soy malo con los números”, culpando al objeto “la matemática”, y la estrategia de aprendizaje “de memoria” pero sin trascender de allí (a lo que el entrevistador pudiera llegar con otras preguntas y/o comentarios que posibiliten obtener más información). En todo caso el ejemplo, nos permite ver por un lado, que la transmisión de saber no fue efectiva en el caso de la “agilidad con los números”, y que el sujeto en sí mismo transmite un conocimiento de sí (común en la perspectiva biográfica) donde señala una causa y una consecuencia en su devenir histórico.

En consecuencia, la estrategia de enseñanza-aprendizaje de la matemática es la evidencia de un poder que bloqueó la realización futura del sujeto en este ámbito específico. De allí que la EPC (2) se nos presente como “El sujeto es malo con los números posiblemente debido al rechazo que tuvo a las matemáticas y a su forma de aprenderlas en la escuela”.

Un cruce de esta matriz con las del mismo sujeto y la de otros sujetos de la misma comunidad, visto siempre bajo la orientación epistémica propuesta, nos permitirá comprender cómo se realizó la endoculturación en esta dimensión, particularmente en este escenario y las consecuencias que esto ha generado para la vivencia actual.

En nuestro caso, los contrastes se realizaron primero entre todas las tramas relativas a las dimensiones informales de tensión de la endoculturación, y posteriormente con las formales. Para tener una mejor comprensión, cada uno de los contrastes fueron a su vez cotejados con los registros anotados en los diarios de campo del investigador. De esta manera, la endoculturación (en tanto formal e informal) nos

permitió reconocer/aprehender cómo determinadas narrativas biográficas nos acercaron a determinadas expresiones políticas de la cultura generadas en cotidianidades particulares, que además, al ser muy cercanas entre sí (una misma comunidad, experiencias de vida similares), nos acercaron a una idea de la cotidianidad en tanto vivida.

Abordado el resultado de esta última producción con el enfoque epistémico propuesto, llegamos a la tercera fase de nuestro proceder hermenéutico: *el momento de la producción del sentido de la historia en la producción epistémica* como ilustración de la heteroglosia de una narrativa amplia que reveló tan sólo una parte de la cotidianidad que nos mostró al mismo tiempo, una aproximación de cómo se vive la identidad, porque, a fin de cuentas, la identidad “es algo muy inasible y muy cambiante.” (Barnet, 2011a, p.150).

En este tercer momento la cotidianidad fue vista a la luz de la interculturalidad como dispositivo (que estuvo presente a lo largo de toda la investigación): nos indicó las narrativas producidas por la tensión entre los saberes/poderes contenidos en cada una de las expresiones políticas de la cultura inherentes a cada dimensión de la endoculturación. Aquí la interculturalidad se mostró como lo que es: un dispositivo emancipador que señala las tensiones dialécticas de las producciones culturales/identitarias de un (os) sujeto (s), y una parte de la comunidad en su lucha por seguir siendo diferentes manteniendo su identidad cultural, de acuerdo a los relatos de vida, las entrevistas breves, lo observado/cotejado en ella y el enfoque epistémico desplegado a lo largo del recorrido. Así, la interculturalidad ha sido tanto el principio ético transversal que atravesó la investigación como el dispositivo que permitió evidenciar la cotidianidad desde el diálogo, con el cual consideramos se desmontaron un poco las narrativas hegemónicas que aun se ciernen sobre el indígena, y especialmente sobre el pemón de Kumarakapay, entre otras cosas, evidenciando / generando nuevas formas de producción de saberes/poderes en la complejidad del mundo contemporáneo.

La interculturalidad como dispositivo desde la praxis nos mostró que la producción epistémica es algo más que una nueva historia: es el sentido que esta tiene en la praxis desde donde se generan saberes y poderes por seguir, a pesar de ciertas resistencias, siendo diferentes. De esta manera, la hermenéutica no conclusiva que a continuación mostramos, sólo fue posible realizarse desde la experiencia de quienes la elaboran día a día, desde sus voces, sus miradas, sus acciones, y en definitiva, su praxis políticamente posicionada ante quien los observó, los entrevistó y convivió con ellos.

5.6. Aspectos éticos considerados

Esta investigación se ha realizado atravesada por una ética intercultural: Bajo una perspectiva dialógica y dialéctica, produjo conocimiento en pro de la concienciación de las generaciones de niñas, niños, adolescentes y adultos pemón de Kumarakapay, teniendo como finalidad, reafirmar su identidad cultural ante la historia.

Hemos aplicado además el siguiente modelo de consentimiento informado para las entrevistas largas que sirvieron de soporte de los relatos de vida (básicamente para todas aquellas realizadas en el año 2012 y que fueron grabadas), las otras fueron entrevistas un poco más breves y siempre voluntarias, autorizadas de manera verbal por los entrevistados, y contaron con el aval por escrito del Capitán Juvencio Gómez máxima autoridad pemón de la comunidad.



Consentimiento informado

Comunidad: _____

Lugar y fecha: _____

Participante: _____

Fecha y lugar de nacimiento: _____ Edad: _____

Tiempo de residencia en la comunidad de estudio: _____

Dirección de habitación: _____

Por medio del presente documento otorgo mi libre consentimiento para participar en el proyecto de investigación: **Kumarakapay: El desafío de la interculturalidad (aproximación transdisciplinaria a la identidad cultural de una comunidad indígena venezolana)**, a cargo de: Benjamín Martínez

Cuyo objetivo general consiste en: *Comprender la identidad cultural de los indígenas taurepán de Kumarakapay, Municipio Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela, a través de una praxis dialógica que de cuenta de su configuración, transformación y principales desafíos a la luz de relatos de vida y de la observación participante y no participante.* Como parte de la realización de esta investigación autorizo: 1) La realización de una entrevista personalizada que será grabada en formato de archivo de audio. 2) La documentación fotográfica cuando sea requerida.

Declaro que se me ha informado ampliamente sobre los fines que persigue esta investigación académica, y que de acuerdo a los derechos constitucionales que me asisten, mi participación en la misma es totalmente libre y voluntaria, comprometiéndose los responsables de la recogida y procesamiento de datos, a utilizar el testimonio de mi experiencia y las muestras fotográficas tomadas, exclusivamente para los fines que persigue esta investigación. Así mismo, doy fe que se hizo de mi conocimiento que no se ocasionará ningún daño ni molestia a mi persona durante la realización de la misma. Una vez recogidos, transcritos y revisados los testimonios orales, el equipo que conforma este estudio se compromete a entregarme personalmente, la versión final impresa de la entrevista, así como algunas muestras fotográficas y de video.

Firma del Participante: _____

Investigador Responsable: _____

Testigo I: _____ Testigo II: _____

6. Estado y Cultura: La apuesta de las resistencias

“Él estaba seguro en su mecedora. Y si se oía el ruic...ruic... era porque se estaba meciendo. Y si se estaba meciendo era porque estaba pensando. De otro modo, sin ruic...ruic... se hallaba dormido. ¿Qué muertos le salían entonces? Uno no sabe, de tantos, pues a él los finados lo visitaban despierto, porque nunca dijo que soñaba y hasta uno lo escuchaba hablar.” (González León: País Portátil 2003, p.50)

Venezuela es un Estado-nación, su configuración societal evidencia una herencia cultural múltiple y diversa. En tanto país, aun muestra un complejo proceso de neocolonización (Núñez Tenorio, 1969), expresado en el desplazamiento del dominio de la metrópoli ibérica por grupos de poder ubicados al interior de la naciente república que justificarán filosófica e ideológicamente el surgimiento de su “auténtica” nacionalidad (Carrera Damas, 2006), y con esto una nueva forma de dominio a las clases que intentaron -y continúan- existiendo en su diferencialidad cultural, a pesar de la continuidad expoliativa a la que siguen sometidas como los negros “afro-descendientes” e indígenas habitantes ancestrales de nuestro territorio.

Carrera Damas, (1977), identifica este proceso como un colonialismo cultural, en tanto que se da una “supeditación de la estructura cultural a requerimientos no nacionales, suplantación del conocimiento de la realidad nacional por la aplicación de esquemas importados, debilidad esencial de la indagación metodológica y técnica, teorismo irrelevante.” (p.224).

La inserción de Venezuela en la dinámica económica mundial, desde los inicios

de la explotación petrolera a principios del siglo pasado, aun con su importante papel político en la creación de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) en 1960, fortaleció nuestra condición cultural de una sociedad dependiente del mercado mundial (Cardoso y Faletto, 2005), y con esto la consolidación progresiva del “imaginario petrolero” (Dávila, 2005), principalmente evidenciado en que todo se puede resolver adquiriendo productos no fabricados en nuestro país, que lo nuestro es inferior a otros más “desarrollado”, que todo puede resolverse en términos de una racionalidad exclusivamente monetaria, etc. Todo lo cual estructuró y sigue consolidando nuestra cultura dependiente a niveles inusitados, sobre todo por el inicio de un régimen de concesiones que nos fue configurando:

“en vez de la explotación directa del petróleo por la Nación, las clases dominantes optaron siempre por otorgar concesiones y desde las primeras, concretamente otorgadas por Juan Vicente Gómez, no sólo le entregaron a los Trusts internacionales los más ricos yacimientos, establecieron exiguos “royalties” e irrisorios impuestos, sino que facilitaron a esos trusts el convertir a los “campos petroleros” en pequeños estados que se regían por reglamentos y policías propios que les garantizaban la más exhaustiva explotación de los trabajadores venezolanos” (De La Plaza, 2011, p.68,69, comillas en el original)

No hay que olvidar que fuimos tildados por Estados Unidos como país en “vías de desarrollo”, posterior a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo cuando en 1949 el entonces presidente Harry Truman sostuvo que merecíamos un “trato justo” como subdesarrollados:

“Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático...Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno” (cit. En Escobar, 2007, p.17)

Tiempos signados además por el marco de la Guerra Fría donde a pesar de

algunos intentos guerrilleros y estudiantiles, respondimos con loas al imperio estadounidense que, por cierto, había colaborado en el derrocamiento de Medina Angarita (1945), como lo hará contra Pérez Jiménez (1958) e intentará hacerlo contra Chávez en el año 2002.

La respuesta de los países de Nuestra América especialmente desde el Sur, fue proponer una teoría y una praxis con la cual pudiéramos salir del atolladero, tal fue en lo económico-político la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en los años 50, que a pesar de que colaboró ampliamente para el desarrollo de nuestros países siguió la misma retórica desarrollista como vía para “salir del atraso”, planteando propuestas como las del desarrollo desde “dentro”:

“Un verdadero desarrollo nacional y regional tendrá que basarse primordialmente en la transformación de los recursos naturales que la América Latina posee en relativa abundancia, en el aprovechamiento medurado y eficiente de la infraestructura y capital acumulados, en la incorporación del esfuerzo de toda su población –en especial aquella relativamente marginada- y en la adopción de estilos de vida y consumo, técnicas y formas de organización más apropiadas a ese medio natural y humano” (Sunkel, 1995, p. 65)

Sin embargo este planteamiento en su instauración se llevó por los cachos cualquier posibilidad de encontrar en la diferencia cultural una estrategia posible como alternativa al globalismo etnofágico que iba en aumento, sobre todo porque a finales de los años 70 el Banco Mundial empezó a preocuparse por fuentes “alternativas” a las crisis energéticas que pudiera avecinarse, recurriendo así, a la idea del desarrollo “sustentable” que fue parte de la narrativa “verde” que heredaron innumerables países y Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), interesadas en sacarle el máximo provecho a la naturaleza, y a aquellas sociedad que supiera cómo hacerlo sin mayores gastos, es decir, los pueblos indígenas.

Pero volvamos a la CEPAL organismo que instaba a los gobiernos a implementar la famosa consigna de “industrialización por sustitución de importaciones”, con lo cual el Estado se debía convertir en protector de la economía nacional. Bajo este esquema, en nuestro país es que se dan varias nacionalizaciones como la del hierro y la del petróleo. Sin embargo, esta política se fue debilitando hasta rendirse ante el Fondo Monetario Internacional, debido no a una estructuración errada de la economía nacional sino a los vicios que empezó a tener una gobernabilidad partidista donde, a pesar de un importante aumento de la matrícula educativa en todos sus niveles (desde primaria hasta la universidad), la profesionalización y la constitución de una élite empresarial, cooptaron las formas en que se podía ejercer la entonces -y todavía ahora de una manera excesiva- democracia representativa.

Por su parte, la nacionalización petrolera en 1976, y posteriormente la “renacionalización” con la Ley de Hidrocarburos de 2001 (que junto a la Ley de Tierras, entre otras, aprobadas vía Habilitante serán detonantes para que la élite financiera privada orqueste el Golpe de Estado de abril de 2002 contra el gobierno de Chávez), establecieron que toda explotación y distribución petrolera estén bajo el control del Estado venezolano, lo cual se supone debe otorgarnos cierta soberanía, pero los perversos condicionantes psicológicos y culturales que en nuestra sociedad nos ha dejado la mala praxis social y financiera de los recursos de la renta petrolera siguen muy vigentes, bajo el hálito del perverso imaginario petrolero, bajo el cual el paradigma desarrollista concibe a lo propio como “tradicional” (inferior) ante lo foráneo/ajeno “moderno” (superior).

Dado el carácter estructural neocolonial que fuimos adquiriendo, se estableció un proceso modal de endoculturación periférica con fuerte tendencia deculturadora que ha originado una personalidad en amplia medida enajenada, con aspiraciones y necesidades que se encuentran limitadas en su realización (Abouhamad, 1980), lo que Rodolfo Quintero denominó la “cultura del petróleo” (1978a, 1978b, 1975), que impide lograr

una democracia efectiva (Silva Michelena, 1970).

Lo anterior tiene uno de sus trasfondo en la crisis del sistema democrático que no sólo fue consecuencia del desprestigio de los partidos políticos que como Acción Democrática (AD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), jugaron un papel importante en la capitalización de la identidad del partido como identidad cultural en su lucha ante la dictadura de Juan Vicente Gómez, la democracia de Medina Angarita y la dictadura militar de Marcos Pérez Jiménez, sino que también combatió a fuego y sin miramiento cualquier frente que los cuestionara hasta finales la década de los años noventa.

El “pacto de Punto Fijo” (1958), entre esos dos partidos y la Unión Republicana Democrática (URD), inauguró el monopolio de una serie de acciones anticomunistas (recordemos que a pesar de que el Partido Comunista de Venezuela fue excluido de dicho pacto, había combatido fervientemente a la dictadura); llevando incluso a cabo una serie de reformas que, entre otras, seguían el ideal progresista liberal bajo el cual los pueblos indígenas con sus culturas y cotidianidades seguían siendo estorbo. Recordemos que el accionar de AD y COPEI estuvo signado por intereses de clase, no en vano, Calello (1989) denominará a los sujetos bajo los esquemas de esos partidos como los “verdugos de la democracia”.

Tanto es así que respecto a los pueblos indígenas, se continuó con las lógicas coloniales de 1915, cuando se decreta la Ley de Misiones, en la que se delegó a las órdenes católicas (Capuchinos, Franciscanos y Salesianos principalmente) la tarea de asimilar progresivamente a los “salvajes” indígenas al sistema mundo-colonial-moderno. Dicha ley, (derogada en el 2005 con la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas), sostenía en su primer artículo:

“Art. 1. Con el fin de reducir y atraer a la vida ciudadana las tribus y parcialidades indígenas no civilizados

que aun existen en diferentes regiones de la República, y con el propósito al mismo tiempo, de poblar regularmente esas regiones de la Unión, se crean en los Territorios Federales y en los Estados Bolívar, Apure, Zulia, Zamora y Monagas, tantas Misiones cuantas sean necesarias, a juicio del Ejecutivo Federal.”

Además de esto, el ordenamiento que se fija con la Reforma Agraria de 1960 tampoco favoreció a los indígenas, los cuales fueron tratados como campesinos, aunque la Constitución de 1961 sostenía en su Artículo 77, que el Estado garantizaba un “régimen de excepción para los pueblos indígenas”, pero no fue así, y la estrategia fue el diseño de propuestas desarrollistas que implementaron “empresas” de producción agraria que proletarizarían al indígena, proyecto que, avalado por el Banco Interamericano de Desarrollo y el Instituto Agrario Nacional, fracasaron en su intento de asimilación, precisamente por una no comprensión intencional de las lógicas de organización, producción y comercialización de los cultivos al seno de las comunidades indígenas (Martínez, 2004a), diferentes a las dinámicas etnofágicas del capitalismo que entonces empezaba su política neoliberal.

Esta forma de proceder por parte del gobierno venezolano, se remonta al nacimiento del indigenismo como política “oficial” surgido en Pátzcuaro, México, con la realización en 1940, del Primer Congreso Indigenista Interamericano que formateó la manera de “tratar al indígena”, visto como un problema de política de Estado, por lo que había que integrarlos plenamente a la nación.

Así mismo, no olvidemos que la “Reforma Agraria” se da simultáneamente con dos procesos claves: por un lado el desarrollo progresivo de la industria televisiva conjuntamente con el avance de los procesos “democráticos-representativos” que trabajarán entonces articuladamente en función de un ordenamiento ideológico en sintonía con las dinámicas del mercado mundial y del repertorio narrativo que políticamente seguirá promoviendo el desarrollismo del Norte.

Lo anterior aunado a que en los países de Nuestra América ha existido por décadas un capitalismo impreso (Anderson, 2007), donde la producción literaria se enfoca en producir los insumos necesarios para la constitución de un imaginario nacionalista- “mestizo” que “opta por la modernidad a ultranza” y con esto, induce una identidad que borra las diferencias (Mosonyi, 1995), ej. Rómulo Gallegos, Carlos Fuentes, Uslar Pietri, Octavio Paz, entre otros. (a pesar de aquella que denunciará la debacle histórica, cultural, social y subjetiva que produce la explotación petrolera. ej. Miguel Otero Silva: Casas Muertas, Oficina N° 1, entre otros autores y textos), y fortalece la idea de un “mirarse desde dentro” pero con estrabismo, es decir: miramos lo que nuestra mirada (ideológicamente configurada por la élite que la pone en circulación) “nos permite”, y, en consecuencia, “el nacionalismo” de nuestros países -aún todavía- permutarán la idea del “crisol de razas”, del “multiculturalismo”, pero siempre fragmentariamente, puesto que así le es más rentable.

No hay tampoco que olvidar aquí los más emblemáticos paradigmas de la política colonial en la historia contemporánea de nuestro país, que hemos ya explicado en otros espacios (ej. Martínez, 2004a), y es el proyecto de la Conquista del Sur (CODESUR), y el proyecto de Desarrollo Sustentable del Sur (PRODESUR), en el primer (1969-1974) y segundo (1994- 1999) gobierno de Rafael Caldera, respectivamente. En tales propuestas el Sur del país es un continente con más recursos naturales que humanos, y por lo tanto, con un amplio potencial para el desarrollo, lo que no es tan diferente de la actual revolución bolivariana que no en vano se empeña en explotar la faja petrolífera del Orinoco, sin preocuparse lo suficiente por las comunidades indígenas y no indígenas allí ubicadas.

Pues, después de todo, para el gobierno “revolucionario”, los indígenas siguen siendo una “minoría” que si profundizamos y consideramos la diversidad/diferencia de los diversos pueblos con culturas diferenciadas que hacen vida dentro de nuestro Estado-

nación “todos somos minorías” (González Ordosgoitti, 1991): biculturales-binacionales (ej. Españoles, Portugueses, Ecuatorianos, Colombianos, y sus descendientes nacidos o no aquí, y similares) indígenas, negros, etc, etc. (González Ordosgoitti, 1991, 2009). Entonces el criterio de minoría no es aplicable para no considerarlos plenamente en la elaboración de políticas destinadas, supuestamente al beneficio de “toda la nación” (léase nación monocultural). Este tipo de posiciones segregacionista se ve en planteamientos como el siguiente: “Resulta, pues casi imposible que un 2,03% de la población con tan diversa configuración étnica, pueda incorporarse como sujeto político con capacidad para modificar el “deber ser” del Estado más allá de lo simbólico.” (Perera, 2009, p.196)

Sin embargo, ante estas décadas que pasaron llenas de invasión de territorios ancestrales indígenas, políticas asimilacionistas, saqueos, violaciones en el más amplio sentido, los pueblos indígenas, conjuntamente con algunos “aliados” no indígenas se han venido organizando estratégicamente en función de enfrentar las políticas indigenistas, entendiendo por tal aquella expresión política de la cultura desarrollista neocolonial implementada por los Estados para homogeneizar bajo la idea del mestizaje a los pueblos indígenas y borrarlos así de cualquier posibilidad de diferenciación cultural y sobre todo desde allí, ideológica. Tarea que se fue haciendo desde múltiples frentes, como el ya mencionado capitalismo impreso, e incluso en las propias prácticas pedagógicas escolares, reforzando ideas racistas desde las más tempranas edades induciendo la vergüenza hacia la propia cultura indígena, siendo la que más fuerza ha tenido, sobre todo entre los '70 y '80 la que los indígenas se “resistían al desarrollo y a las innovaciones técnicas” (Clarac, 2001, p.336), es decir, no sólo son un obstáculo sino que son incapaces de comprender las “bondades” del desarrollo.

Así, por ejemplo, la educación pensada y diseñada por criollos es en consecuencia, para criollos, no para indígenas, por eso había que operar una colonización del saber, del poder y del ser. Considerando que sólo hay una razón: la

técnico-instrumental, y que todo lo indígena es inválido desde esa lógica, es decir, el indígena sería aquí un no-Ser, con lo cual se ha intentado homologar y convertir al indígena en criollo, presionándolo desde diversas maneras. Pero veamos ahora qué factores y bajo qué contextos se ha podido de alguna manera fortalecer la resistencia de un pensamiento si bien no es completamente contrahegemónico al menos con intenciones diferenciadoras que han sido elaboradas en pos de nuevos imaginarios que permiten elaborar utopías alternativas a la hecatombe mercantilista mundial.



Mapa 1. Pueblos Indígenas de Venezuela³⁶.

Fuente: <http://www.a-venezuela.com/mapas/map/html/gruposindigenas.html>

Los procesos autónomos de reivindicación (Martínez, 2004b), protagonizados por algunos pueblos indígenas, irrumpen en nuestro país en la segunda mitad del siglo veinte, especialmente cuando nos encontrábamos inmersos en acontecimientos

³⁶ De acuerdo a la Segunda Disposición Final de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), en Venezuela existen los siguientes pueblos indígenas: “baniva, baré, cubeo, jivi (guajibo), hoti (hodi), kurripaco, piapoco, puinave, sáliva, sanemá, wotjuja (piarua), yanomami, warekena, yabarana, yekuana, mako, ñengatú (yeral), kariña, cumanagoto, pumé (yaruro), kuiba, uruak (arutani), akawayo, arawako, eñepá (panare), pemón, sape, wanai (mapoyo), warao, chaima, wayuu, añú (paraujano), barí, yukpa, japrería, ayaman, inga, amorua, timoto-cuicas (timotes) y guanono”, el mapa que hemos colocado sólo tiene la finalidad de ilustrar la ubicación geográfica de la mayoría de los sujetos pertenecientes al pueblo pemón, en cuyo lado centro-oriental se ubica Kumarakapay.

mundiales que iban sirviendo para ampliar los intersticios que el fracaso “democrático” liberal iba dejando en su transitar histórico: la influencia de la Revolución Cubana y las guerras de liberación en África, el movimiento anti racista en Estados Unidos, el Mayo del 68 francés y, posteriormente estadounidense, y la revitalización del marxismo no sólo como ideología sino como estrategia de potenciación de la praxis desde Nuestra América, son elementos que colaborarán en amplia medida para la puesta en prácticas de no pocas estrategias que colaborasen en la emancipación de un nuevo sujeto histórico, el “hombre nuevo” que nos recordase Ernesto Che Guevara (asesinado por el ejército Boliviano bajo instrucciones estadounidenses en Bolivia en octubre de 1967).

Se produjo así en varias trincheras propuestas que, poco a poco se han ido expandiendo planetariamente, y que podemos ubicar a partir del nombre de sus principales representantes: Teología de la Liberación: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff; Pedagogía de la Liberación: Paulo Freire; Psicología de la Liberación: Ignacio Martín-Baró; Filosofía de la Liberación: Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch; Investigación-Acción Participativa: Orlando Fals Borda, entre muchas otras que han colaborado en reconocer en la diferencia cultural y sobre todo, indígena, una genuina posibilidad de realización de ese “hombre nuevo”.

En el ámbito indígena desde Nuestra América o Abya-Yala, como lo denominan los indígenas Kuna de Panamá y significa tierra “en plena madurez”, en 1971 algunos “aliados” de los pueblos indígenas promueven en Barbados, lo que será la primera de tres reuniones sobre “la situación colonial” del indígena en América Latina, fue un momento en el cual, se debatió no sólo por el reconocimiento de las diferencias sino también por la subyugación de las mismas en el entramado de la expoliación que la lógica de la Modernidad-colonial-eurocéntrica que el “desarrollo” estaba generando en los pueblos indígenas, a saber: procesos etnocidas e indirectamente genocidas, principalmente bajo el auge de una política esencialmente deculturadora, empezándose a desarrollar desde allí la noción de interculturación en vez de aculturación: “siendo la

diferencia fundamental el carácter libre, democrático y multilateral de la primera frente a la naturaleza impositiva, vertical y unilateral de la segunda” (Mosonyi, 1998, p.83). Posteriormente, en 1975 se fundará el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, importante organización internacional no gubernamental que aboga por los derechos de los indígenas.

En el caso venezolano, en la segunda reunión realizada en el mismo lugar en 1978, participan intelectuales como Nelly Arvelo-Jiménez y su esposo el líder Ye'kuana Simeón Jiménez Turón; Esteban Emilio Mosonyi, junto a miembros de la Federación Indígena de Puerto Ayacucho, y representantes indígenas y no indígenas de otros 10 países. Ambas experiencias constituyeron una referencia obligada para la lucha pro indigenista a nivel mundial, en ese momento ya existía además de esa federación indígena, la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB) creada el 22 de noviembre de 1972, creada por el pemón “Carlos Figueroa, a quien sucedió en el mando su yerno, José Luis González, exdiputado en la Asamblea Nacional; a éste le siguió Juvencio Gómez, quien fuera diputado ante el Consejo legislativo del Estado Bolívar” (García J.,2009, p.229) En la cita se puede evidenciar cómo estos líderes han estado en importantes espacios de debates, todos ellos son pemón, lo que significa, a pesar de las críticas que puedan hacer, una conquista significativa para el pueblo pemón.

Posterior a ese importante evento, en Venezuela se constituyó el Movimiento por la Identidad Nacional (MOIN) y el Movimiento Indio por la Identidad Nacional (MOIIN) donde una vez más cineastas progresistas, científicos sociales, abogados, artistas, entre otros, se sumaron a la reivindicación del indígena como sujeto político y, en consecuencia, a su derecho por seguir existiendo como pertenecientes a pueblos con culturas e identidades diferenciadas, sin dejar de ser Venezolanos. Este movimiento servirá después de piso ideológico para la conformación hacia finales de la década de los años ochenta, del Consejo Nacional Indígena de Venezuela, a su vez, estímulo para la conformación de la Organización Regional Indígena de Amazonas (ORPIA), en el Estado Amazonas en 1993 como ejemplos de expresión política de la cultura en

términos de hibridación política (Martínez, 2004a, 2004c).

Las presiones de estas organizaciones colaboraron para que en 1979 el gobierno firmara el Decreto 283 para poner en marcha el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe en las zonas del país donde existieran comunidades indígenas. Sí dice su

“Artículo 1º Implántese gradualmente en los planteles de educación que se encuentren en zonas habitadas por indígenas, un régimen de educación intercultural bilingüe, adaptado en su diseño a las características socio-culturales de cada uno de los correspondientes grupos étnicos, sin desmedro de los conocimientos propios de la cultura nacional” (cit en Villalón, 1994, p.28,29)

Con lo cual, al menos teórica y jurídicamente se empieza a pensar que los indígenas pueden recibir una educación para ellos y desde ellos, es decir, autogestionada (Arvelo-Jiménez, 1980). Sin embargo, la educación como política del gobierno no cambió, aun cuando sí fue llevada adelante por algunas comunidades indígenas (Villalón, 1994), aun cuando la mayoría de esos maestros no estén lo suficientemente preparados, es decir, empiezan a dar clases con una formación muy básica, como por ejemplo a penas empezando “estudios especializados de educación intercultural bilingüe” (Regnault, 2006, p.60) tal y como lo hemos constatado en varias comunidades indígenas, mientras desde el gobierno se siguió pensado, que el patrimonio material e inmaterial era poca cosa, al verlo muchas veces desprendido de su contexto, aunado al hecho de que los indígenas deculturados iban migrando a las ciudades ofreciendo su mano de obra como obreros, servicio de limpieza y trabajos similares, cuando no caían en las redes de prostitución adulta e infantil. Así, existirán indígenas que podrán ir haciendo carrera política en medio de las prebendas que cada uno de los distintos partidos de gobierno les irá ofreciendo, mientras que otros afortunadamente seguirán resistiendo por mantener su identidad y autonomía cultural.

Pero volviendo al MOIIN, los que participaron allí fueron también no indígenas como uno de los más conocidos ideólogos del indianismo venezolano: Saúl Rivas Rivas (criollo); la Wayú Nohelí Pocaterra (que en la Revolución Bolivariana fue una de los tres representantes indígenas de la Asamblea Constituyente de 1999, e impulsó siendo luego presidenta de la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas y su Relación con el Estado; así como Segunda Vicepresidenta de la Asamblea Nacional por tres años consecutivos) y el otro Wayú Jorge Pocaterra, entre otros.

Esta experiencia fue creando un grupo de élite que como vimos en el caso de Nohelí serán cuestionados por los indígenas que no participan de él, es decir, el pensamiento “indianista” (en tanto anti indigenista) se volverá excluyente cuando es operado por el gobierno que lidera la Revolución Bolivariana “participativa y protagónica” parte de un fino entramado burocrático que se distanciará cada día más de la satisfacción de las necesidades de los pueblos y comunidades indígenas.

Durante el inicio de la década de los ochenta Venezuela enfrentará complejos procesos económicos como consecuencia de la caída de los precios del petróleo en el mercado mundial, y con esto el quiebre del imaginario de la Venezuela Saudita, el del “ta' barato dame dos”, con una muy mala administración, nos atrapa el nefasto viernes negro, un desequilibrio económico donde la moneda pierde desde entonces y de manera consecutiva su valor respecto al dólar. Esta crisis nos conducirá a la adopción de las medidas económicas impuestas y diseñadas por y para países “céntrico” “desarrollados” desde el Fondo Monetario Internacional (FMI), institución que promoverá entonces para toda América Latina (exceptuando a Cuba para la cual tendrá un trato especial manteniendo un bloqueo horrorosamente inhumano recrudescido en el período especial cuando cae la Unión Soviética y, según sostienen algunos empieza así “el final de los grandes relatos³⁷”), una política precisa la “Globalización” del mercado como parte,

37 Recordemos a Sunkel (1991) quien sostuvo que la caída del Muro de Berlín: “ha arrastrado en su caída

ahora, de la flexibilización del Estado, en pocas palabras una vez más la libre competencia³⁸ entre grandes corporaciones transnacionales (incluso que en consecuencia como ocurre en Estados Unidos gobernarán el complejo industrial-militar) o bien empresas privadas nacionales que se encargaran de hacer las tareas de por ejemplo: controlar los servicios básicos: en Venezuela: la privatización de la CANTV (renacionalizada por el gobierno bolivariano en enero de 2007), entre otras.

Todas estas medidas junto a otras, harán que se origine en 1989 el llamado “Guarenazo -Caracazo” estallido social que desencadenó en grandes saqueos de negocios principalmente de comida, y la consecuente masacre perpetuada por las fuerzas represivas del Estado-nación, que no era más que poner a combatir al pueblo contra sí mismo, resultado directo del aumento del precio de la gasolina y consecuentemente de los pasajes terrestres principalmente, y finalmente, de los alimentos, junto a otras cosas que constituyeron el “paquete” neoliberal.

Estos y otros acontecimientos impulsaron la irrupción del Movimiento Revolucionario 200 que fraguado en los primeros años de la década de los 80s dentro de la propia Academia Militar, va a protagonizar dos intentos de golpes de Estado el 4 de Febrero y el 27 de Noviembre de 1992. En el del 4 de Febrero participa y se hace principal responsable (en un país donde ningún político se hacía responsable de nada), el Teniente Coronel Hugo Chávez quien principalmente por ese hecho, será clamado como el héroe salvador de la patria y desde entonces capitalizará su retórica como el salvador de la patria, la encarnación misma del Libertador, a partir de allí, la reivindicación de lo identitario en su componente indígena proveniente de un zambo,

al sistema bipolar de relaciones internacionales y la Guerra Fría; la desaparición de ese Segundo Mundo ha socavado las bases del Tercer Mundo, cuyos miembros, como los remanentes del mundo socialistas, buscan o son forzados a acomodarse en el nuevo sistema tripolar en formación o, simplemente, quedan en el limbo internacional; el rol predominante que asumió el Estado durante la mayor parte del siglo XX, en los diversos tipos de países y sistemas sociopolíticos, está dando lugar al predominio del mercado y la empresa privada en lo económico y a las nuevas formas de organización social de la sociedad civil en lo sociopolítico y cultural.” (p.154)

38 Sin olvidar la hipocresía de los liberalistas-colonialistas: “Occidente animó la liberalización comercial de los productos que exportaba, pero a la vez siguió protegiendo a los sectores en los que la competencia de los países en desarrollo podía amenazar su economía” (Stiglitz, 2006, p.89)

que aun cuando fuera militar, tendrá una eficacia simbólica como nunca antes ante sus seguidores, sobre todo cuando la patria desde el modo historiográfico dominante había sido escrita por blancos, hombres y burgueses.

No olvidemos que a nivel internacional dos acontecimientos marcan la pauta para fortalecer las expresiones políticas de la cultura como formas praxísticas donde la indianidad como filosofía política revela interesantes estrategia de hibridación política, es decir, en tanto formas de reivindicación identitaria desde cada una de las cotidianidades donde se producen cultura en tanto cultura de supervivencia y enunciación:

1) La preocupación presentada por numerosas organizaciones pro ambientalistas en la Cumbre de la Tierra de 1992, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, favorecerán el fortalecimiento y/o creación de ONGs que reivindicarán para sí y/o para los pueblos indígenas la valoración de su pensamiento como una alternativa a la crisis societal y ecológica que vivimos, lo que significa que la indianidad como filosofía de la praxis desde “abajo” empezará a consolidarse un poco más especialmente a nivel del Abya-Yala. Desde allí toman un mayor auge diversas ecologías políticas como forma diferente de pensar la relación con la naturaleza en tanto crítica al “desarrollismo”, es decir, ya nos se trata de pensar sobre la naturaleza sino desde ella. Todo lo cual además, no será ajeno a algunos gobiernos progresistas emergentes que lo valorarán como una oportunidad para renovar sus obsoletas vestiduras.

2) La firma del acuerdo para el Área del Libre Comercio de las América (ALCA) entre Canadá, Estados Unidos y México, lo que fue el detonante para que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) “Los armados de verdad y fuego”, irrumpieran el 1 de enero de 1994 en la escena pública desde la Selva Lacandona en Chiapas, lo que impulsó un poco más la lucha que libran los demás pueblos indígenas

en otras partes del planeta por el derecho a su plena autodeterminación.

Será bajo ese telón de fondo cuando en su primera campaña electoral (1998) Chávez proponga “saldar la deuda histórica” con los pueblos indígenas, pero no olvidemos que el Estado es también el garante de los recursos naturales renovables y no renovables que se encuentran en los territorios ancestralmente ocupados por los pueblos indígenas, “en función de la nación”, por lo que se vale de la figura de las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE), o bien las figuras de los Parques Nacionales, lo que se presenta como una constante tensión entre ambas partes.



Mapa 2. Parques Nacionales de Venezuela

Fuente: <http://www.a-venezuela.com/mapas/map/html/parquesnacionales.html>

Sin embargo, el impulso que dio el emergente chavismo favoreció entre otras cosas el auge de otras formas de pensar y realizar la praxis ambientalista, una de ellas es el ecofeminismo una modalidad de ecología política que reivindica a la mujer, pero también a la naturaleza como madre con lo cual coincide con la cosmovisión indianista de la mayoría de los pueblos indígenas de Venezuela, frente a la sociedad machista patriarcal -colonial. Así, las organizaciones sociales creadas y/o fortalecidas bajo el cobijo de estos pensamientos ecologistas serán las que mayores aportes realicen para la redacción de la Constitución de 1999, y favorezcan al mismo tiempo algunas alianzas a veces tensionales con el pensamiento indianista, el mismo que sin embargo se verá posteriormente atomizado entre aquellos indígenas que serán leales al gobierno y otros que fieles al mantenimiento de sus principios éticos, es decir, leales a su cultura y a su gente, terminarán distanciándose de aquellos, y en consecuencia, del propio gobierno.

La llegada al poder de Chávez representó una esperanza para los pueblos indígenas, pues bajo sus consecuentes gobiernos se avanzó sobre todo, a nivel imaginal, desde el mismo proceso Constituyente de 1999 donde participaron tres diputados indígenas. A partir de este momento la refundación de la República Bolivariana de Venezuela y no así del Estado liberal, más el carisma de Chávez quien con un extendido gobierno (1999-2013), y un tremendo arsenal mediático se encargó de potenciar su dominio ideológico-afectivo, pero también acompañado de no pocas acciones para “darle al pueblo lo que es del pueblo”, como él mismo decía, lo convirtieron en un verdadero “fenómeno” como lo bautizará la gente a nivel mundial (palabra incluso que le dará el título al texto que sobre el particular ha escrito Ellner: “El fenómeno Chávez” (2011), en un contexto internacional donde todas las esperanzas parecían perdidas después de la caída del Muro de Berlín.

En nuestro país, mientras que se avanzó en la recuperación de las esperanzas por una historia social “más equitativa”, también lo hicimos sobre todo a nivel jurídico y de la conciencia política y, sobre todo, cultural identitaria. Sin embargo, también se fue

configurando una ideología dominante donde significantes vacíos (o más precisamente “conceptos huecos en palabras de Arvelo-Jiménez, 2006) como “pluriétnico”, “multicultural”, “sabiduría ancestral” e “intercultural” hasta los más recientes de “Buen Vivir³⁹” recrearon el imaginario redentor sobre los cuales progresivamente cabalgarán nuevamente las miserias no sólo de los pueblos indígenas, sino también de los “afrodescendientes” y cualquier otro que se reivindique como culturalmente diferente.

Como brevemente hemos visto, los condicionantes ideológicos, económicos y políticos que han determinado históricamente al sujeto político venezolano han venido bloqueando sistemáticamente las posibilidades reales de, al menos, una mirada plural a nuestra compleja sociedad que no debe aceptar la consigna del mestizaje en tanto visión homogeneizante, pues esta retórica más bien imposibilita comprender la complejidad de lo que hoy nos convoca al cuestionamiento de una visión normativa (económica, política e ideológica) de la sociedad, y sobre todo, de la lucha por los derechos humanos, sobre todo cuando estos han sido parte fundamental de formas de dominación, cuando son manipulados para el beneficio de aquella minoría, que, en la mayoría de los casos, los ha incluso redactado. Pero veamos un poco más la instauración del imaginario que le ha dado soporte al menos parcial a todo esto.

En nuestro país esa narrativa se ha elaborado especialmente por la condición periférica de un imaginario nacional que se remonta al ideal del mito de “El Dorado” es decir, de un lugar desde donde la riqueza material resolvería las distintas crisis existenciales del ser humano, y desde el reventón del Zumaque I, el petróleo, “excremento del diablo” (Pérez Alfonzo, 2009, Pérez Schael, 2011, 1997) fortaleció el imaginario que transformó al Estado todo como Mágico (Cabrujas, 1987; Coronil,

39 “El Buen Vivir” (“*Sumak Kawsay*” en idioma Quechua) (Hidalgo Flor, 2001; Gudynas y Acosta, 2011), al igual que la estrategia del “Plan de Vida” (pensada originariamente por no-indígenas), son transliteraciones usadas por algunos pueblos indígenas como alternativa para su reafirmación cultural desde donde reivindican sus filosofías y sus praxis. Sin embargo, el “Buen Vivir” y el “Plan de Vida” son usados como significantes vacíos por algunos Estado-nación y organismos internacionales para fortalecer su dominio bajo una retórica “novedosa”.

2002): el que resuelve los conflictos sociales a punta de la inyección de capital), Festivo (Guss, 2005): que utiliza el barniz exótico de la diferencia cultural para desdibujar las desigualdades y miserias humanas que originan su hipócrita operatividad, lo cual implica que la producción/transformación cultural/identitaria a partir de la celebración de diversas festividades sea el escenario propicio para mostrar las resistencia del propio pueblo ante la hegemonía estatal que pretende transformar para sí, sus respectivas cotidianidades.⁴⁰ Como también un Estado que opera como “Ogro filantrópico” (Paz, 1981): que pretende acercarse a la (su) construcción del pueblo, mostrándose como benévolo, cuando en el fondo lo aplasta, pues la arquitectura por él construida desde allí lo convierte además en fetiche (Taussig, 1995), impidiendo cualquier posibilidad de cuestionarlo, lo que hoy compromete terriblemente el futuro de la democracia toda en Venezuela. (Martínez, 2013a)

Así, la estructuración político-administrativa del Estado-nación venezolano necesitó inventar históricamente al “criollo⁴¹” como sujeto político desde una élite gubernamental que se ha esforzado por elaborar y mantener un discurso hegemónico desde el “mito génesico” que arranca el 19 de abril de 1810 (Altez, 2011), que se celebra

40 Un ejemplo importante en nuestro país es la sintonía entre las formas de construir el imaginario nacionalista dominante sobre lo tradicional-moderno y la forma específica de configurar la democracia, con lo cual se amalgaman concretas formas hegemónicas de control, pero que no obstante como sostuvimos arriba, también inevitable y afortunadamente implica un espacio tensional desde donde los subalternos (la no élite) realizan esfuerzos por pensarse y mostrarse como sujetos intelectuales que resisten tales lógicas, fue la Fiesta de la Tradición diseñada por Juan Liscano (para entonces Director del Servicio de Investigaciones Folklóricas) realizada en el Nuevo Circo de Caracas, para acompañar la toma de posesión del presidente Gallegos, en 1948, en la cual se realizaron puestas en escenas de bailes y cantos de diversas culturas, incluyendo las indígenas, ubicadas en el territorio nacional, así como artistas e intelectuales provenientes de más de 30 países. En tal espacio dirá Liscano: “cada pueblo se descubrió en su diferencia” (1990), aun cuando fue una estrategia gubernamental, fue una oportunidad para “abrir” más el sendero para “desde abajo”, pensar “lo nuestro” venezolano, y así, intercambiar saberes que definan nuestra diferencia, y fortalezcan nuestras respectivas identidades (Freire, 2011), no sólo en términos nacionalistas.

41 La “cultura criolla” armó así su contexto nacionalista-dominante “determinado por la estructura de poder interna, con las demás culturas componentes, y con la necesidad de autodefinition y consolidación de la cultura criolla em función del proyecto nacional.” (Carrera Damas, 1988, 21,22), y desde allí los gérmenes del Estado Liberal Democrático (p.23). Dicho Estado no verá otra cosa que la rentabilidad de las riquezas minerales a explotar: Figuración/figura de lo que será en la práctica el olvido del propio ser humano (Carrera Damas, 2012).

y muestra como inclusivo en la actual “Revolución Bolivariana”⁴². No podemos olvidar que “Las grandes revoluciones crean sus mitos. Y ellos, a su vez, definen su realidad histórica y su impacto utópico. (...) como factores de compensación psicológica y política para enfrentar las demandas de la situación histórica.” (Fernandes, 2005, p.451, traducción propia).

El mismo carácter de la revolución bolivariana, que re-funda la República con el proceso constituyente de 1999, vuelve sobre Bolívar como héroe cultural y padre de la patria, pero también, utiliza y crea sus otros héroes: “indígenas”, a los cuales, si bien les reconoce jurídicamente sus diferencias culturales (Bello, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2005; Colmenares Olívar, 2001, 2011; Gutiérrez, 2011), en su accionar intenta tacharlas como veremos más adelante en los diversos testimonios pemón de Kumarakapay, pero podemos ir asomando que a nivel de los indígenas venezolanos: 1. No existen avances reales en la educación intercultural bilingüe (Villalón, 2011a, 2011b), 2. Se dan demoras inaceptables en el gobierno para, al menos, establecer acuerdos sobre un sistema de salud intercultural, es decir, que reconozca la diversidad de los pueblos indígenas en función de una interlocución con sus prácticas medicinales propias, 3. De igual manera el otorgamiento de “títulos” colectivos de las tierras que ancestralmente ocupan son concedidos sólo a aquellas comunidades ubicadas en espacios a conveniencia del propio interés gubernamental, (recordemos con Acosta Saignes, 2010, que “el problema del indio es también el de la tierra”), entre otros. Con lo cual la permanencia histórica de estos pueblos, no se encuentra realmente garantizada por el gobierno revolucionario e

42 Entendemos por “Revolución Bolivariana”, en sentido amplio, el conjunto de transformaciones sociales y culturales que, según el gobierno venezolano desde 1999, se ha promovido hacia las comunidades que en su territorio habitan: “criollos” (no indígenas, donde también hay que involucrar a los biculturales-binacionales, es decir, aquellos que, además de sentirse venezolanos reivindican su descendencia de otras culturas y naciones), “afrodescendientes” (igualados como todo aquél que reivindique las influencias fenotípicas y culturales de los esclavos traídos de África en el proceso de conquista y colonización de dicha región), indígenas. Su origen ideológico es diverso: Pensamiento de Simón Bolívar, Simón Rodríguez (su maestro), así como aquellos que en marcados en procesos históricos concretos: Revolución Mexicana, Revolución Rusa, Maoísmo, Revolución Cubana, Revolución Sandinista, entre otros, plantearon una resistencia a la dinámica creciente del capitalismo imperial en su expresión neocolonial, reivindicando no obstante como proceso naturalizado la conformación de una praxis nacionalista.

incluso por el propio Estado-nación que además dicho gobierno intenta configurar como “Estado comunal” a pesar de las resistencias y un fallido intento de reforma constitucional en el año 2007.

Sin embargo, la política internacional adoptada por el gobierno de la revolución bolivariana indudablemente ha da pasos significativos en construir un bloque mundial que contrarreste el dominio de Estados Unidos-Inglaterra e Israel principalmente, dejando también abiertas las puertas para que los diversos pueblos y comunidades se articulen “desde abajo” más allá de las fronteras nacionales. La contrahegemonía se ha intentando con la creación de organizaciones como la Alternativa Bolivariana para América Latina (ALBA, creada en el año 2004), PETROCARIBE (creada en el año 2005), la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC, creada en el año 2010), entre otras, impulsadas por el gobierno venezolano que desde muy temprano consideró las consecuencias nefastas de firmar el acuerdo para el Área del Libre Comercio de las América (ALCA).

Las comunidades indígenas han aprovechado la oportunidad para hacer sentir esta aparente democracia “participativa”, algunos la han visto como un “proyecto contrahegemónico” (Lander, 2005), aunque unos ocho años después hayan indicado el “extractivismo” (Lander, 2013) como una política propia del gobierno que termina de caer en la misma dinámica capitalista. Lo cual, a su vez, condiciona la fragilidad del propio Estado ante la dialéctica que su propio accionar produce ante aquellos pueblos, comunidades y sujetos que se esfuerzan por mantener sus identidades culturales, pues son precisamente estas las que hacen tambalear su estructura en tanto esfuerzo cotidiano por homogeneizar en la dinámica capitalista el propio devenir como si el devenir mismo aceptara de por sí, las retóricas que tratan de forzar con relativo éxito el imaginario hegemónico, hoy “revolucionario”.

Así la excesiva retórica anti imperialista sin un acompañamiento real por lo que

dice sostener, por ejemplo, valorando y dialogando realmente a los pueblos indígenas, en su construcción “pluricultural” tal y como reza la Constitución Nacional vigente (199), ha terminado bloqueando las posibilidades de articulación ante la posibilidad de que otras lógicas surjan fuera de la herencia liberal colonial-moderna que estructuró y sigue estructurando el propio estado, donde incluso los billetes que circulan como marcas identitarias le otorgan menos valor al negro y al indio que el que se le da al de mayor denominación que es representado por el Libertador Simón Bolívar.

Además todo va llevando el nombre del libertador, un hombre blanco con su caballo también blanco. Lo bolivariano como ideología tan ampliamente estudiado por Germán Carrera Damas (2005, 2003), vuelve con su culto a Bolívar y sus mitemas, pero también, agregamos con sus angustias y sus penas, incluso con más fuerza en tanto que ha sido parte de toda una religiosidad popular (Salas, 1987), y cuyo ferviente éxtasis vivimos durante la enfermedad y posterior muerte de Chávez, hoy “Santo” y “Líder Supremo de la Revolución Bolivariana” en cuya figura viviente encarnó popularmente a Cristo y a Bolívar, al indio y al negro en tanto autodenominado “zambo”.

El indígena, como ha venido demostrando el gobierno, por más que se quiera hacer creer no tiene cabida en este discurso, sino como un elemento más de la retórica, constituyendo así el barniz que lo cooptará bajo otras estrategias como por ejemplo, la creación del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (Perera, 2009, 2012), que, más allá de las buenas intenciones de los indígenas y no indígenas que allí trabajan, empieza a convertirse en un viejo elefante blanco, que por responder a una lógica colonial “verticaliza lo horizontal⁴³” (Arvelo-Jiménez, 2006), siendo las relaciones horizontales lo “propio” de, por lo menos, la mayoría de los pueblos indígenas de Venezuela (Arvelo-Jiménez, 2001), al menos así lo hemos constatado en no pocas comunidades indígenas. Este proceso de jerarquización es común en otras

43Para ahondar en la estructura y funcionamiento del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas se sugiere revisar las referencias N° 847 y 848, al final de este trabajo.

instancias del poder gubernamental como por ejemplo, la Asamblea Nacional, donde además rotan entre sí a los pocos indígenas que se les permite ocupar esos espacios. (por ejemplo, la ex Ministra de Pueblos Indígenas Nicia Maldonado que perdió las pasadas elecciones para la gobernación del Estado Amazonas, ocupa actualmente la dirección de la recién creada “CORPOAMAZONAS” operando como “filtro” de cualquier actividad que se vaya a realizar en las comunidades indígenas de todo el Estado, independientemente de las organizaciones indígenas que allí existan,

Sin embargo, no hay que olvidar el esfuerzo que algunos particulares conscientes de la importancia de la educación intercultural bilingüe han promovido, sobre todo en la “década perdida” pues la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL) a través del núcleo Mácaro de educación rural para docentes, implementó “un Programa de Formación de Docentes Intercultural-Bilingüe”, al tiempo que se incrementaba el interés por los trabajos de campo abocados al registro de los idiomas indígenas y “se reducían, en cambio, tanto la voluntad política y, consecuentemente (como un reflejo de las crisis económica del país), el presupuesto disponible para la exitosa y adecuada implantación del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe.” (Bjord, 2004, p.19). Son los propios indígenas los que desde allí se han interesado en formarse, a veces por vocación y otras por el estímulo de los ancianos de sus comunidades ante la necesidad de educar a su pueblo como veremos, ha sido el caso de la mayoría de los actuales maestros de Kumarakapay, lo que demuestra, siguiendo a Villalón (1994) que: “La educación bilingüe se ha erigido en una bandera de reivindicación entre los indígenas, quienes ante la reiterada sordera oficial han tomado la iniciativa en el aula” (p.22), incluso todavía en tiempos “revolucionarios”.

Pero a pesar de esta realidad tenemos por lo menos tres aspectos que nos demuestra de manera decisiva la forma en que se trata todavía “el problema indígena” (bautizado así a lo largo de los gobiernos de la era “democrática” pues lo era en la medida en que representaron -y representan- un obstáculo para el “desarrollo nacional”),

conscientes de que en este espacio no se trata de hacer una evaluación detallada de las políticas indigenistas implementadas por los diferentes gobiernos “democráticos” del Siglo XX y XXI, pues ya hemos tenido un acercamiento hace casi una década (Martínez, 2004a), sino más bien, en esta oportunidad, ofrecer cómo los habitantes de una comunidad se piensan desde su cotidianidad como sujetos diferentes/diferenciados ante esas y otras circunstancias históricas.

Partidocracia:

Consiste en que todo aquél que pertenezca a un partido es el que gozará de los beneficios de los cargos públicos o bien, gozará localmente de prestigio entre sus seguidores o desprestigio entre los opositores. Esto aumentó de manera considerable cuando el imaginario redentor bolivarianista-chavista, se enfrentó al del conservadurismo de derecha, principalmente a través del verbo encendido en su momento, de Chávez y ahora en sus “hijos e hijas” que continúan en el poder o bien aquellos que aspiran a estar allí.

Educación hipócrita:

La educación básica bolivariana cuyo “Currículo Nacional Bolivariano” (2007) tiene seis años poniéndose en práctica no está aprobado, se enuncia como “multicultural”, pero no ha llevado a cabo políticas reales para que las diferencias culturales puedan entrar en diálogo (Quispe y Moreno, 2011, Villalón, 2011a, 2011b).

Así mismo, la Ley Orgánica de Educación aprobada en el año 2009 en su artículo 27 sostiene, entre otras cosas que:

“La educación intercultural transversaliza al Sistema Educativo y crea condiciones para su libre acceso a través de programas basados en los principios y fundamentos de las culturas originarias de los pueblos y comunidades indígenas”

“La educación intercultural bilingüe es obligatoria e irrenunciable en todos los planteles y centros educativos ubicados en regiones con población indígena, hasta el subsistema de educación básica”

El artículo 77 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas indica:

“A los efectos de la implantación de régimen de educación intercultural bilingüe en los pueblos y comunidades indígenas, los órganos competentes del Estado, con participación de los pueblos y comunidades indígenas, desarrollarán:

1. Los planes y programas educativos para cada pueblos o comunidad indígena, basados en sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. (...)”

Todo enmarcado en la Constitución de 1999, especialmente en su artículo 121:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto”

Por otro lado, otros de los derechos que más se viola es el expuesto en el Artículo 120:

“El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley.”

Organización homogeneizadora:

La implementación de un esquema desarrollista inspirado en experiencias organizativas ajenas a nuestro país, siempre tiene sus aciertos y desaciertos. Contrarios a los que sostienen algunos personeros gubernamentales, la estructura de los consejos comunales como estrategia organizativa que adoptó el gobierno en el año 2006 en sintonía con las políticas que se implementan a través de las misiones sociales, no

parecen ser inspiradas en las dinámicas de los pueblos indígenas, más bien parece todo lo contrario: una organización burocrática que burocratiza (Sarmiento, 2011), y que incluso, enajena al sujeto que no comparte dichos códigos, y que, además, no se le enseña cómo hacerlo. Por otro lado, las misiones sociales (y mucho más aún las educativas) no fueron pensadas ni bajo una perspectiva intercultural ni muchos menos “inclusiva” las fallas que presentan en su implementación ya son grandes y graves en las comunidades no indígenas, y en los indígenas es más complejo aún porque no existe un material (y no se está diseñando, según hemos conocido) instruccional adaptado a las particularidades de las cotidianidades de tales comunidades. Sobre todo porque las misiones funcionan como mecanismo de “honor” (la obtención de un título) o bien de obtención de una beca -sueldo- en situaciones de pobreza, es -aunque no siempre – la garantía de mantener algunas lealtades políticas. (al respecto revisar: Bravo Jáuregui, 2006)

Sin embargo, siguiendo los cuatro postulados considerados en el Informe de la Comisión Internacional sobre Desarrollo de la Educación de la UNESCO, dirigida por Edgar Faure: 1. Solidaridad entre “los gobiernos y los pueblos de la humanidad”, 2. Creencia en la democracia, entendida como “el derecho de cada sujeto a realizarse plenamente y a participar en la construcción de su propio porvenir”, 3. El desarrollo humano en todas sus potencialidades, 4. La educación permanente e integral del hombre: “aprender a ser”. (1974, p.16,17). La política educativa oficial de la Venezuela bolivariana, conocida como “educación bolivariana” se sustenta en cuatro pilares fundamentales: 1) Aprender a Crear, 2) Aprender a Convivir, 3) Aprender a Valorar y 4) Aprender a Reflexionar. En correspondencia con cuatro ejes estratégicos: 1) Ambiente y salud integrales, 2) Tecnologías de Información y Comunicación, 3) Trabajo liberador y 4) Conciencia de lo que somos. Todos estos principios son reivindicados por los maestros indígenas que hemos tenido la oportunidad de conocer, incluso haciendo mucho más de lo que hacen la mayoría de los “criollos”.

Por último, no debemos olvidar aquí que los planes de la nación que ha planificado la Revolución Bolivariana y que sus seguidores siempre expresaron que era “lo que quería Chávez”, como por ejemplo el PDES (2001 – 2007), el Proyecto Nacional Simón Bolívar, (2007-2013), como también el último que se denomina: “Propuesta del Candidato de la Patria Comandante...”⁴⁴ han estado sujetos a dos condicionantes básicos:

a) Las demandas del mercado mundial, especialmente de hidrocarburos, energías no renovables cuya explotación (como la de la faja petrolífera del Orinoco, o bien el proyecto de gasoducto Venezuela-Brasil) afecta y seguirá afectando a las comunidades indígenas directa e indirectamente. Aunque la misma se inscribe bajo el paradigma desarrollista, dice ser antiimperialista, socialista y “ecológica”, en la práctica no es más que una pseudo concreción antihegemónica, pasando con “nuevos” aliados como Irán, China y Rusia que tienen un interés inversionista en la cuenca amazónica y el Escudo Guayanés tal y como han venido suscribiendo acuerdos tanto para explotación minera como explotación petrolera sin ninguna consulta a los pueblos indígenas y no indígenas que ocupan esos territorios. y b) La narrativa desarrollista-nacionalista populista anterior se inscribe en el entramado de significantes que se expresa y consolida con la operatividad de constituir al pueblo venezolano como un “nuevo” sujeto político, es decir la historia Otra (la de los oprimidos, los indígenas, los negros y similares) es apropiada por el gobierno para fortalecer el imaginario revolucionario bolivariano, el que, con la figura de Bolívar como héroe cultural (con González Ordosgoitti, 1999, decimos que, aunque es visto como Padre de la Patria sostener esto sería decir que la patria nació con él y borraríamos así la historia pre-hispánica de nuestros ancestros indígenas). En tal narrativa Bolívar se iguala a Cristo El “Sincretismo Jesús-Bolívar” (Torres, 2009) y se continúa en el imaginario y lo consolida, ahora, también, la trinidad

44 Un interesante, crítico y colectivo aporte a la discusión del Plan Patria es el expuesto por Corao, Espinal y Marcos (2013), siguiendo como lo hemos venido haciendo aquí, la propia necesidad de “la crítica y la autocrítica” que nos pidiera en su momento el propio Chávez (2012). Pues consideramos que esa necesidad de “trascender el modelo capitalista” (Chávez, 2004) es sencillamente inviable con las estrategias desarrollistas que acompañaron sus legados.

con Chávez para, se quiera aceptar o no, una gran parte de los venezolanos, estén condicionados por esa sagrada trinidad, signando la religiosidad popular, la misma que elabora la reivindicación milagrosa del hoy San Hugo Chávez a quien se homologa con Cristo, es decir como salvador de los pobres “que dio la vida hasta morir” por su pueblo, no da espacio para la crítica ni mucho menos para escuchar a los pueblos indígenas que siguen siendo masacrados y asesinados por grupos de terratenientes que sigue fagocitando sus territorios ancestrales ante la accionar cómplice de un estado etnogenocida, lo cual evidentemente, no podrá jamás dar espacio a la política y menos aún a la interculturalidad.

En este escenario, junto a Cristo, Bolívar y Chávez están los indígenas exotizados, los “auténticos ancestros” que inflan el espíritu de la revolución, a través de la representación ideológica de la diferencia, una diferencia exaltada en diversas “puestas en escena”, al tiempo que reivindica “lo ancestral” lo hacen desde diversas performance que ocultan las desigualdades que refuerza:

“Para ser útiles en este proceso de sostener ideologías nacionalistas y legitimar intereses particulares, las “raíces” racializadas de la identidad venezolana deben ser visualmente y acústicamente yuxtapuestas en los parámetros en los cuales son fácilmente accesibles a las audiencias que no se identifican con ninguno de estos grupos. En los espectáculos, los representantes de las instituciones auspiciantes determinan que grupos étnicos serán incluidos, que actores los representarán, que formas culturales serán resaltadas (e.g., artes y artesanías o canciones y danzas) y cómo el evento va a ser presentado a las audiencias y los medios. Las identidades y formas culturales están así estrictamente controladas.” (Briggs, 2008, p.331)

Esta idea de exotizar al indígena o cualquier otra diferencia cultural evidentemente no ha cambiado en la Revolución Bolivariana respecto a los gobiernos anteriores, incluso hemos conocido casos donde se han conformados auténticas élites indígenas con “chamanes” y todo incluido, lo que Biord Castillo (2008) denomina “Indiocracia”, pero este término debe verse con mucho cuidado pues algo muy diferente

es pensar que los indígenas tengan poder, aunque sea una élite sobre otros, y otra muy diferente es la realidad de que dicha élite esta subsumida a intereses de clase de la élite “blanca” (en términos de blanquitud) que son “llamados” reiterativamente para realizar algún “ritual ancestral” ante la élite gobernadora o ante el propio pueblo que se dice “descendiente de Waikaipuru” (uno de los “héroes indígenas antiimperialistas” cuyas cenizas fueron depositadas simbólicamente en el panteón nacional en octubre de 2003).

Comprender el ser parte ancestral del criollo implica, pues, manejar muy bien las formas metadiscursivas de la invención de la tradición nacionalista, esto es

“Los discursos de tradicionalización por un lado, postulan una distinción entre el mundo social presente, ocupado por el hablante o escritor y la audiencia y el reino del pasado, como poblado por los ancianos, ancestros y los auténticos promotores de la tradición, mientras al mismo tiempo afirman que los dos están estrechamente ligados. Los discursos de modernización, por otro lado yuxtaponen imágenes del pasado y el presente como medio para abrir una brecha que procesa los dos inconmesurables.” (Briggs, 2008, p. 343,344)

A esto se le suma el hecho de que la concepción de soberanía propia del Estado-nación se construye en contra del reconocimiento pleno de que los indígenas en cuyo territorio hacen vida, -sobre todo “vida de frontera” (lo que reivindica en muchos aspectos otras formas de pensar/asegurar la “soberanía”)- sean realmente ciudadanos, por ejemplo, los territorios que han ocupado ancestralmente se les llama constitucionalmente “hábitat” (Art.119), y se ve como un peligro real otorgarles auténticos títulos de propiedad de sus tierras (sobre todo si sus comunidades se encuentran ubicados en ABRAES y parques nacionales (Arvelo-Jiménez, 1982; Schwartz, 2012). Después de todo,

“el Estado es una máquina de opresión independientemente del color de sus dirigentes porque su función es imponer el proyecto de ciudadano del que es portador el bloque hegemónico en el poder. La pregunta es, ¿Podrán los indígenas desarrollar autonomía política y acumular fuerzas propias que les permitan aprovechar la coyuntura en su beneficio promoviendo en lo posible las relaciones más equitativas entre el Estado revolucionario y sus sociedades?” (Mansutti, 2009, p. 61)

Ante todo el panorama anterior, surgen ciertos pseudo intelectuales izquierdosos que reproducen a escala menor -y a veces no tan menor- cierto monopolio del movimiento indígena, acaparando para sí, bajo supuestas lógicas “emancipadoras”, el protagonismo de los “líderes” indígenas, muchas veces hasta tutelando política y epistémicamente sus posibles radios de acción, haciendo muchas veces cual papel de misioneros y usando con frecuencia una retórica anárquica que en nada favorece la efectiva direccionalidad de los movimientos autónomos de reivindicación, tal y como los definimos hace ya nueve años (Martínez, 2004a), es decir, aquellos que son protagonizados por los propios indígenas, afortunadamente, entre los captados por los partidos políticos, y los captados por los pseudo intelectuales anarquistas, quedan aquellos que, conscientes de su lucha histórica no están dispuestos a inmolarse en función de intereses ajenos a sus propias causas.

Los pueblos indígenas no son un sujeto homogéneo, son tan heterotópicos como heterárquicos signan sus reivindicaciones desde varias estrategias, las cuales pudimos vivir en Kumarakapay:

1. Como parte del mismo proceso de endoculturación tratan de ejercer control cultural sobre sus elementos culturales: especialmente su territorio del cual, al menos, el caso que aquí revisamos, no piensan irse, estando dispuesto incluso a morir por él, así como lo harían por alguno de sus miembros, según no pocos de los testimonios que nos ofrecieron.

2. Como parte de una identidad que se construye en la tensión permanente con el Estado-nación y las dinámicas del mercado mundial, readaptan para sí las políticas que estos dos ejerce sobre ellos, desde sus propios referentes, aun cuando estas políticas como las educativas sigan siendo en el fondo etnocidas, porque, más allá de las letras, la praxis educativa la ejercen ellos mismos.

3. Como parte de encontrarse dentro del globalismo etnofágico tanto estatal como corporativo trasnacional, revelado por ejemplo, en el conflicto por la minería indiscriminada en ocasiones apoyada por militares y guardia nacional en desmedro de la posibilidad real de que los propios indígenas puedan trabajar en las minas sin conflictos con otros mineros, ante lo cual los indígenas han reaccionado haciendo valer sus derechos constitucionales e internacionales, como han sido los casos recientes de La Paragua en el 2011 (Noticiero Digital, 2011, Rangel, 2011), Urimán en el 2013 (Arias, 2013; Ramírez Cabello, 2013), y Yukpa (Linares, 2013), y exigen que se les consulte sobre planes de minería donde no son considerados (García, N., 2013) aunque no son casos “recientes” porque son procesos históricos de colonización ha sido en los últimos años donde se ha recrudecido, no exento de asesinatos de líderes indígenas como el del yukpa Sabino Romero el 3 de marzo de este año, el cual sigue impune, por este y otros hechos de agresiones a indígenas venezolanos, la Organización de Naciones Unidas ya se ha pronunciado al respecto, pidiendo “investigar y castigar” a los culpables. (EFE, 2013).

A pesar de todo lo anterior muchos son los indígenas que se esfuerzan por mantener su idioma propio vivo, para lo cual se exigen, a pesar de las vergüenzas de algunos, seguir hablando su idioma, mantener sus prácticas agrícolas al mismo tiempo que utilizar estrategias occidentales para mantener la identidad entre los distintos grupos sociales que viven en la comunidad.

Un ejemplo de esta praxis indígena al respecto de la situación de la educación intercultural bilingüe en Venezuela, consideramos que aun están vigentes las conclusiones emanadas en la Reunión Técnica “Planificación y programación de la educación intercultural en Venezuela” realizada en Caracas del 23 al 26 de junio 2003, tal y como se expone en el informe final elaborado por la Dirección de Educación Indígena, Viceministerio de Asuntos Educativos, Ministerio de Educación y Deportes y

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2005):

Normativa y su aplicación

Fortalezas y debilidades de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Venezuela, a pesar de que entre las fortalezas resaltan que ahora los derechos individuales y colectivos son constitucionales, y las leyes (idiomas, LOPNA, aprobación del convenio 169 OIT, entre otras). No existe la suficiente difusión de lo conquistado por los pueblos indígenas, existe una muy escasa formación docente no indígenas en el área, y sobre todo, “de un plan de formación del docente intercultural con componentes del saber ancestral indígena e idioma originario para todos los docentes” (p.33), aunque para el momento, al parecer, estaba por realizarse, y, en general, de “Escasos programas de formación docente intercultural” (p.33.)

Formación de los recursos humanos

Así mismo, existe la educación a distancia implementada en algunas universidades del país, pero no de “oportunidades de educación superior presencial en los estados con población indígena, sobre todo en docencia” (p.34), a pesar de que existe el programa de EIB en Amazonas, Bolívar y Zulia (p.34), y algo muy frecuente como bien lo hemos podido conocer “Dificultades en la formación de promotores y líderes comunitarios y docentes indígenas sin vocación, por interés salarial (“no había otra opción”), o por designación política.” (p.34). A

Currículo y materiales

Así mismo, resaltan como fortalezas la existencia de las Guías Pedagógicas realizadas y en proceso (pero como ya hemos mencionado existen sólo unos pocas, y es un proceso actualmente detenido) y resulta curioso el hecho de que la traducción del himno nacional a algunos idiomas indígenas sea considerado como un material instruccional (p.34) como vemos la ineludible presencia admonitoria del nacionalismo., además del hecho de que los docentes en las comunidades suele ser indígenas, sobre

todo en Delta Amacuro y Amazonas, y como nosotros mismos lo hemos visto en Kumarakapay, y el resto de las comunidades indígenas de la Gran Sabana. Así mismo, existen dificultades significativas “para la participación de los indígenas en el diseño curricular” (p.34) y sobre todo, “criterios pocos definidos para la elaboración de materiales impresos” (p.34).

Involucramiento comunitario

Otras de las fortalezas es que, de acuerdo al informe citado, existe un “movimiento indígena local, regional y nacional” (p.35) a lo que agregamos hoy fragmentado por intereses partidistas criollos, mucho más que hace una década., “existencia de una identidad cultural propia”, pero como debilidades: “falta de reconocimiento de las autoridades tradicionales y organizaciones indígenas, falta de diálogo entre comunidad y escuela, concepción de la participación como actividad extraescolar, competencia de liderazgo entre los roles de la comunidad y la escuela, falta de programas formativos y de capacitación para las organizaciones, escasa información -agregamos: y formación- sobre políticas de educación indígena, escasa importancia de algunas organizaciones indígenas y pro indígenas a la EIB, (p.35)

Planificación idiomática

Por otro lado, resaltan como fortalezas en el campo de la planificación idiomática, la existencia de nichos lingüísticos “para la recuperación y fortalecimiento de los idiomas indígenas en vía de extinción”, y de alfabetos indígenas de varios pueblos, así como algunas comisiones para trabajar en el área de la planificación idiomática. (p.36). Aun cuando no exista un respaldo significativo a las propuestas surgidas en las propias comunidades indígenas en ese sentido, y además no hayan podido generar los suficientes materiales para potenciar la EIB, entre otros aspectos (p.36)

En el muy breve recorrido anterior es donde como criollos hemos venido

habitando y donde también han venido habitando los indígenas pemón de Kumarakapay, quienes desde siempre, -su desempeño durante y después del proceso de conquista y colonización ibérica en lo que Arvelo-Jiménez (2001) denomina el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco (SIRO), donde pueblos como el Yekuana, Kari'ña y Pemón establecieron alianzas entre sí y relaciones comerciales con Ingleses y Holandeses en contra de los conquistadores españoles, da cuenta de cómo han sabido aprovechar las circunstancias para mantenerse históricamente- han venido resistiendo a las políticas etnogenocidas del Estado y del (des) orden mundial del globalismo etnofágico. Esa resistencia es la que nos permite decir, junto a ellos, que las políticas gubernamentales que lo tienen aun como objeto deben ser elaborados por ellos mismos, al fin y al cabo, son ellos los que han mantenido su idioma, y son los que, en definitiva saben y pueden seguir manteniendo su cultura, pero sin duda ese poder se verá más fortalecido si colaboramos con ellos con estrategias y recursos desde una perspectiva realmente intercultural (Mosonyi, 2006a).

Conscientes de las limitaciones de un trabajo como el que mostramos aquí, nuestra orientación está fundamentalmente orientada por una perspectiva biográfica donde sean ellos y ellas que cuenten, sobre todo, la historia reciente de su comunidad, es decir donde puedan evidenciarse las distintas trayectorias que adquieren sus respectivas cotidianidades que al mismo tiempo convergen en la cotidianidad de la comunidad, y en tanto es así, los distintos escenarios donde se realiza la endoculturación y con esto la propia identidad cultural.

En ese mismo sentido, antes de mostrar los testimonios de lo vivido y que se vive en Kumarakapay junto a algunas anotaciones propias de quien suscribe, es importante reseñar algunos aspectos generales y recientes de las sintonías y resistencias inherentes al mantenimiento de la identidad cultural pemón en general, y del papel que ha jugado la mencionado comunidad:

1983: En Kavanayén. Gran Sabana, Venezuela, se realiza el I Congreso Pemón, donde se discutieron varias preocupaciones: Entre los temas que resaltan en este congreso: 1) Se denunció la prohibición que sobre los pemón pesa aun por parte del gobierno de no sembrar prácticamente nada, o bien nada, dado que se encuentran “dentro de un parque nacional” -pero sí dejan a otros que les pagan a los funcionarios- además exigen que se les demarque su territorio para evitar las invasiones de personas que lo que hacen es dañar el ambiente. Y 2) Valorar la cultura propia amparados en el Decreto Presidencia N° 283., entre otras cosas. (García J.,2009).

1994: Realización en Kumarakapay del II Congreso Pemón, donde los principales temas fueron trabajar para que el Estado les diera el título de propiedad de sus tierras y enfrentar la apertura de la Reserva Forestal de Imataca (Decreto 1850)⁴⁵, además el tendido eléctrico Venezuela-Brasil, aspectos ambos que se dieron con consistentes y continuas acciones: trancar la carretera Troncal 10 que une a Venezuela con Brasil, tumbar las torres del tendido eléctrico ante un Estado que no le interesó ni al parecer le interesa la existencia de las comunidades que allí habitan. Siendo el organizador principal Juvencio Gómez, en ese entonces capitán de la comunidad (y actual capitán de la misma desde 2008), en este resaltó la preocupación por la formación en educación intercultural bilingüe, así como la articulación con organizaciones indígenas como CONIVE, el turismo, entre otras cosas. (aunque García, J., 2009, sostiene que este congreso pemón se realizó en 1997)

1995: El arriba mencionado Juvencio Gómez, es elegido Capitán General del Sector 5. Se organiza la comunidad de Kumarakapay por sectores, y se “comienza a revalorizar el conocimiento de los abuelos, con una primera sistematización de la historia de la comunidad” (Roroimökok Damük, 2010, p.109)

1998: Se sustrae sin consentimiento de los pemón, la “Abuela Kueka”, piedra de

45 Sobre Imataca se sugiere revisar Sánchez Pirela (2005).

jaspe de gran tamaño a la que los pemón reconocen como abuela ancestral, y que hoy descansa en el Tiergarten de Berlín. El mencionado capitán Juvencio junto a otros pemón aboga porque los derechos de los pueblos indígena sean consagrados en la nueva Constitución Nacional de 1999. Ese mismo año, en Kumarakapay se hicieron talleres sobre “la Historia, los Cambios y el Futuro”, asesorados por la socióloga Iokiñe Rodríguez (Roroimökok Damük, 2010, p.109), hoy Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Sussex, Reino Unido, y actualmente investigadora del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

1999: El 27 de septiembre, el Maestro Bolívar dicta en Kumarakapay el “Taller para la elaboración del diseño curricular para la educación intercultural bilingüe”. Allí entre otras cosas expone cómo era el proceso educativo de los padres y abuelos pemón, donde se hacía énfasis en la “disposición aptitudinal: canciones, astrología, cuentos y juegos” de los niños y niñas; así como también la preocupación por el desplazamiento que ha generado el fútbol ante las ocupaciones del tiempo de “ocio⁴⁶” “ya que los niños han abandonado la peculiar y recomendable costumbre de acompañar a sus padres a la pesca y búsqueda de leña por las tardes” (Bolívar, 1999, p.3)

Sin embargo, el fútbol en Kumarakapay no sólo es una actividad deculturadora, sino también de hibridación política -lo que nos recuerda que este proceso siempre contiene algo de deculturación-, puesto que los pemón lo han establecido como un ritual que genera procesos de endoculturación donde la identidad cultural se configura desde intereses concretos de reafirmación tanto individuales como comunitarios, como veremos más adelante. Aquí valoramos las anotaciones etnográficas sobre el fútbol realizadas por Schwartz (2011), entre los indígenas piaroa de la comunidad San José de Morichalito, Orinoco Medio, Estado Bolívar, Venezuela: “Estos campeonatos de fútbol

46 Importante aquí destacar que, según lo que hemos sondeado el “ocio” es un concepto propio de la dinámica de la sociedad capitalista y no de los pueblos indígenas. Las múltiples actividades que se articulan en una cotidianidad indígena bajo una cosmovisión e ideología concreta donde cada sujeto tiene un desempeño hace que sea imposible pensar en términos de “ocio”, al menos tal y como se concibe en la racionalidad moderno-colonial.

funcionan como vehículos para la construcción de relaciones sociales, así como la renovación de las relaciones políticas y económicas con la sociedad criolla” (p.13). Así mismo, observó otros elementos presentes entre los pemón de Kumarakapay:

“ el fútbol Piaroa es también una práctica simbólica. La pulcritud de los uniformes, los zapatos relucientes, las medias atractivas y las camisetas de clubes reconocidos mundialmente son adornos corporales que irradian una estética particular y diferentes significados sociales (...) El consumo de uniformes se convierte, pues, en símbolos que reflejan el esfuerzo colectivo, la influencia de la reciprocidad y la ágil colaboración de los agentes políticos locales (capitanes y Consejos Comunales). Al necesitar tanto esfuerzo y dedicación, las vestimentas se transforman en medios que representan e impulsan la agencia política local, la cohesión social, la organización del trabajo y la capacidad para construir relaciones positivas con el mundo criollo”. (p.15)

1999-2000: Lucha intensa en contra del tendido eléctrico. Las protestas resultaron en un derribo sistemático de sus torres.

2002-2003: En esos años, en el Marco del Proyecto Etnocartográfico *Inna Kowantok* (Inna=Nuestro Kowantok=Lugar para vivir), se dan dos cursos de etnocartografía facilitado por Bjørn Sletto, Doctor en Planificación Urbana y Regional por la Universidad de Cornell, Estados Unidos, y actualmente profesor en la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Texas, Austin en el mismo país, donde participaron 10 comunidades, entre ellas, Paraitepuy de Roraima, Santa Cruz de Mapaurí, Campo Alegre, Monte Bello, Agua Fría, Uroy Uaray, Vista Alegre, Kavanayen y Liwo-Riwo, Kamoirán y Tuau Ken y Kumarakapay, en esta última (que fue, por cierto, donde se iniciaron los talleres realizados el 24 de febrero, y del 3 al 9 de marzo de 2002), participaron los abuelos: César Durán, Antonio Pérez, Rafael Fernández, Laurencio Javier Pérez y Domingo González. (Sletto, 2010, p.58). Estos talleres de “mapeo mental e inicial” sirvieron para valorar el conocimiento sobre el territorio ancestralmente ocupado por los pemón y sin duda es un importante antecedente en la lucha pemón por la titularidad de sus tierras.



Figura 3. Logotipo del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, diseñado por Aníbal Herrera, Kumarakapay.” Fuente: Sletto (2010, p.50)

2004: Desde este año los pemón con la asesoría de José Medina Bastidas, han venido ejecutando, la “Autodemarkación de los hábitats pemón/ Makunaimö Kowamüpö Dapon” en los sectores de la Paragua, Kamarata, Uriman, Kuyuni, Santa Elena, Ikabaru y Wonken y Kavanayén, en el marco del proyecto: “Conservación de la biodiversidad y utilización sostenible de los recursos naturales por las comunidades indígenas. Parque Nacional Canaima, Venezuela”, desarrollada por The Nature Conservancy (FFEM), la Dirección General de Asunto Indígenas del Ministerio de Educación y Deportes actualmente eliminada por el gobierno nacional, la Dirección Regional de Asuntos Indígenas del Estado Bolívar, el Instituto Nacional de Parques (INPARQUES) y la Federación Indígena del estado Bolívar. Teniendo como premisa la participación de todos y todas los pemón “para lograr WAKÜPE/WAKÜ:PE KOWANNÖTOK (la mejor forma de vivir)” (Medina Bastidas, 2009, p.255, mayúsculas en el original), como bien se puede notar, término que coincide con los de “Plan de vida” y “Buen vivir”, anteriormente comentados.

2006: En Abril de este año se reforman los estatutos de la Federación de

Indígenas del Estado Bolívar, organización en la que participan todos los pueblos del Estado Bolívar, bajo la figura de Asociación Civil, como hemos mencionado en la parte teórica, es una figura que ha debido conformarse con un articulado (estatutos) similar a cualquier otra organización no indígena. Sin embargo, el contenido de los mismos, se afianza en la indianidad como filosofía política, un ejemplo más de hibridación política, veamos brevemente parte de su articulado (extraídos de la referencia N° 794 al final de este trabajo):

Artículo 4:

“tiene como principios: a) La presencia del hombre y la mujer indígena en el Universo guarda relación con la existencia de la naturaleza con quien mantiene una armoniosa y equilibrada convivencia; b) Los pueblos y comunidades indígenas han constituido estructuras políticas, sociales, económicas y culturales distintas a los pueblos no indígenas; c) El derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación que es principio consagrado en la Carta de las Naciones Unidas, de la cual es signatario la Nación venezolana, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), y demás leyes e instrumentos jurídicos internacionales ratificados por la República; d) Respeto a los valores propios de su cultura de los cuales el idioma auctóctono, la costumbre, y la tradición, son algunas de sus expresiones primordiales; e) La libre determinación presupone una real y efectiva autogestión de los pueblos y comunidades indígenas en sus asuntos internos; f) El ejercicio efectivo y la defensa de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas debe ser realizado por los mismos pueblos y comunidades indígenas con la creciente solidaridad de todos aquellos que reivindican la causa indígenas” (p.1, 2)

Artículo 11:

“está organizada por las siguientes instancias: 1° La Asamblea General Regional es la máxima instancia la cual está conformada por los Consejos: Directivo, Ejecutivo, Regional y Delegados Comunitarios; 2°) El Consejo Directivo esta constituido por: el Presidente, Vicepresidente, Secretario General, Sub secretario, Tesorero, Primer y Segundo vocal, 3°) El Consejo Ejecutivo esta constituido por: el Consejo Directivo

y las Coordinaciones de: a) Educación y Cultura; b) Deporte; c) Participación Política; d) Hábitat y Tierras; e) Juventud; f) Familia; g) Salud y medicina indígena; h) Desarrollo económico; i) Relaciones interinstitucionales; j) Administración de justicia. 4º) El Consejo Regional integrado por las Autoridades Legítimas Autóctonas de los Consejos Ejecutivos Sectoriales, Comunitarios, Directivo y Ejecutivo de los pueblos y comunidades indígenas.” (p.3,4)

Artículo 12:

“La Asamblea General Regional es la máxima instancia organizativa para el cumplimiento de los principios y objetivos” de la FIEB, Y “Estará constituida por los Consejos Directivo, Ejecutivo y Regional más cinco (5) delegados debidamente elegidos por la comunidad respectiva. Tendrá un funcionamiento ordinario de un año (1) y extraordinario cuando el caso así lo amerite en el lugar y fecha que fije el Consejo Directivo.” (p. 4)

Artículo 14: “El Consejo Directivo esta constituido por: el Presidente, Vicepresidente, Secretario General, Sub secretario, Tesorero, Primer y Segundo vocal.” (p. 5)

Artículo 17:

“El Consejo Directivo Regional es el órgano ejecutor de la organización y esta constituido por siete miembros, a saber: El Presidente, Vicepresidente, Secretario General, Sub secretario, Tesorero, Primer y Segundo vocal. Estos siete (7) serán elegidos cada cuatro (4) años, pudiendo ser reelegidos por un período más.” (p.5)

Artículo 18:

“Parágrafo único: Para ser elegido a cualquier cargo del Consejo Directivo Regional se requieren las siguientes condiciones: a) Ser indígena venezolano, residente en el Estado Bolívar; b) Ser mayor de 21 años; c) Que hable su idioma originario y el castellano; d) No tener antecedentes que sean incompatibles con los derechos, usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas y con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV); e) Estar comprometido con la causa de los pueblos y comunidades indígenas; f) Conocedor y cumplidor de

las normas y éticas indígenas; g) Ser responsable de sus actos y del cumplimiento de las obligaciones inherentes a su cargo.” (p. 6)

Artículo 27:

“Son núcleos sectoriales aquellos que agrupan varios pueblos y comunidades indígenas de un área común. Se identificarán con nombre propio del área de influencia” (8) Artículo 28: “Los núcleos sectoriales tendrán los siguientes órganos: a) Asamblea General Sectorial; b) Consejo Directivo Sectorial y el Consejo Sectorial” Artículo 29. “Parágrafo Primero: La figura del Capitán General es aplicable al pueblo indígena Pemón del Estado Bolívar. Para efectos de los presentes estatutos, esta figura tiene sus respectivos equivalentes en otros pueblos indígenas habitantes del Estado Bolívar.” Artículo 30. “Los núcleos Comunitarios son pueblos y comunidades indígenas formados y establecidos de conformidad a su identidad cultural.” (p.8)

Artículo 33. “El Consejo Comunitario estará formado por el Consejo Ejecutivo comunitario, las autoridades Legítimas auctótonas de los pueblos y comunidades indígenas y las Comisiones de Trabajo respectivas.” (p.8,9)

Así tendríamos de manera muy esquemática el siguiente funcionamiento: a) Asamblea General Regional: Consejo Directivo+Ejecutivo+Consejo Regional; b) Núcleos sectoriales: Asamblea General Sectorial+Consejo Directivo Sectorial+Consejo Sectorial; c) Consejo Sectorial: Consejo Directivo + Autoridades legítimas de los pueblos y comunidades; d) Núcleos Comunitarios: Asamblea General Comunitaria + Consejo Comunitario + Consejo Ejecutivo comunitario; e) Consejo comunitario: Consejo Ejecutivo comunitario (Autoridades legítimas de los pueblos y comunidades indígenas) + las comisiones de trabajo; f) El Consejo Directivo (ejecutivo) comunitario: Cacique o Capitán + Secretario + Tesorero.

Así mismo, valga la siguiente acotación: “Los Pemón han dividido sus territorios en ocho sectores, cada sector consta de 10 a 35 comunidades; cada una dirigida por un

“Capitán Comunitario”, quien ha sido históricamente elegido bajo las reglas democráticas de los Pemón. El líder de cada sector es un “Capitán General”, y estos se reúnen regularmente en las Reuniones de Capitanes Generales” (Medina Bastidas, 2009, p.252) La división por sectores a nivel de las comunidades indígenas del Estado Bolívar, lo realizó la Federación Indígena de dicho Estado, para tener un mayor control sobre sus propias comunidades. El Sector 5 comprende 25 comunidades, una de estas es Kumarakapay.

Lo anterior nos indica varias cosas, entre ellas: a) La Asamblea es muestra de la puesta en marcha de un forma participativa que coincide con la ansiada democracia “participativa y protagónica”, b) Las autoridades en cada una de las instancias son un agregado a las otras formas de organización. c) La estructuración de la FEIB permea la organización comunitaria, pero la relación es bidireccional: la macro estructura de la FEIB depende de los mecanismos participativos a nivel comunitario, sectorial y regional, al tiempo que lo comunitario se encuentra articulado no sólo con las problemáticas de otras comunidades sino también con la fuerza que aglutina la FEIB como un todo.

Desde aquí podemos seguir esbozando muchísimas otras estrategias desconocidas adrede por el gobierno central no indígena. Esto, insistimos, con muchos de los tropiezos propios de la praxis indianista, es una muestra de hibridación política, y en tanto es así, una forma de reivindicación que evidencia la expresividad política de los propios indígenas en la lucha por el mantenimiento de su identidad cultural, aun cuando en no pocas ocasiones esa lucha se incline a la creación de ciertas cúpulas (no élites), que encapsulan el movimiento cuando por ejemplo, la siguen el juego a la retórica partidista que en nada responde a los intereses de la mayoría de los pueblos indígenas.

Así mismo, esta forma de organización ha sido muestra a nivel de la identidad cultural de dos cosas: una muestra de endoculturación periferalista que trastoca las

fronteras entre sus dimensiones formales y sus dimensiones informales de tensión, básicamente por el hecho de que es una organización regida bajo una jurisprudencia no indígena (asociación civil, dimensión formal), pero que es llenada de un contenido: la transmisión del pensamiento, filosofía y praxis indígena (la indianidad como corolario de la dimensión informal). Es pues una evidencia tensional que, insistimos demuestra cómo la hibridación política se esfuerza por mantener la diferencia no sólo intercomunitaria e interrregional, sino sobre todo ante la práctica colonial de la racionalidad moderna estatocéntrica, porque recordemos que el Estado-máquina para hacer visible al otro lo obliga a regirse por su ordenamiento, pero es precisamente esa invitación la que se fractura ante lo inaprehensible del pensamiento indianista.

2007: Realización del I Congreso Internacional de Pueblos Indígenas Anti imperialistas de la América – Abya Yala. Territorio ancestral de Kumarakapay (con apoyo del Estado, pero sirvió para articular esfuerzos con otros pueblos indígenas del mundo que allí participaron). La Declaración de Kumarakapay (2007) que se desprendió de ese encuentro, entre otras cosas, se acordó:

“Promover la participación, articulación e integración entre las diversas naciones de la Abya Yala, y actuar como un solo cuerpo en defensa de los ataques, agresiones y amenazas del imperio norteamericano en todas sus formas Ser la vocería de los pueblos y comunidades indígenas de América para la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA), a fin de reivindicar los derechos originarios de los pueblos indígenas mediante las políticas de los gobiernos miembros del ALBA denominadas empresas grannacionales. Impulsar la construcción del socialismo del siglo XXI a través de los aportes que ofrece el socialismo indoamericano.”

Con lo cual se sigue la narrativa que ha impulsado el gobierno, lo cual, una vez más, puede ser tanto una oportunidad de articulación de la resistencia indígena, una vía para la interculturalidad, o bien, una forma Otra de atarse a las lógicas hegemónicas del Estado-nación Venezolano.

2008: se realizó el III Congreso Pemón, nuevamente siendo Kumarakapay la anfitriona, donde se debatieron igualmente temas como la educación intercultural, la formación para el turismo, entre otros temas.

2009: El 5 de mayo, el Parlamento Indígena de la Comunidad Pemón de Kumarakapay, decreta el Reglamento Interno de la Prohibición de las Bebidas Alcohólicas, sentando un precedente en la lucha por el bienestar de toda la comunidad.

2011: Solidaridad física e ideológica en contra de la explotación minera por parte de garaimpeiros y militares en la Paragua. Las imágenes tomadas con celular por los propios indígenas de varios pueblos y culturas, pero, principalmente pemón, de unos soldados humillados por indígenas armados con arco y flecha le dio la vuelta al mundo por Internet, y fue publicada en primera página por no pocos diarios de circulación nacional opositores al gobierno venezolano. Como consecuencia de este hecho, los soldados aún están impunes, y un compañero pemón está prácticamente bajo arresto domiciliario, teniendo que presentarse cada cierto tiempo ante la guardia nacional. Los pemón de Kumarakapay, protestaron, una vez más, cerrando la Troncal 10 que atraviesa su comunidad, y pintando consignas en las gandolas que transportan gasolina hasta Santa Elena de Uairén del propio pensamiento del Libertador Simón Bolívar. “Maldito el soldado que atente contra su pueblo”. La mayoría de las imágenes y videos de lo que hoy se recuerda como la “Victoria de la Paragua” fueron recogidos en un disco compacto que fue vendido durante semanas en varias comunidades, y que tuvimos la oportunidad de ver al detalle, donde además de las discusiones con la entonces ministra de pueblos indígenas Nicia Maldonado, quien llegó para dejar libres a los soldados, y “solventar” el percance, se recogieron fotográficamente las lesiones que un militar le hizo con sus botas en la espalda a un indígena desarmado, entre otras cosas.

2012: Solidaridad física e ideológica en contra de la implementación del Plan Caura sin consultar a las comunidades indígenas que están siendo afectadas por parte de una política etnocida. En junio de ese mismo año, una movilización coordinada por el

pemón Melchor de Santa Cruz de Mapaurí, llega a la Asamblea Nacional en Caracas, para solicitar la repatriación de la Abuela Kueka. Hasta donde se sabe aun no hay una voluntad de que el alemán que se la llevó la retorne a su lugar de origen.

En el plano educativo en nuestro país aun no existe suficiente material generado por / con los pueblos indígenas, salvo algunas guías pedagógicas hechas por el Ministerio de Educación para “fortalecer” la educación intercultural bilingüe entre los pueblos Kariña, Warao, Ye'kwana y Pemón, siendo esta última la primera en elaborarse (ver las referencias N° 156, 157, 158 y 159, al final de este trabajo), de un tiraje de tres mil ejemplares cada una, con sus respectivos instructivos de aplicación. Sin embargo, de las cuatro guías sólo la Kariña y la Warao a la fecha tienen instructivo de implementación publicado.

Adicionalmente, el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, a través de la Editorial Montea Ávila, creó la Colección Bilingue Warairarepano, que comprende hasta ahora la publicación de diez textos donde se narran historias de diez pueblos indígenas como los Kariña, Warao, Yanomami, Wayú, entre otros, con un tiraje de tres mil ejemplares cada uno, acompañados de su respectiva versión de audio en Cd-Rom, la cual contiene además, una breve descripción del pueblo en cuestión. Sin embargo, hasta donde conocemos no ha habido una implementación real de la Educación Intercultural Bilingüe por parte del gobierno en las comunidades indígenas, sobre todo lo que hemos podido ver entre comunidades pemón como es el caso de Kumarakapay.

A pesar de esta realidad, en años recientes la comunidad Kumarakapay, después de más de 10 años de trabajo realizó colectivamente y publicó: Roroimökok Damük (2010). *La historia de los Pemon de Kumarakapay*. Rodríguez I., Gómez J., Fernández Y. (Eds.). Donde participó un grupo de 23 abuelos y abuelas, entre otros miembros de la comunidad, como el Capitán (Cacique) Juvencio, su esposa Iraida, y las maestras Ligia y Yulita, entre otros, bajo la orientación de la socióloga Iokiñe Rodríguez del Instituto

Venezolano de Investigaciones Científica y el apoyo de la Fundación Futuro Latinoamericano y el Forest People Programme. Organizaciones internacionales que aparecen como es costumbre cuando el Estado no apoya a los procesos educativos y de reafirmación cultural de estos pueblos.

Así mismo, otras estrategias han sido empleadas desde el Proyecto Itekare yuwa, que tiene como uno de sus objetivos editar y publicar las historias y cantos pemón recogidos por más de dos décadas por el Fray Cesáreo de Armellada (capuchino, nacido en Armellada, pueblo de la Provincia de León, España en 1908 y fallecido en 1996), quien en vida fue una de las personas más interesadas en conocer al pueblo pemón, autor, entre otras cosas, del “Diccionario Pemón” (2007), que realizó con otro misionero capuchino español: Mariano Gutiérrez Salazar (nacido en Villacidayo, Provincia de León, España en 1915 y fallecido en 1995), quien también convivió muchos años con dicho pueblo, ambos publicaron numerosas obras. El proyecto mencionado es una iniciativa apoyada por la Corporación Venezolana de Guayana, entre otras instancias, hemos podido conocer de primera mano dos de sus productos: 1) Ayala, M. (Coord.) (2003a). *Los cantos de mis abuelos. Utamoton eremuk*, Vol.1. Proyecto Itekare yuwa. Manak Krü; y 2) Ayala, M. (Coord.) (2003b) *Sörököntö Pantonü. Tiyarünton Da' rö. Sörököntö y otros cuentos*. Colección Utamoton pantonü. Los cuentos de mis abuelos. Vol. 1.

Así como también, el pueblo Yukpa ante la inminente invasión de sus territorios por parte de hacendados (lucha por la cual asesinaron con tres tiros por la espalda al Cacique Sabino Romero) con la asesoría de antropólogos de la Universidad de los Andes publicaron el texto: Aguilar, V. y Bustillos, L. (Comp.) (2011). *Emaya Etakakpo emana tanno emana Chaktapa. (Plan de vida de la comunidad indígena Yukpa de Chaktapa en la Sierra de Perijá de Venezuela)*.

Tanto el texto anterior como el de Roroimökok Damük, tienen antecedentes en

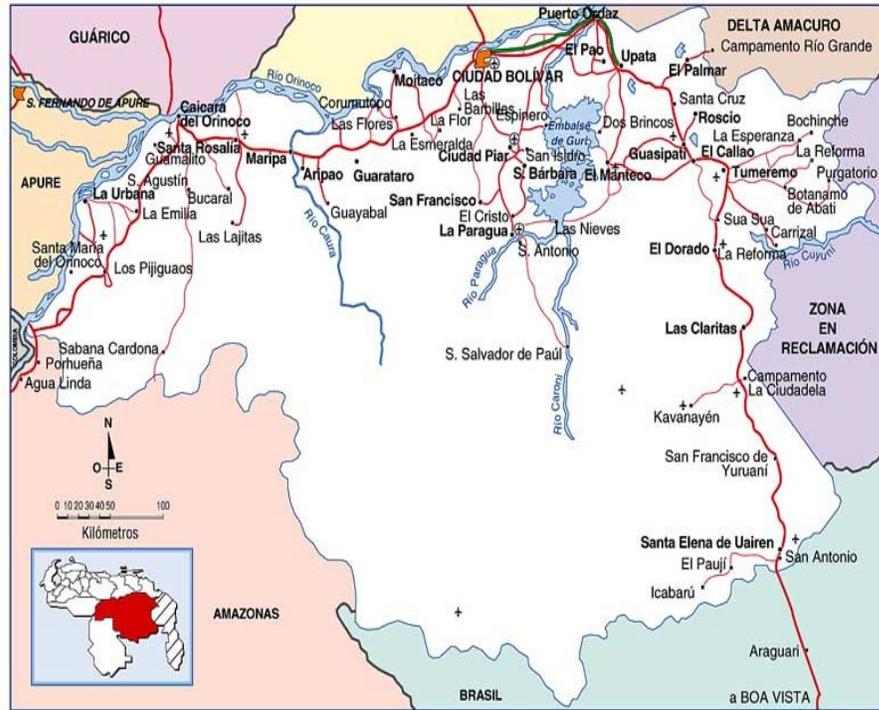
experiencias principalmente colombianas que además siguen haciéndose (ver las referencias 747,748,750,753,762,776,777 y 781 al final de este trabajo) y, como hemos adelantado ya en la nota al pie N° 37, coincide con el sistema de estrategias que otros pueblos indígenas han llevado a cabo como forma de resistencia ante el Estado y las dinámicas de la globalización capitalista, es una orientación que reafirma la autodeterminación cultural, y al mismo tiempo, los procesos de diálogo intercultural. Ciertamente interpela la dinámica desarrollista, pero no en los términos “criollos”, sino desde la propia dinámica de lo que la hibridación política en tanto control cultural sobre su propio patrimonio y sobre la cultura “apropiada” permitiría garantizar que es precisamente la necesidad de seguir construyendo un nosotros desde el arraigo a sus propias tradiciones, a su propia filosofía, y en función de satisfacer sus propias necesidades materiales e inmateriales, una forma en definitiva, de ejercer control cultural sobre su patrimonio y ser protagonistas de una identidad cultural lo menos enajenada posible.



Mapa 3. Mapa político de Venezuela.

Fuente: <http://www.a-venezuela.com/mapas/map/html/politico.html>

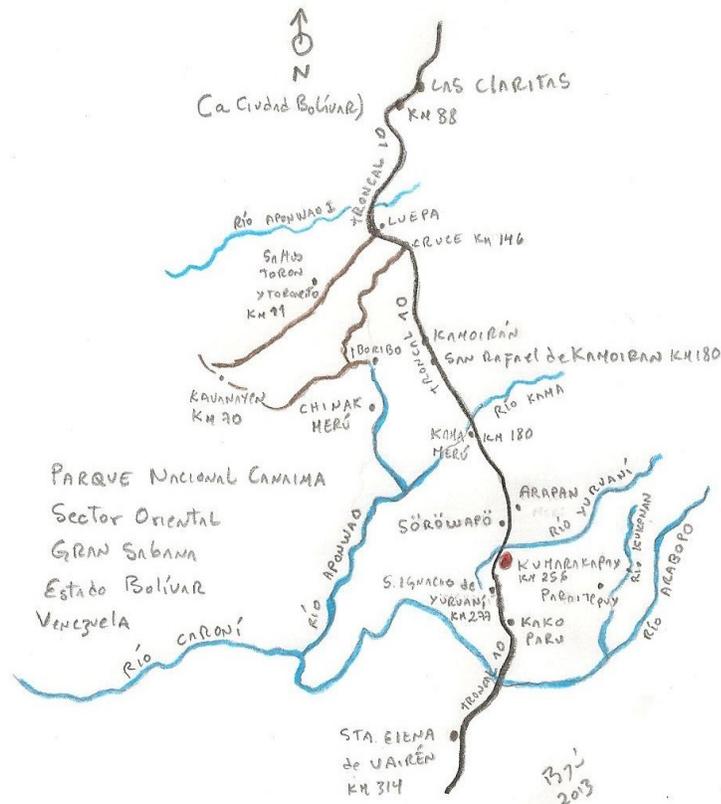
6.1 Entrando a Kumarakapay



BOLÍVAR

Mapa 4. Estado Bolívar, Venezuela.

Fuente: <http://www.a-venezuela.com/mapas/map/html/viales/bolivarv.html>



Mapa 5. Ubicación de Kumarakapay. Fuente: Verbum, Consultoría Comunicacional; INPARQUES; PALMAVEN (S/f). Adaptación: Benjamín Martínez, 2013.

“Soy toda la sobra de lo que se robaron
 un pueblo escondido en la cima
 mi piel es de cuero
 por eso aguanta cualquier clima...”
 Latinoamérica, de Totó La Momposina,
 (en versión de Calle 13)

Kumarakapay⁴⁷ es una comunidad donde habitan aproximadamente y según la información de sus propios habitantes, 1200 indígenas pemón, en su mayoría taurepán. Esto representa de acuerdo al XIV Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2011, el 3,94% de la población pemón que son unos 30456 sujetos⁴⁸ que, a su vez, son el 4.2% de la población indígena empadronada a nivel nacional que fue de 725141 personas. (Instituto Nacional de Estadística, 2013). Cabe destacar que la población nacional de Venezuela de acuerdo a dicho censo fue de 27227930 sujetos, dentro de la cual los indígenas representan el 2,66%. (Instituto Nacional de Estadística, 2011). Es decir, la población de Kumarakapay representa un 0,16 % del total de indígenas y el 0,004% de la población total del país, pero de ninguna manera esto justifica que sean menospreciados, ignorados y colonizados.

Esta comunidad se encuentra ubicada cerca de las riberas del río Yuruaní, en el Km 256 de la carretera “Troncal 10”, vía que atraviesa el Sector Oriental del Parque Nacional Canaima⁴⁹, conocido como la Gran Sabana, a unos 58 Kms de Santa Elena de Uairén, ciudad fronteriza con Brasil, al sureste del Estado Bolívar, Municipio Gran Sabana.

Los Taurepán son junto con los Arekunas (Norte de la Gran Sabana y más arriba), Kamarakotos (Laguna de Canaima y alrededores, en Venezuela), Makuxí (norte de Brasil) y los Akawaios (Sur y Oeste de Guyana), pueblos que provienen de una

47 Es importante destacar que “En el año 1973 se cambió el nombre de Kumarakapay por San Francisco de Yuruaní en homenaje a Francisco André conocido también *Prata Pranchiku*. Sin embargo, a partir de 1995, se retomó el nombre de Kumarakapay...” (Roroimökok Damük, 2010, p.54) Como muestra de la lucha por la autodeterminación que han llevado históricamente los habitantes de la comunidad.

48 Al considerar el Censo Indígena de 1992, donde se registró la cifra de 15094 indígenas pemón (Mosonyi, Barbella, y Caula, 2003, p.97), nos damos cuenta que la población pemón en casi veinte años superó su duplicación.

49 El Parque Nacional Canaima fue creado en 1962, y en 1994 fue Declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, posee una extensión de 30.000 Km², en su geografía se encuentran una de las formaciones geológicas más antiguas del mundo de aproximadamente 3000 millones de años, evidenciadas en la mesetas llamadas *Tepü* en pemón taurepán: “Piedra grande” y “Tepuy” en español, de las más conocidas son: Auyantepuy, Wadakapiapó, Kukenan, Roraima, estos tres últimos ubicados en la Gran Sabana.

misma raíz lingüística, social y cultural, a los cuales los misioneros católicos los agruparon como “pemón”. Estos pueblos indígenas pertenecen al tronco lingüístico Caribe, junto a los Chaima, Cumanagoto, Kari'ña, Mapoyo, Panare, Ye'kuana, Yukpa y Yavarana.



Imagen 2. Salto Yuruani, al noreste de Kumarakapay.
Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2011.

Como nos recuerdan Sanoja Obediente y Vargas-Arenas (2008), la historia de los pueblos Caribe se remonta aproximadamente a más de 5000 años, cuando grupos “provenientes de la amazona brasileña, ingresaron a la cuenca del Orinoco, el oriente, la costa central de Venezuela y el sur del lago de Maracaibo” (p.26), pero su antigüedad estriba hacia finales del pleistoceno a 13.000 años antes de ahora, pobladores que, posteriormente originaron “las grandes familias lingüísticas macrochibcha, arawak y caribe” (p.22). De esta manera, hacia los siglos IX y XIV de era actual, culmina el poblamiento de Guayana y la Amazonia venezolana, y para el momento en que se produce la hecatombe ibérica de lo que hoy es Nuestra América por parte de los

Europeos, “los pueblos caribe ya habían logrado el control territorial de la mayor parte del Caribe insular” (p.26). Sin embargo, el proceso colonial operó ideológicamente: “Caribe, por su parte, devino equivalente de cruel, brutal, inhumano (de allí la palabra *canibal* y el término *canibalismo*, sinónimo de antropófago y antropofagia, “pecados” de que fuera acusada la combativa nación sudamericana como pretexto o justificación para esclavizarla o exterminarla).” (Pereira, 2004, p.32, cursivas en el original).



Imagen 3. Canoa a orillas del río Yuruani, al oeste de Kumarakapay.
Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Cabe destacar que el calificativo “pemón” responde a una generalización colonial realizada por los misioneros católicos capuchinos, quienes establecieron misiones en Santa Elena, 1931; Luepa, 1933 –abandonada en 1942-, Kavanayén, 1942, Kamarata, 1954 y Uonkén, 1959 (Thomas, 2008, p.588.), en su estrategia de evangelización a los pueblos ubicados en aquel momento al sur del Estado Bolívar. (Gutiérrez Salazar, 1996).

Los pemón son el pueblo indígena de habla caribe más grande de Venezuela, “En la actualidad el territorio Pemón abarca principalmente el sureste del estado Bolívar y las áreas vecinas del Esequibo, Guyana y Brasil (para un total aproximado de 85.000 km²)” (Scaramelli, 2008, p. 689).

De acuerdo a los datos del censo indígena de 1992, Mosonyi, Barbella, y Caula, (2003) exponen que “Los pemón tienen una población total de 15094 personas. El 63% es bilingüe, el 35% sólo habla la lengua indígena y el 2% exclusivamente español. (...) La tendencia general de este pueblo es transmitir la lengua materna a las generaciones jóvenes” (p.97)

Así mismo, la denominación “taurepán” hace referencia a las variantes idiomáticas respecto a los otros pemón: Makushi, Kamarakoto, Arekuna, Akawaio. Un no indígena, un “criollo” es un Tuponken, o “teponken” (que lleva vestido), esta categoría comprende: Españoló o Supanioro (español, criollo); Karivá-Karaivá o Karaiwa (derivada de “Ukaraiwaru”: patrón, dueño): Brasileiro, portugués; Paramá-kirí (“marítimo”) o Enkirichi: inglés. (Roroimökok Damük, 2010 p.11; Barceló Sifontes, 1982, p.16). Además, algunos sostienen que “Taurepán”, fue usado por los “guayanos” (de Guayana), y en las misiones del Caroní, para referirse a los que habitaban al sur del Alto Caroní, y al mismo tiempo a aquél “que no habla”: Taure: decir / -Puen: carente “Taure puen”, “ignorantes, que no saben hablar” (Barceló Sifontes, 1982, p.16 y 35). Dicho nombre fue aplicado por el explorador alemán Theodor Koch-Grünberg “y usado después a ciegas” (Armellada y Gutiérrez Salazar, 2007, p.192). Independientemente de su origen producto de una alteridad colonial, con la palabra taurepán sucede lo mismo que con el término “indio”: usado en la colonización, y luego usado para la descolonización: el término sirve para distinguirse de otros pueblos pemón, y reafirmarse desde su diversidad cultural sin perder el sentido de las luchas por su autodeterminación en tanto indígenas.

A los pemón también se les denomina (y se autodenominan) “pemonton” de

manera générica, aunque hemos adoptado la forma en que los propios indígenas de Kumarakapay se autodenominan: Los pemón, Las pemón, el pemón, la pemón. El pemon es el “Ser”, el ser humano, la “persona completa”, el núcleo donde reside su etnocentrismo, en tanto que allí se sintetiza lo que realiza en su devenir, en su hacer. De esta manera sujeto y realidad son impensables separadamente, el pemón como cualquier otro ser humano se realiza en su mundo, desde donde interpela cualquier forma que intente negarlo.

6.2 La cosmovisión pemón presente en Kumarakapay

Como hemos dicho, es imposible comprender la cotidianidad de una comunidad sin considerar la cosmovisión. Una forma de aproximarse a acercarnos a la forma en que se presenta en tanto religión, *re-ligare*, un vincular lo real con lo trascendente, distante o cercano del misionerismo como doctrina política que pueda existir en algunos sujetos, esa búsqueda es precisamente el sentido de la praxis. En el caso de la sociedad occidental hemos visto como este “sentido” se encuentra en la efimeridad de la producción material para su propio mantenimiento. Sin necesidad de apelar a un romanticismo como residuos de una nostalgia por el pasado “originario”, la praxis del sujeto indígena que lucha por su autodeterminación ha mostrado en muchas circunstancias que esta retórica no le pertenece, y además, no la busca, sino que la trasciende, al menos lo hemos constatado en numerosos escenarios. De esta manera su cosmovisión que muestra una perspectiva indianista “propia” como auténtica filosofía política se ha venido legitimando diferencialmente en su diario acontecer, incluso contra aquellos que pretenden usarla parcialmente como mercancía en la amalgama “libertaria” de algunos proyectos civilizatorios llevados a cabo por algunos gobiernos bajo un Estado-nación que sigue siendo colonial.

La cotidianidad de Kumarakapay nos demuestra esa diferencia. Cada devenir

transitado con ellas y ellos, aunado al registro etnográfico de investigaciones que nos antecedieron así lo fundamenta (Barceló Sifontes, 1982; González Nández, 1980; Gutiérrez Salazar, 2001, 1996; Medina Bastidas, 2009, Perera, Rivas y Scaramelli, 2007; Rodríguez y Sletto, 2009; Sletto, 2010; Roroimökök Damük, 2010), entre otros. En este espacio nos acercamos a destacar las relaciones que se evidencian entre la narrativa y las prácticas que constituyen la praxis de la historia que actualmente evidencian los pemón como sujetos diferenciados y diferenciadores, desde una indianidad que los sigue realizando en medio de las fuertes directrices etnocidas y genocidas implementadas por la sociedad occidental, en la cual identificamos al Estado-nación y al globalismo etnofágico en el cual se encuentra inserto.

6.2.1 El pemón como ser completo

“El pemón es un ser completo” dicen los pemón de Kumarakapay. Pero, ¿Qué significa esto? Significa que el Ser pemón se realiza en la mediación con un entorno social-natural cargado de sentido. Esos entornos no pueden verse como algo fuera del Ser, sino que es el mismo Ser, cuya expresión individual se evidencia en la persona constituida por un alma que ocupa un cuerpo. Una evidente muestra de un posicionamiento cosmovisional que indica una ecología política particular. Veamos esto a partir de algunos elementos importantes.

El pemón en tanto persona se conforma de un *Ekaaton* (alma) y de un *Eteesak*, *pun o ipun* (cuerpo), es usual que para referirse a un hombre anciano se diga “aeketon”, es decir, sabio. Además hay sabios conocidos como *Piasán* que son los especialistas, los mediadores con los seres sagrados que habitan Patá: “el mundo”, la tierra. El *piasán* es quien sabe ejercer completamente la medicina “tradicional” donde el *Eteesak* no puede ser tratado separado del *Ekaaton*.

El pemón que habita la sabana, en su mayoría taurepán, denomina a esta *Tek*⁵⁰ o *Tei, Tüy*. El *Patá* comprende, entre otras cosas: Cielo: *Kak*; Nube: *Katuru*; Aire, viento: *Achitun*; Pozo: *Pai, Kupai*; Agua: *Tuna, Parú* (riachuelos, ríos, lagos, lagunas, saltos); Bosques y selvas: *Turetata, Tureta*; Morichales: *Kuaykuta*; Cerros: conocidos como *Tepü*; *Merú*: Salto de agua; *Pachi*: chica, mujer (el femenino); *Kurai*: hombre (el masculino); *Kowan*: vivir, morar; *Kowama*: vivir; *Kowantok*: lugar para vivir; *Ina* (o *Damük*): nosotros; *Torón*: pájaro, entre otras cosas.

La vida del pemón, a pesar de la avanzada de la racionalidad capitalista, aún se encuentra concebida e influenciada por una gran cantidad de seres, el desequilibrio entre los distintos seres que habitan *Patá* produce *Enek* (enfermedad). El estado de bienestar, es decir, la salud, la denominan *Peri*. Tal estado coincide con la noción de salud de la Declaración de Alma (1978), donde la salud es un “estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (1978). Esta realidad no es ajena a Kumarakapay.

Así mismo, existen otros significados importantes pemón presentes en la cotidianidad de Kumarakapay, por ejemplo: *Mayü*: es una especie de paloma que anda en bandadas, de allí que *Mayü* o *Mayü-pe*, sea trabajar en colectivo para ayudar a otro. *Tuma*: comida cocida con sal o ají, una sopa con pollo o pescado, verduras, gusano de la palma de moriche (*Mauritia flexuosa*), bachacos y otros ingredientes que se come con casabe. *Kapui*: luna; *Waki*: Bueno, hermoso; *Moronipue*: el mal; *Muran*: amuleto; *Pai*: cabeza, cabello; *Papai*: Papá; *Pai-koi* (o *Paikoi*): Mamá; *Kama*: tragar, meter; *Koko*: anciana, abuela; *Koko wai*: mi abuelita; *Aruma*: Peces; *Erekek*: cambures rabo de mula; *Okpi*: ají; *Wodomari*: cambures de concha morada; *Wi*: culebra anaconda; *Apok*: fuego, leña para hacer fuego; *Apok keresen*: humo; *Apok piapue*: tizón. *Piá*: tronco de árbol,

⁵⁰ Estas y las demás denominaciones del idioma pemón a lo largo de este trabajo, han sido tomadas principalmente de: Diccionario Pemón (Armellada y Gutiérrez Salazar, 2007), Roroimökok Damük, (2010), Thomas (2008), Perera, Rivas y Scaramelli, (2007), Gutiérrez Salazar, (2001, 1996), Barceló Sifontes, (1982); y comprobadas con los propios hablantes pemón taurepán en Kumarakapay.

ancestro. Así mismo, en pemón “*kon*” es una partícula que se usa para decir “habitante de”. Por otro lado, no debemos olvidar el hecho de que una forma de reafirmación identitaria entre los habitantes de Kumarakapay ha sido el colocarle nombres “pemón” a los hijos, como “Makunaima” y “Tamoikan”, entre otros. Además, como hemos visto anteriormente, algunos sobrenombres han sido colocados como “Achitun” y “Merupachi”. Veamos ahora algunos de los seres que pueblan la cosmovisión.



Imagen 4. Pequeño morichal al este de Kumarakapay.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012.

6.2.1.1 Seres que participan en la cotidianidad pemón⁵¹

Nombre	Residencia
<i>Katarenkon</i>	Aire y cielo
<i>Tunarinkon</i>	Agua y nubes
<i>Nonponkon</i>	Tierra y bosques
<i>Piaimö</i> : gigante canibal con forma humana.	Selva
<i>Rató</i> : de cuerpo transparente que puede tomar cualquier forma física. Governa el mundo acuático.	Pozos profundos y remolinos
<i>Uruturu</i> : sirvientes de Rató. Algunos sostienen que son pequeños tigres y otros perros con pieles de varios colores. Son feroces y cazan a los pemonton.	Cerros
<i>Mawariton</i> : hijos de Rató, son capaces de transformarse.	Cerros y grandes saltos

Tabla 8. Seres⁵² ancestrales que habitan Patá.

Nombre	Descripción
<i>Meruntö o Chiwün</i>	Está en el poder de los alimentos (el ají, la yuca, comunes en la dieta pemón), también proviene de Wei
<i>Esewon</i>	Energía expresión del chiwün que influye la germinación y crecimiento de las plantas, presente también en los animales. Una tala y caza indiscriminadas hace que actúe negativamente sobre los pemonton.
<i>Amayikok</i>	Energía que se transforma en ave que producen que la piel se ponga amarilla.
<i>Kamonipue</i>	Alma libre de la persona que fue buena en vida, merodea por un tiempo por los lugares que habitó cuando era pemonton, para luego ir al otro mundo.

51 Cuando decimos “participan” queremos significar que los seres aquí considerados juegan un papel importante en la relación del pemón con los distintos escenarios en que protagoniza su cotidianidad, influyendo tanto en su historia como en el proceso salud/enfermedad. Vale decir que hemos realizado una aproximación para distinguir los tipos de seres que habitan Patá, y poder acercarnos a la cosmovisión pemón. De ninguna manera pretendemos ni agotar la lista de seres considerados ni dar privilegio de uno sobre otros, pues todos influyen en la vida pemón de una manera particular.

52 Hablamos de “seres” y no de “espíritus” aunque puede llegar a concebirse como equivalente, se trata de otra realidad cultural, muy diferente a la religiosidad Occidental. El “espíritu” como concepto, tal y como los criollos lo entendemos, no existe en la cosmovisión pemón.

<i>Orudan</i>	Son los que, malos en vida, después de muertos, habitan en los lugares oscuros y peligrosos para las mujeres jóvenes.
<i>Kanaima</i>	Son los “malos” ⁵³ que producen muerte y enfermedades. Algunos sostienen que son espíritus probablemente para referirse a los Orudan, mientras otros refieren a personas no pemón que hacen maldades, que van por el camino de ser Orudan.
<i>Amariwak</i>	Seres que producen males como crisis de angustia, neurosis, epilepsias, pérdida del alma.

Tabla 9. Seres que influyen directamente en la armonía *Ekaaton / Eteesak*

Nombre	Descripción
<i>Wei</i>	Es “el sol”, padre de los pemonton, en un tiempo lejano era uno de ellos.
<i>Tuenkaron</i>	Mawari en forma de sirena creadora de las tres mujeres puestas a prueba para que fuera mujer de Wei: una de Morompö (cera negra), otra de Tawa (arcilla blanco o caolín), otra de Kako (piedra jaspe). Son seres protectores de la naturaleza, ocasiona enfermedades a quienes la dañen. Viven en lagos y ríos.
<i>Apichuai</i>	Hijo de una mujer pemón con un mawari, vencedor de Uruturu en algunas historias.
<i>Chirikawai</i>	Valiente piasán que se convirtió en <i>Tamükan</i> , la constelación de las Pléyades.
<i>Maritö</i>	Sobrino de <i>Chirikawai</i> , subió al cielo bajo la forma de la constelación del Escorpión.
<i>Aromadapün</i>	Mujer hecha de <i>Kako</i> , esposa de Wei, con quien engendró a Makunaimö y Chikö.
<i>Makunaimö</i>	Tranquilo y cauteloso, es hijo mayor de Wei y Aromadapün.
<i>Chikö</i>	Inquieto y atrevido, hijo menor Wei y Aromadapün.
<i>Kaikuse</i>	El tigre el que provocó que separó a Wei de su esposa e hijos.
<i>No'samo</i>	Mujer de Kaikuse responsable de la muerte de Aromadapün

Tabla 10. Algunos personajes ancestrales.

6.2.1.2 El tiempo pemón

6.2.1.2.1 El día

También llamado *Wei*, se compone de: *Wei Yai*: Espacio del sol y *Warupue Nau*: Espacio sin sol. El espacio del sol comprende tres momentos, mientras que el otro sólo dos:

⁵³ Debe excluirse aquí su equivalente a “diablo” y “espíritu principio del mal”, pues este no existe en la cosmovisión pemón como tal. (Gutiérrez Salazar, 1996, p.138)

Espacio	Nombre	Significado
<i>Wei Yai</i> ⁵⁴ (“En compañía del sol”, “Protegidos por el sol”, “Durante el sol”: Yai: protección, durante)	<i>Patá esayuká</i> (o Pata esaramunka)	Cuando la tierra clarea (o al clarear la tierra) (amanecer)
	<i>Wei etachiká</i>	Cuando el sol está de pie (mediodía)
	<i>Patá kouamá</i> (o Kowama-pé)	Atardecer / (o cuando el mundo atardece)
<i>Warupue Nau</i> (En lo oscuro: Warupue: oscuro; Nau: dentro de)	<i>Patá ewarumá</i> (o Patá ewarumansak)	Cuando la tierra se pone oscura (o Ya oscureció la tierra)
	<i>Dareta paire</i>	Medianoche (Dareta: El medio o centro. Paire: Hacia)

Tabla 11. Componentes del día.

Daktai: temporada, espacio de tiempo. *Sere*: este. *Tuma sere*: “Aquí está la comida”; *Sere Daktai*: El día de hoy, en este día, en esta temporada. *Ureto piatenan daktai ó Piá Daktai*: En tiempos de nuestros ancestros.

6.2.1.2.2 El calendario

Como parte una estrategia más de autodeterminación, la comunidad nos recuerda su calendario, el cual aún no es reconocido por los planificadores del sistema educativo nacional para posibilitar así una verdadera educación intercultural:

Período pemón	Período romano	Días	Lunaciones	Descripción
Toronkan	Enero-Febrero	59	2	Toron: Ave. Momento de migración de las aves. Tiempo de sequía, propicio para iniciar un conuco, y de fuertes vientos.
Chiwi chiwi Kompö	Marzo	31	1.05	Chiwi chiwi: golondrina negra pequeña. Lloviznas, los peces inician su desove. Kompö: cuando se oculta una constelación y empieza a llover.
	Abril			Período de la constelación del Escorpión (Maritö).

⁵⁴ Wei yai: se usa tanto para decir “durante el día” como para decir “durante el verano”.

Maritö Kompö		30	1.03	Inicio del período de lluvia, salen bachacos y termitas.
Tamükan Kompö	Mayo-Junio	61	2.06	Período de la constelación de Tamükan (Las Pláyades), el más largo de lluvia.
Mirik Kompö	Julio	31	1.05	Período de la constelación del Mirik (cangrejo que no vive en el agua). Última fase del período largo de lluvia.
Masak Püre Wei	Agosto	31	1.05	Masak: Zancudo; Püre: Flecha; “período en que el sol sale para que puedan secarse la gramínea flecha de zancudo” y “las personas deben cuidarse de hacerse heridas porque se infectan”.
Pamak Wei	Septiembre	30	1.03	Período en que el sol colabora en “la maduración de la espiga de la gramínea PAMAK”. Sequía y nubosidad.
Tauna Kompö	Octubre-mitad Nov.	46	1.05	Período de la estrella Tauna (Sirio). Lluvias imprevistas y abundantes. Crecida de los ríos.
Chiwou	Mitad Nov.-Dic.	46	1.55	“Chiwou: “cosa arremolinada, ensortijada”, “Krismochi Chiwou”: Lluvia arremolinada sin viento”. Período de frío sin viento, con nubosidad intensa y lloviznas.

Tabla 12. Calendario pemón. Fuente: Kumarakapay (2011) y Sánchez (2011; p.115,116 y 117). Adaptación: Benjamín Martínez, 2013.

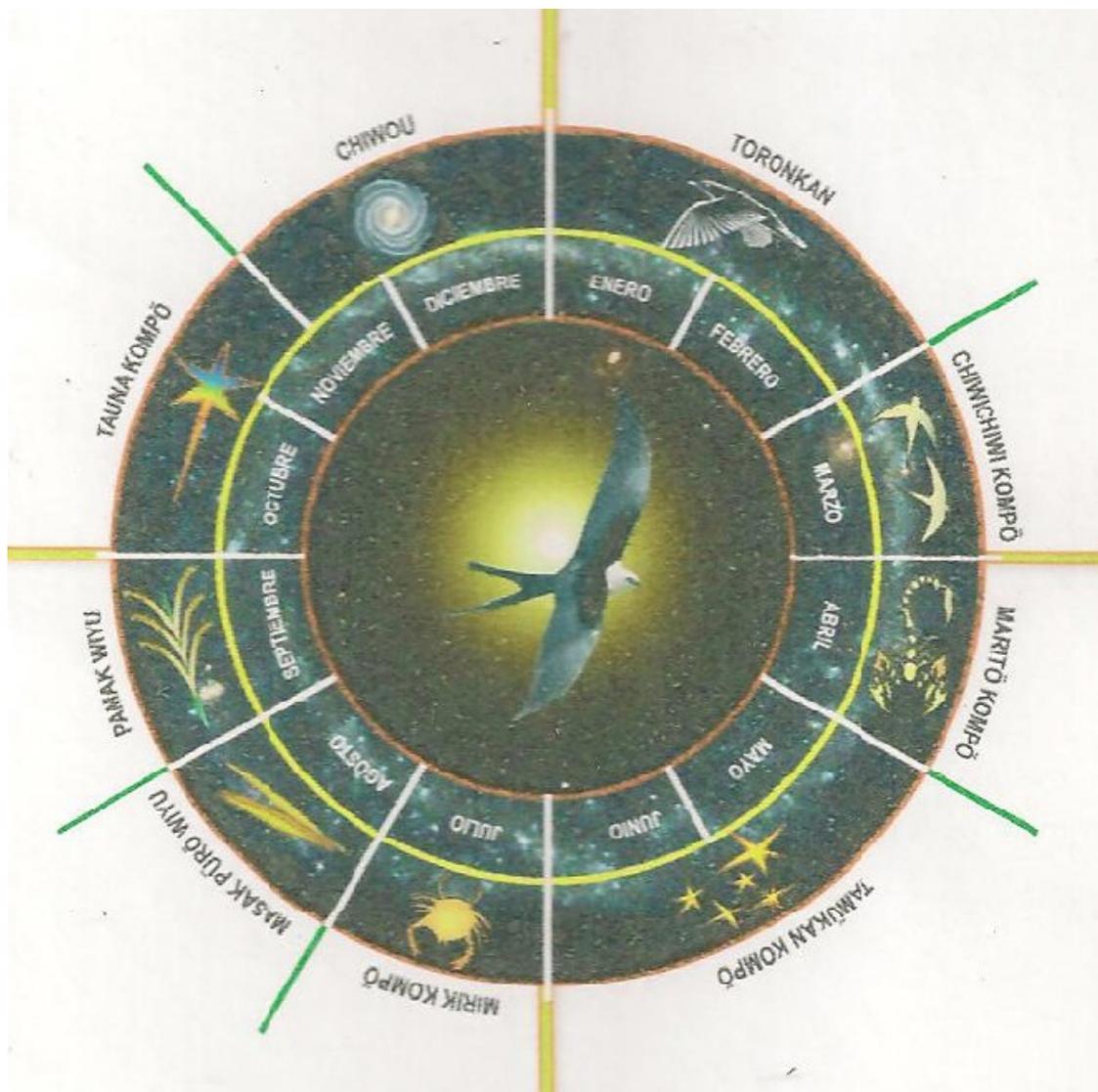


Figura 2. Calendario pemón. Fuente: Kumarakapay (2011).

Descripción: Centro: El Kumara, es el “carácter del pemón de Kumarakapay”; II Región: Meses del calendario gregoriano; III Región: Simbología de cada uno de los periodos del calendario pemón; IV Región: Nombre pemón de cada período.

Como puede verse el calendario pemón está basado en la variabilidad del clima en función de la caza, la agricultura y la pesca, con lo cual, cada período posee duraciones temporales muy diferentes al calendario gregoriano bajo el cual se rige la sociedad occidental.

Veamos ahora las diversas formas narrativas que impregnan de sentido las diversas relaciones del pemón con su cotidianidad.

6.2.2 La narrativa pemón como forma de transmisión de saberes

6.2.2.1 El Tarén⁵⁵

No es algo que se “diga” públicamente, es una actividad que necesita de un aislamiento, una preparación y unas condiciones determinadas. Como palabra puede significar “el que está dentro”, “entrar” al mundo de lo sagrado, lo que sólo puede ser visto por el piasán. Además, puede ser “el mensaje final” de una historia que es captada sólo por algunos.

La filosofía sobre la cual se sustenta la praxis del tarén se puede sintetizar en lo siguiente: a) El presente ya ha sido; b) Cualquier causa produce sus consecuencias, por ésta se encuentra aquella.; c) Todo elemento tiene un contrario, con las armas de éste se combate a aquél. Eso quiere decir que todos los elementos, en tanto seres, posee un “Imoronek” una expresión del mal. Al cada ser tener un mal, para combatirlo hay que saber cuál es el ser. Las historias indican las facultades de cada ser. (Gutiérrez Salazar, 2001, p.601)

De allí que las historias contadas de generación en generación, sean auténticos arquetipos que demuestran su eficacia simbólica, no sólo en la cura de algún mal, sino

⁵⁵ Como el resto de la cotidianidad pemón, el tarén es un elemento muy importante. Sin pretender adentrarnos en la medicina propia de los pemón ya que no es el tema de esta investigación, deseamos al menos mostrar aquí una muy breve introducción, ya que se encuentra vigente en Kumarakapay.

también en la transmisión de los saberes de la cultura. Los tarén están muy vigentes en la cotidianidad, de gran variedad, donde el pasado adquiere vigencia en los acontecimientos que impregnan el devenir del presente: nacimiento, enfermedad, agricultura, caza, pesca, etc. “son utilizados no únicamente para restablecer la salud en la persona, sino para favorecer el amor, controlar fenómenos meteorológicos, o bien para dañar al prójimo” (Perera, Rivas y Scaramelli, 2007, p.226).

En Kumarakapay varios nos han dicho que el tarén se encuentra al final de un cuento, y llega a ser “el corazón de la cultura”, siendo los abuelos y abuelas los que narran esas historias a sus nietos y nietas, y siempre hay un niño o niña que se queda atento, “que logra captar el mensaje”, a ese “hay que ponerle atención” pues se le puede preparar incluso, como un sabio / a de la comunidad.

Un tarén en tanto historia se conforma de 4 grandes partes:

- a) La ubicación: Es donde se identifica la historia pasada donde el acontecimiento presente tiene su equivalente. (el cómo se inició el mal en los tiempos ancestrales)
- b) Pantón o Ewá (cuento, leyenda): Repetición oral de la historia en la cual se encuentra la forma de destruir el mal en el tiempo presente. (la presentación de la cura del mal)
- c) El Teremú (o Eremuk): es el canto donde se enfrenta al mal. (la “clave” con la cual el contrario del mal lo enfrentó en el pasado).
- d) El Esesatí (nombrarse): “desenlace”: donde se nombran a las “fuerzas” o seres que combatirán el mal. (se repiten en el presente los nombres que se usaron en el pasado).

Como vemos, el tarén en su puesta en práctica en la curación de un mal, se presenta conformado por un Pantón y un Eremuk, por eso también se le denomina

“género mixto” . Veamos un pequeño fragmento del tarén “Contra el maleficio del pato”, citado por Barceló Sifontes (1982, p.120):

“En aquellos antiguos tiempos, uno de los piá o progenitores comió sin ningún cuidado de un pato, pues era uno más entre los pájaros. Pero he aquí que su hijo cayó con la enfermedad del pato. Y entonces los patos llevaron el alma a los hijos de los que fueron nuestros piá o progenitores (...)”

6.2.2.2 El Pantón

Son los cuentos o más propiamente “fábulas”, generados a partir de las experiencias vividas por los ancestros. Un ejemplo son aquellos donde los seres celestes (el sol, la luna, etc.) se ubican como ancestros directos de los pemón.

6.2.2.3 El Ekaré

Son “narraciones verdaderas, noticia, doctrina”. Relatos-testimonios, que pueden llegar a ser pantón en su devenir, cuando se transmite de generación en generación. En este caso, toda historia contada por ejemplo, de ciertas costumbres, o acontecimiento importante de una comunidad pemón es un Ekaré. Veamos un fragmento de Ekaré sobre el origen de los tarén, donde Makunai (Makunaimö) dice: “Mis hijos, mis descendientes cuando ellos se dañen su vientre por causa de las piedras de los pájaros y demás, yo corto ese daño, yo lo detengo, yo lo reduzco a la nada; yo, yo Makunai-piá, Anké-piá” (Barceló Sifontes, 1982, p.155).

6.2.2.4 El Eremuk

Son los “Cantares”, consisten en frases breves que se repiten con ritmos, con instrumentos o no, y de igual manera, pueden ser parte de un baile. Los Eremuk de igual manera son transmisores de saberes de la cultura pemón.

Al igual que en el “echar tarén”, el Eremuk puede formar parte de otro ritual,

como por ejemplo, el canto-baile del *Tukui* (tucusito, colibrí) que se realiza para que los peces “salgan” del río, y, en consecuencia, puedan atraparse. De acuerdo a Ayala (2003a), quien ha tratado de complementar la labor realizada por el misionero Capuchino Cesareo de Armellada, quien recopiló gran cantidad de historias y cantos entre los pemón, consiste en un baile que es realizado por hombres adultos mayores, los “abuelos”, mientras las mujeres cantan, a manera de peticiones. “Se baila con el sanpurá, un tambor hecho con cuero de araguato por un lado y de mono capuchino por el otro; otras veces se elaboraba con cuero de acure. (...) Se pintaban con onoto o con caruto, este último lo cortaban y luego con un palito se pintaban la cara con diversos motivos” (p.13) en la mayoría de los motivos eran alusivos a animales, como, por ejemplo, un tigre, o incluso de las formas de los mismos peces. Esta versión ha sido constatada por algunos pemón de Kumarakapay.

Un ejemplo del canto-petición “tukui” son: 1) “Para que nos atrapen (bis), nos engalanamos los peces (bis)” (p.14) y 2) “Como un pez, como un pez (bis) me he pintado con caruto, con caruto pinté, me pinté pinté, me pinté como un pez, como un pez (bis)” (p.16).

Actualmente este baile se realiza como una forma de obtener recursos económicos a través de su puesta en escena como un performance turístico, pero también muchos pemón de Kumarakapay lo ven como una estrategia de reafirmación identitaria, como la misma realización del tumá. Así, en ocasiones, las maestras de educación inicial, lo utilizan como un recurso pedagógico en los espacios de aprendizaje del Centro de Educación Inicial San Francisco de Yuruaní con los niños y niñas de Kumarakapay.

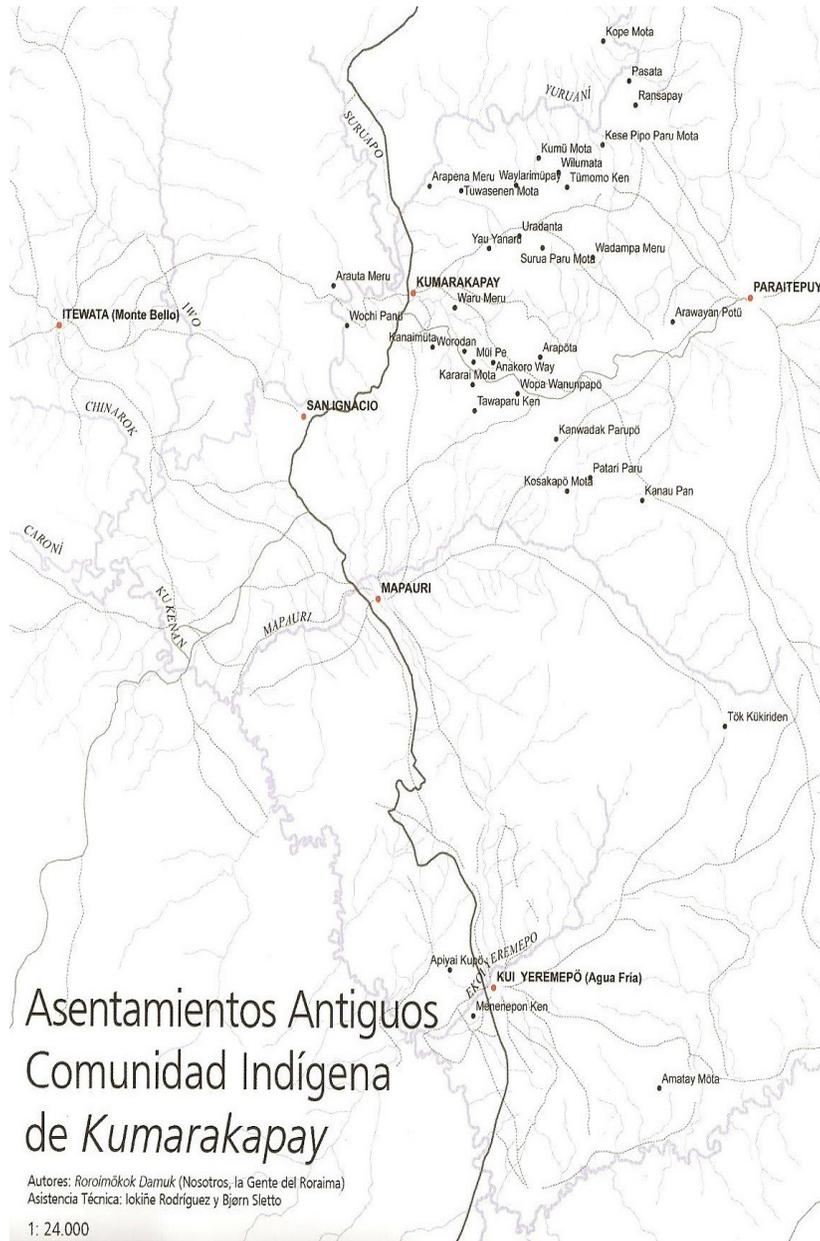
Consideramos que las experiencias protagonizadas por los habitantes de Kumarakapay reflejan una interesante dinámica cultural digna de ser comprendida desde su proceso de autodeterminación. En esta oportunidad nos preocupamos por reconocer

cómo se produce, transmite y transforma la identidad cultural en Kumarakapay, ante otras realidades culturales, sobre todo, ante la que promueve el Estado y los medios de comunicación social privado, y desde allí las lógicas mercantiles globales; un interés compartido como lo hemos visto, y nos lo han hecho saber, los miembros de esta comunidad.

6.3 Breve historia de Kumarakapay

La existencia de Kumarakapay se debe a la presencia de una misión adventista, de las cuáles participaron Francisco André, y Juan Rutin (primer cacique desde 1948 hasta 1964), ambos taurepán, preocupados por la creación de un iglesia, lo que se hizo posible a principios de 1930. Su nombre se debe a que por esa época existían muchos “kumara” (pájaro tijereta, *Elanoides forficatus*), cerca de una laguna (pay, kupay⁵⁶). Antes de la llegada de la iglesia las familias vivían en casas dispersas, y con la instauración de la misión evangélica, cerca del Río Yuruaní comenzará a poblarse hasta alcanzar en el año 2009, 155 viviendas, entre las llamadas “tradicionales”, hechas de palma de moriche y bahareque, y las “tipo rural” hechas de cemento y zinc por el primer gobierno de Rafael Caldera, y otras que ha venido construyendo la propia comunidad.

56 “-Pai. Aféresis de kupai, laguna. Sólo se usa en palabras compuestas” (Armellada y Gutiérrez Salazar, 2007, p.144). Así, los habitantes de la comunidad han adoptado “pay” para decir “Kumarakapay” (Kumara-kupai)



Mapa 6. Asentamientos antiguos levantados a través del Proyecto Etnocartográfico *Inna Kowantok*. Fuente: Roroimökök Damük, 2010, p.38.

La iglesia Adventista lleva el nombre de O.E. Davies, en honor al pastor precursor de tal misión, “que murió poco tiempo después de su llegada” (Roroimökok Damük, 2010, p.64), y que según Thomas (2008), sólo estuvo por la zona del Roraima, hacia 1911. La Iglesia tiene una organización que trabaja articuladamente con la comunidad, especialmente con “los más necesitados”. Será esta iglesia la que en 1974 funde la Escuela Privada Andrés Bello con una matrícula de 60 estudiantes, siendo su maestro oficial Agustín Franco. Más adelante y después de 5 años de construcción, el gobierno nacional inaugura en 1979 la Escuela Concentrada Mixta N° 169, (Escuela Rural Tipo RIII), una modalidad que permitía tener en un mismo salón a estudiantes de varios grados, contando para ese entonces con 90 estudiante y tres salones, los cursantes podían llegar hasta sexto grado. Uno de sus primeros maestros titulares fue el reconocido Vicente Bolívar. Luego en la década de los años noventa se construye otra escuela donde se daría el ciclo básico completo (hasta 9° Grado). (Roroimökok Damük, 2010, p.60).

Hace una década se construyó la Escuela Técnica Agroturística “Kumarakapay”, y actualmente la comunidad cuenta con la Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruaní, y el Centro de Educación Inicial San Francisco de Yuruaní, así como también se siguen impartiendo algunos programas de formación de Misión Sucre como Gestión Ambiental y Estudios Jurídicos. La comunidad cuenta además, con un ambulatorio rural, un gran mercado artesanal, varios pequeños restaurantes, una policía comunal (dependiente de la gobernación del Estado Bolívar, pero con todo el personal de la comunidad), así como también un PDVAL⁵⁷ y un MERCAL, y una serie de posadas y viviendas donde se alquilan habitaciones para los turistas, entre otras cosas.

⁵⁷ PDVAL: *Productora y Distribuidora Venezolana de Alimentos*, adscrita en el 2010 al Ministerio del Poder Popular para la Alimentación, desde 2008 forma parte, junto a MERCAL, de los programas de alimentación puestos en marcha por el gobierno nacional.

Siguiendo la historia, de acuerdo al testimonio de varios miembros de la comunidad, a través de sus líderes, se le solicitó al primer gobierno de Caldera que construyera el dispensario, y se instalara la luz eléctrica, lo que se hizo efectivo en el primer gobierno de Carlos Andrés Pérez. La comunidad posee una “capitanía” conformada por un Capitán⁵⁸, su esposa “primera dama”, el consejo de ancianos (que tiene un responsable principal), así como un comité deportivo, de salud, y de mujeres, principalmente. Luego viene las relaciones de cada uno de estos comités con los presidentes de cada sector. El cambio de cacique se realiza siguiendo los lineamientos de la Federación Indígena del Estado Bolívar, y obedece a criterios de gran importancia ética, pudiendo ser revocado incluso, si no cumpliera sus obligaciones “como debe ser”, mientras esto no suceda podrá seguir en sus funciones. Además de esto, desde 1995 la comunidad conformó un comité femenino y en el 2009, se incorporó a la red de mujeres propuesta por el Gobierno Nacional.

La división por sectores de la comunidad fue idea del actual cacique (también llamado “capitán”) Juvencio Gómez, en el período (1994-2002), y como ya se ha mencionado, en medio de que también fuera elegido en 1995, Capitán General del Sector 5, y antes de que fuera diputado ante la Asamblea Legislativa del Estado Bolívar,

58 Sobre la figura del “capitán” hemos ido ahondando y se remite principalmente a un producto colonial, cuando los misioneros captaban a jóvenes que pudieran servir de intermediarios entre los dominadores y su comunidad en proceso de dominación. Sin embargo, los habitantes de Kumarakapay manejan la versión de que “El nombre de Capitán surgió en 1965, cuando Santiago Trias nombró a Raimundo García Capitán de la comunidad. Antes de eso, y por 17 años, la autoridad, y líder religioso de esta comunidad fue Juan Rutín. Desde 1965, hemos venido cambiando Capitanes con mucha más regularidad, siguiendo algunos lineamientos trazados desde la Federación Indígena de Bolívar” (Roroimökok Damük, 2010, p.66) Así mismo: “cuentan los abuelos que en los tiempos de antes, esa denominación no existía. Antiguamente la máxima autoridad era el representante de la iglesia, el Chochielder (Church Elder, el más viejo de la iglesia), junto con los abuelos, quienes siempre han sido nuestros líderes, las autoridades de la comunidad” (Roroimökok Damük, 2010, p.66, paréntesis propio con contenido de la misma fuente) . En otros tiempos, se hablaba de un “jefe de asentamiento” que era “el hombre de mayor edad entre los económicamente activos” (Thomas, 2008, p.618) estatus adquirido principalmente debido a que es reconocido como “líder” por sus miembros, esto es, que refleja en sus praxis los atributos que espera de él la comunidad, podemos sostener que esta figura hoy equivale al presidente del consejo de ancianos, siendo el capitán “o líder político regional” la figura elegida hoy por la comunidad fundados también en los atributos similares de liderazgo que posee el consejo de ancianos, salvo que, debe ser más joven e incluso manejar muy bien el lenguaje jurídico-administrativo de la sociedad Occidental.

donde estuvo hasta su retorno a la comunidad en el año 2008, (en diciembre de ese año, volvió a ser designado capitán de la comunidad hasta la actualidad, siguiendo la tradición de su padre, Asiclo Gómez, quien fuera entre 1989 y 1994, y suplantando a su hermano Claudio Gómez, quien lo fue por un mes en el 2008). Dicha división se fundamentó principalmente a que la densidad poblacional de la comunidad iba en aumento. Los sectores son: Tepü, Merú, Torón, Kumarakapay, Waykapuru, Yuruaní, Mercado.



Mapa 7. Comunidad de Kumarakapay. Fuente: Benjamín Martínez, 2013

Como se puede ver en el mapa anterior, la comunidad se presenta ordenada por 11 grandes espacios, que obedecen a la forma en que suele hacerlo una misión adventista: “rectangular cuadrículado”. (Thomas, 2008, p.673). Sin embargo, ese ordenamiento espacial y de dominio ideológico de la iglesia aun no ha podido imponerse del todo en el día a día de Kumarakapay, desde donde se siguen manteniendo creencias y formas de organización que reivindican el “ser”/”hacer” pemón, como veremos más adelante.

Además de lo anterior, resaltan varios elementos: 1) La mayoría de las viviendas actuales (construidas por el primer gobierno del presidente Caldera), han desplazado a las viviendas tradicionales, aun cuando en algunas viviendas se conserva la cocina tradicional atrás de cada vivienda, en tanto que es un “fogón”, donde los pemón siguen cocinando a leña, ocupación que es casi exclusiva de las mujeres (incluso ir a buscar la leña); 2) La vivienda del capitán (cacique) se ubica al lado de la iglesia adventista, ambas máximas autoridades de la comunidad.; 3) Los centros educativos se encuentra cercanos entre sí: La escuela bolivariana, el Centro de Educación Inicial, y a unos cuantos metros, la E.T.A., esta última posee además dentro de ella al Infocentro. Si consideramos esto junto a la iglesia, nos dice que que los grandes centros educativos “formales” están todos en una misma área; 4) La mayoría de las posadas, venta de comida (“restaurantes”), víveres y artesanía se encuentran ubicadas cerca de la carretera “Troncal 10”; y 5) Vemos además como el campo de fútbol grande se ubica estratégicamente en el Sector Mercado, lo que significa que está abierto a los visitantes, al igual que las artesanías y restaurantes dispuesto a captar sus clientes. Esto nos dice, por un lado, que la comunidad se ha venido abriendo a las demandas de la sociedad capitalista, por otro, que el patrón de asentamiento fue impuesto por la iglesia, y que el capitán y su familia comparten espacialmente la misma zona donde se ubica la iglesia, lo que es así a nivel político-organizacional.

Sin embargo, la comunidad ha tenido que enfrentar no pocos problemas para seguir manteniendo su identidad cultural: Como parte del protagonismo que han tenido sus habitantes destaca su férrea oposición al tendido eléctrico que actualmente atraviesa la Gran Sabana y conduce energía a Brasil, dada la negativa experiencia que tuvieron cuando se construyó la Troncal 10. Esta última construida bajo “CODESUR”, y el tendido bajo “PRODESUR”. Ninguno de estos proyectos fue consultado realmente con las comunidades indígenas. El tendido eléctrico fue posteriormente puesto en funcionamiento por el gobierno “participativo y protagónico” de Hugo Chávez, después de pactar con algunos de los indígenas que se resistían.

Con la implementación por parte del gobierno de una nueva -no tanto- política organizativa de los consejos comunales, los habitantes de Kumarakapay establecerán sus consejos comunales a partir del año 2007. De esta manera, la organización política de la comunidad, siguiendo lo esbozado en la FIEB y sus propias dinámicas internas, estará regida por un Consejo Comunitario, el cual funciona bajo la figura de “Parlamento Indígena”, el cual para el año 2009 y hasta la actualidad constaba de las siguientes instancias: Presidente (que no es el capitán), Secretario, 6 parlamentarios (entre hombres y mujeres), El Capitán de la comunidad; el presidente de la Organización de las y los jóvenes; una representante del Centro de Educación Inicial San Francisco de Yuruaní; un anciano representante de la Iglesia Adventista; el Presidente del Consejo de Ancianos, El presidente del Sector y Consejo Comunal Yuruaní; el presidente del Sector Kumarakapay; el presidente del sector Tepü; la dirección de la Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruaní; la responsable del Ambulatorio Tipo I, el representante del consejo comunal Tepü; el representante del consejo comunal Torón I, el presidente del sector y consejo comunal Torón II, el representante del consejo comunal Merú I, el presidente del Sector Waika Epuru (también escrito como Waykaipuru o Waykapuru⁵⁹), el representante del consejo comunal Waika Epuru, la

59 Waika o Wayká= Designa los habitantes de la selva. Epuru=Jefe, Cacique. Los pemón de Kumarakapay también dicen “Waykaipuru” y “Waykapuru”. El letrero de madera con letras talladas y pintadas de blanco (forma en que se señalan los distintos sectores y calles de la comunidad), que

representante de la Organización de las mujeres, y el presidente del Comité Deportivo. (ver referencia 798 al final de este trabajo).

El proceso de instauración de los consejos comunales no ha sido fácil en Kumarakapay, al igual que la puesta en marcha de las misiones educativas (Ej. Sucre), teniendo sus dificultades principalmente por la misma causa que hace que la educación en la Escuela Básica y en el Centro de Educación Inicial no funcione adecuadamente, esto es: el distanciamiento del gobierno que sigue planificando sus políticas desde Caracas sin consultar realmente a los propios pemón.

Todo esto ha dado como resultado que el funcionamiento educativo por un lado, y el organizativo desde los consejos comunales por otro, se da con limitaciones y sólo por el esfuerzo e interés de los propios habitantes de la comunidad, quienes no siempre cuentan con el respaldo de los entes gubernamentales responsables de asesorarlos con la debida comprensión de sus propias necesidades y aspiraciones.

Aunado a lo anterior, Kumarakapay actualmente enfrenta el aumento de la minería y el “ecoturismo” que ha influido de manera considerable en los cambios de la “vida tradicional” pemón, “en sus formas de organización social, en sus sistemas productivos y en la naturaleza misma de la economía del grupo, sobre todo respecto a sus patrones de consumo y producción de valor.” (Scaramelli, 2008. p.686).

Otro problema siguen siendo las posibilidades reales del reconocimiento de la autodemarcación del territorio ancestralmente ocupado por los habitantes de Kumarakapay, así como también del financiamiento gubernamental de los distintos proyectos que se han venido planteando para su propia subsistencia, sobre todo a través de los consejos comunales. Todo lo cual deja muy distante que los propios derechos constitucionales puedan hacerse cumplir, así como los expuestos en la Ley Orgánica de

indica la calle principal del Sector Waykapuru es muestra de eso.

Pueblos y Comunidades Indígenas, entre otras.

Sin embargo, como parte de los procesos para mantener su identidad, la comunidad, ha venido fortaleciendo su historia y filosofía propia. Es así como, entre otras estrategias, inspirados en experiencias de otras comunidades en otros países, ha venido desarrollando bajo la metodología de la investigación participativa, el Proyecto de Plan de Vida del Pueblo Pemon de Kumarakapay”, del cual ha surgido con ayuda de aliados no indígenas, el libro: Roroimökok Damük (2010). *La historia de los Pemon de Kumarakapay*.

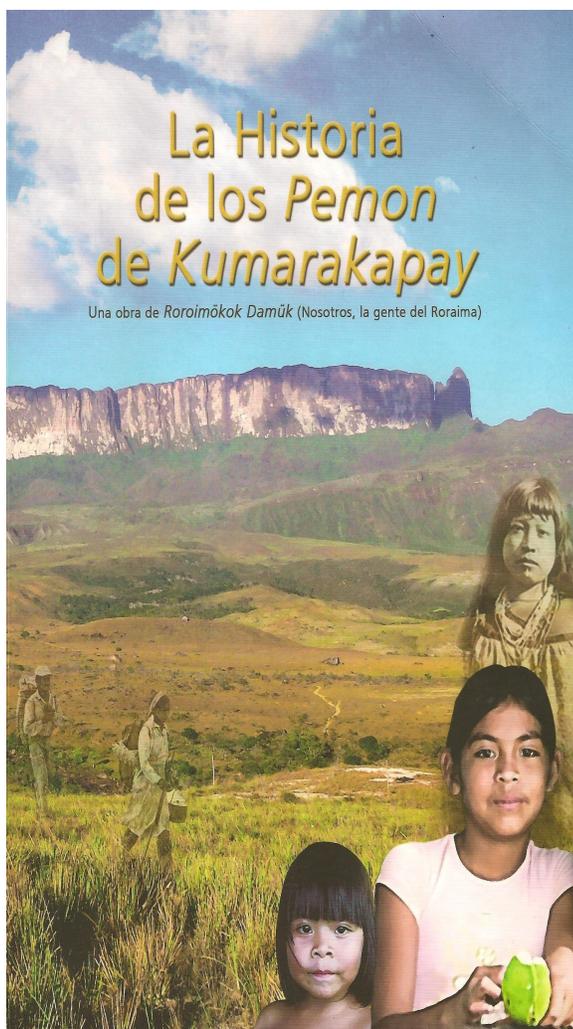


Imagen 5. Portada del libro: Roroimökok Damük (2010). Escaneada por Benjamín Martínez, 2013.

A través de dicha obra, producto de más de 15 años de trabajo colectivo, conocemos parte de su historia transmitida de generación en generación por ellos mismos, en ella se relata que los pemón de Kumarakapay descienden de una pareja primordial: Wey (el sol) y Aromadapün, quienes engendraron a Makunaimö (el mayor, más tranquilo y prudente) y Chikö (el menor, más inquieto y audaz):

“*Aromadapün* era el tercer intento de *Tuenkaron* de cumplirle una promesa a *Wei* después de negarse a ser su mujer. La primera mujer enviada a *Wei* estaba hecha de *Tawa*, una arcilla blanca, quien al pasar por la prueba de buscar agua para el sediento *Wei*, se desmoronó en el río. La segunda, no pasó la prueba cuando se derritió cumpliendo la tarea de buscar los ocumos que se estaban asando en el fogón. Ésta estaba hecha de *Morompö*, una cera silvestre. *Aromadapün*, al ser hecha de piedra roja (jaspe), soportó el calor del fogón, la acción del agua del río y otras pruebas a las cuales fue sometida por *Wei*, virtudes que la hicieron indónea para ser su compañera, esposa y madre de sus hijos

En su deseo de mejorar la calidad de vida de su familia, *Wei* tuvo que viajar a *Iken*. Había dado instrucciones claras acerca del camino que debían seguir su mujer e hijos al ir a su encuentro el día de su regreso. Había advertido enfáticamente que en un punto del camino se iban a encontrar con una encrucijada, pero su camino estaría identificado con plumas de aves. El otro camino, el del *Kaikuse*, el tigre, estaría identificado por excrementos del mismo. El malintencionado *Kaikuse* del algún modo tuvo acceso a esta información estratégica de manera que se dispuso a cambiar las señales de identificación de los dos caminos con el propósito de llevar a la familia de *Wei* a su terreno y luego comérsela, y eso fue lo que hizo. Un plan bien diseñado que terminó con la eliminación física de la madre de los niños *Makunaimö* y *Chikö* y llevó a que nunca más pudiesen re-encontrarse con su padre. Una vez en su terreno y aprovechando un momento en el que *Makunaimö* y *Chikö* estaban jugando en la sabana con sus cerbatanas, *No'samo* (mujer de *Kaikuse*) envenenó a *Aromadapün*. Un pajarito les advirtió que la mujer del *Kaikuse* había envenenado a su madre. A partir de este momento comienza la supervivencia de estos niños, ancestros de los *Pemon*.” (Roroimökok Damük, 2010, p.17, 18, cursivas en el original).

“Comenzaron una larga caminata con la esperanza de encontrar el camino perdido de su padre *Wei*. En ese peregrinaje es que se encuentran con *Piaimö*, un ser antropófago extraño, quien astutamente se gana el cariño de estos hermanos y es él, junto a su esposa quien decide alojarlos, criarlos y educarlos. *Piaimö* tenía como fin último comerse a estos hermanos luego de que se hicieran grandes. Por eso decididamente procura ganarse la confianza de los jóvenes, los educa a

hacer los tejidos, cómo asearse y demás cosas útiles para la vida. Así los prepara y los forma, llenando el vacío dejado por *Wei* y *Aromadapün*. Pasado el tiempo, ya cuando se habían hecho más grandes, llegó el día de comérselos. *Piaimö* le dijo a su esposa que llevara a los jóvenes a bañarse al río, que los lavara bien y que se apresurara en llegar primero que ellos a la casa, que agarrara el *Empukuchimö* (un arma mágica), los matara con eso, y luego los cocinara para el almuerzo de ese día. *El Piaimö* no comía crudo, cocía todo lo que comía.

Pero la astucia de *Chikö* pudo más que la experiencia y la mala intención de *Piaimö*. En el camino hacia el río, se fue corriendo, se medio bañó e inmediatamente regresó a la casa, dejando atrás a la anciana *Piaimö*. Llegando a la casa, *Chikö* se montó a buscar el *Empukuchimö* donde había indicado el *Piaimö*, lo agarró y tan pronto la anciana *Piaimö* asomó la cabeza por la puerta, la señaló con el arma y la tumbó. Así el almuerzo fue preparado con el cuerpo de la anciana.

Piaimö, al llegar notó la olla montada, se sintió alegre y empezó a comer, pero al primer sorbo del hervido, tosió. Eso le indicó que algo estaba mal. Al revolver el hervido, se encontró con la cabeza de su amada al fondo. Pronunció una serie de improperios y maldiciones a los hermanos, pero ya éstos cargaban consigo el *Empukuchimö*. Esta arma y herramienta les sirvió por años a los hermanos para la cacería, hasta que la extraviaron tiempo después por haber cortado el árbol *Wadaka*⁶⁰.” (Roroimökok Damük, 2010, p.20, cursivas en el original)

De esta historia de la que a penas hemos mostrado un fragmento, se deriva el fundamento del Ser pemón que proviene de *Wei* y *Aromadapü*, y el hacer, producto de la convivencia con *Piaimö*. Sin perder su arraigo, los hermanos *Makunaimö* y *Chikö* pudieron sobrevivir aprendiendo del enemigo. La identidad y la educación originaria son así “los grandes pilares de la existencia” del pemón de Kumarakapay, con ellos podrá reafirmarse históricamente y encontrarse con *Wei* al final del recorrido. (Roroimökok Damük, 2010, p.22, 23). Sobre este curso suscribimos la intención de la presente investigación, una investigación sólo es válida si “responde a las exigencias de la producción de lo social que los actores de una sociedad realizan” (Guitián, 2001, p.395, 396).

60 La historia del *Wadaka* como veremos más adelante, está muy vigente en Kumarakapay.

6.4 Poéticas del nosotros y los desencuentros inherentes a su realización: Algunas voces pemón desde Kumarakapay.

“Si la historia oficial, la del amo, ha sido útil para justificar la dominación, la otra historia debe serlo para alcanzar la liberación”
(Bonfil Batalla, 1990, p.191 p.195)

La endoculturación como bien hemos sostenido, es aquél proceso en el cual las personas pertenecientes a una comunidad, asimilan progresivamente la cultura que se vive en la misma. Si bien este proceso se da en todos los múltiples contextos sociales en que se genera y reproduce la identidad cultural, para la comprensión de la identidad cultural en Kumarakapay hemos optado por identificar las dimensiones informales de tensión de la endoculturación: ej. la familia y las prácticas vinculadas a la creación/mantenimiento del patrimonio cultural propio: creencias, gastronomía, prácticas agrícolas, sistemas de pesca, medicina, el uso de las TICs como herramientas de autodeterminación; entre otras. Así como las dimensiones formales de tensión de la endoculturación: la educación que se da en el caso de Kumarakapay: La iglesia adventista, el Centro de Educación Inicial San Francisco de Yuruani, La Escuela Integral Bolivariana, Escuela Técnica Agroturística, Universidad Bolivariana -Misión Sucre-, las TICs como estrategia de dominación; y los consejos comunales, principalmente, donde se siguen elementos normativos diseñados desde otra realidad cultural, la “criolla” o “blanca”. Veamos cómo desde la propia experiencia de los pemón de Kumarakapay se dan estos procesos como expresiones políticas de la cultura situadas en la dialéctica de la cotidianidad, para así ir comprendiendo cómo producen, mantienen y transmiten su identidad cultural, recordemos que será partiendo tanto de acontecimientos vividos y narrados por ellos, como lo que hemos observado en la mencionada comunidad.

Kumarakapay, 31/8/2009

“Alberto me señalaba que el mestizaje ha repercutido enormemente en los procesos de organización, en la dinámica de vida de los indígenas (...) (Martínez, B: Di/2B-8/II, p.16)

Uno de los resultados, producto de la lógica colonial impulsada, en principio por la Iglesia Adventista ha sido sedentarizarse, esta postura es sostenida por no pocos de los compañeros y compañeras indígenas de Kumarakapay, en palabras de Yulita, hermana del papá de Alberto y con más de dos décadas como maestra de educación inicial:

“Hacer comunidad es dañar el ambiente, o sea, asentarse, se contamina el agua, se contamina. Entonces, no se hacían viviendas así (de estructura y materiales rígidos como ladrillo y cemento), sino una churuata, cuando se iban se caía y eso otra vez volvía de nuevo, después volvían otra vez, es como una rotación”

Reconociendo que vivir en comunidad no significa únicamente ser sedentario, sino más bien, vivir en sociedad, a pesar de las transformaciones sociales y políticas por las que ha pasado Kumarakapay, el mantenimiento de la tradición opera -como en cualquier comunidad, y más aún dentro de las lógicas de una nación- como una forma de fortalecer el imaginario social que permita, además no sólo la permanencia histórica en tanto diferentes, sino también como forma de ejercer control cultural y más concretamente como una forma en que se evidencian expresiones políticas de la cultura. Así, los rituales “tradicionales” como los concernientes a la caza, la pesca, y similares, han sido desplazados por aquellos que permiten no sólo evidenciar la diferencia ante la “cultura criolla”, sino también como una forma de obtener recursos económicos de parte de esa cultura (por ejemplo la puesta en práctica del tumá ya no sólo en tanto comida “típica” para el consumo propio sino para servir al turista), Además, cuando la caza, la pesca no tiene la finalidad de realizarse para la subsistencia, algunos de sus elementos como por ejemplo, la práctica de campeonatos (de arco y flecha, de tiro al blanco con cerbatana *Kurak*, e incluso, más recientemente de fútbol como muestra de la cultura apropiada -infantil y adulto, masculino y femenino) permite mantener la unidad entre los miembros de la comunidad más allá del interés original: en el primer caso, para la obtención directa de alimentos, y en el segundo, más allá de una “competencia” entre vencedores y vencidos.

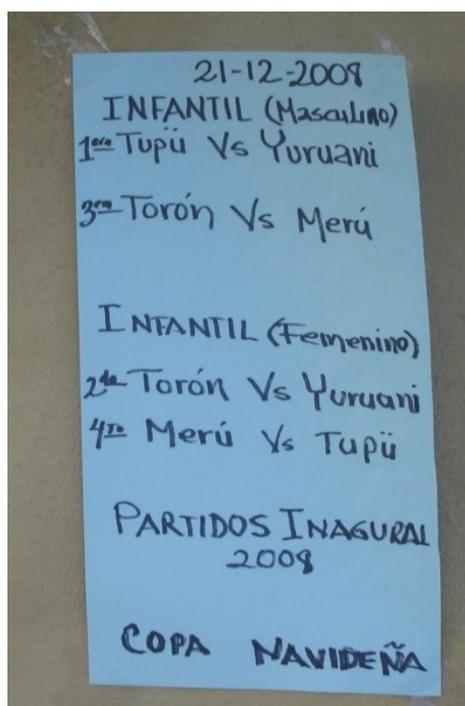


Imagen 6. Información de los partidos de fútbol infantil por género. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.



Imagen 7. Madrina de un equipo infantil de fútbol.
Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.
Se nota el uso de “traje típico” conjuntamente con el uniforme de la selección brasilera de fútbol, que usan los jugadores.

6.4.1 Vivencias endoculturales

6.4.1.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación

La familia

Primero nos encontramos a Naydi, nuestra gran amiga a quien conocimos en diciembre de 2008, y nos ofreció colocar nuestra carpa en el patio de su casa por 21 días seguidos entre agosto y septiembre del año 2009. Como la mayoría de los maestros y profesores de Kumarakapay, empezó en la docencia a penas terminó el bachillerato y sin ningún tipo de experiencia previa, después sacó su carrera en educación en la UPEL, y nos confiesa que en la práctica ha adquirido nuevos conocimientos.

Nació en Guasipati como su padre quien vino a Kumarakapay cuando estaban haciendo las viviendas rurales, y aquí conoció a su madre que era de esta comunidad y después de que se casaron migra con él a Guasipati. Posteriormente, Naydi regresó con ellos y su hermana a Kumarakapay cuando ya iba a cumplir los 9 años, en el año 90. Ella no hablaba taurepán, dado que vivían allá, y su madre nunca le habló en taurepán estando allá, sino cuando se vino para acá y allí se dio cuenta que su madre sabía, porque lo hablaba, su padre, además, nunca lo aprendió. Sin embargo, poco a poco fue comprendiendo, gracias a sus relaciones con los otros docentes, con los estudiantes, y con el resto de la comunidad.

En varias oportunidades Alberto, esposo de Naydi, y actual director de la Escuela Técnica Agroturística (ETA) ubicada en la comunidad, nos ha indicado que los niños y niñas de la comunidad deben saber cuáles son sus orígenes, por ejemplo, las historias de sus ancestros, que nos explican, por ejemplo, que vienen del sol. Además, para él la educación debe ser con los abuelos, en el conuco, con el apoyo posterior de los

maestros, donde resulta indispensable que las materias estén “en pemón”, pero el gobierno aún se empeña con un diseño curricular pensando desde Caracas, con una visión criolla occidental. Y la estrategia que han implementado es traducir los libros que provienen de allá, materiales que no hacen énfasis ni siquiera en la geografía de la Gran Sabana, ni mucho menos en la cultura pemón taurepán. En su caso particular, a los once años salió de la casa de sus padres, porque

“tenía mis ganas de salir a trabajar, aprender nuevos... y salí cuando tenía once años, empecé a trabajar de ayudante, soldadura, cauchero en Santa Elena más que todo, eh... fui cauchero, soldador, licorero, ¿qué más? camionero (risas), de todo, yo... entonces estando trabajando allí, yo me metí... terminé aquí, me metí... a estudiar en Santa Elena, pero entonces en... en las exposiciones yo empataba lo que es el castellano con Pemón porque no... hasta hoy, yo no hablo bien, castellano no hablo bien ¿ve? a mi me falta, mucho, mucho pero yo me defiendo pues, yo me defiendo y todo eso, y así aprendí ¿ve? aprendí así el castellano, en la escuela más que todo.”

Carmen Ligia, proviene de Apoipó como su padre, el conocido maestro Bolívar, llega a Kumarakapay, para trabajar en la única escuela que existía en Kumarakapay en ese entonces. Ella nos comenta sobre la educación que aún se da entre una madre y su hijo:



Imagen 8. Carmen Ligia, su papá el maestro Bolívar, y Benjamín Martínez.
Foto: Adriana Malpica. Septiembre, 2012.

“El niño está aquí con la mamá va caminando en el wainé, bueno en eso lo carga la mamá al niño, ¿qué está escuchando el niño estando ahí? Todo el día lo que está hablando a su mamá, lo que está trabajando, lo está viendo el niño ahí pegadito y tomando su alimento. Entonces, cuando ya está grandecito va a escuchar eso nada más y cuando llega ya a caminar lo deja poquito caminar y al conuco lo llevan, él está así jugando, pero él está viendo lo que está haciendo la mamá.”

Rosangel, por su parte, nació en Las Claritas, uno de los lugares emblemáticos de la explotación minera, principalmente centro de explotación y comercialización de oro. Su madre es una indígena arekuna que nació allá, mientras que su padre es taurepán, que se va a Las Claritas a trabajar en las minas. Ella nace allá.

“Mis padres desde siempre me han hablado en taurepán, de hecho mi mamá siempre me dice que primero la lengua materna que es lo más importante: *primero eso, y después aprende todo lo que tú quieras, si quieres cincuenta idiomas, pero primero tú idioma.* El taurepán yo lo hablaba desde pequeña, ahora el castellano, también fue parte de la vida: uno va aprendiendo, a

veces que uno habla mal, pero en la escuela... y mi mamá también que siempre me dice: *no, eso no se dice así, que no sé qué, que esto y lo otro, y uno va aprendiendo poco a poco.*”

“Por una parte siempre era eso: las historias bíblicas, siempre nos enseñaban los valores: que si la honradez, el respeto hacia los demás, el amor. Bueno, más que todo por parte de mi mamá, porque mi papá siempre se la pasaba trabajando allá en la mina, que no sé que, entonces mi mamá y en esa parte, eso era como que todos los días (...)

Leonel, es nacido en Kumarakapay, y recuerda su niñez en la comunidad:

“(...) en mi época de niñez, ya mi mamá, escuchándola hablar en su idioma, bueno, por ahí tuve que hablar, a través de ellos, primero que el español. Luego, ahí, aprendí hablar pemón en mi idioma, principalmente, y luego, cuando me incorporé a la escuela, ahí tuve que aprender la lengua, a la escuela secundaria; en la primaria más que todo dieron clases, tanto pemón y castellano, y por ahí aprendí hablar español, castellano, en la escuela más que todo, luego en mi casa, igual practicaba, como decía madre: practique de hablar castellano, español para que sea en el estudio, porque más que todo, se utiliza, pues, en la escuela exigen castellano, así, más que todo, en la exposición, si no habla entonces, así... me decía mi mamá, y bueno, así, practiqué. Más que todo yo he hablado con mi mamá, mi abuela;”



Imagen 9. Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruaní.
Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

La crianza actual de los hijos

Eleazar, indígena kamarakoto nativo de Canaima y esposo de Yulita, nos indica que trata de que sus hijos no vean tanta televisión, les habla a sus hijos en su idioma kamarakoto, indicándoles algunas diferencias con respecto al taurepán, el idioma de su

esposa. Ambos se empeñan como madre y padre de que sus hijos no sientan vergüenza de su cultura,

“(...) el niño tiene que saber que lo primero que tiene que reconocer es que él es indígena, y no que más adelante tenga otro tipo de visión, o bueno que tenga vergüenza de su propia etnia, eso es algo que nosotros tratamos de evitar (...)”

“el niño tiene que participar en el trabajo que nosotros hacemos mayormente en el conuco, ellos tienen que saber el por qué se hace ese tipo de trabajo, por qué el mayü es un trabajo así, en conjunto. Los niños tienen que saber el por qué ese tipo de trabajo en conjunto.”

Yulita, por su parte, tiene toda su vida en la comunidad, y nos comenta cómo transmite la cultura a sus hijos:

“Yo les hablo siempre en pemón, toditos saben pemón, aquí nosotros hablamos pemón, yo siempre les doy sus puertas abiertas para que me critiquen para que también me digan: Mamá no me gusta esto, el comportamiento tuyo. Yo siempre les digo, igualito, los dos con el papá. (...) Les gustan todos los cuentos...”

El caso de Leonel:

“Mira, yo hablo con mis hijos en mi idioma, desde pequeños, por eso es que mis hijos no entienden castellano, cuando sean más grande, pero ahí hay unos compañeros por ahí, los niños por ahí que eran los hijos de indígena, indígena, el sobrino de Ovelio, Ernesto se llama, las hijas de él hablan castellano y no entienden pemón porque la mamá le habla mucho castellano desde pequeños, para mí, yo le veo bien, pero mal, porque principalmente ellos tienen que enseñarle hablar bien como taurepán y después enseñarle castellano. Aquí en la comunidad la mayoría está hablando su idioma, y la escuela, ayuda, insiste también, los maestros son indígenas.”

“A mis hijos horita todavía no le echo el cuento de...pero a veces me preguntan a mí, los hijos míos mayorcitos, me dicen: Papá, por ahí pasaste, lo que estamos haciendo nosotros, lo hiciste tú -me dicen a mí- sí, pero sin hacer más falta. Entonces, yo le digo así: Yo no he hecho falta delante de mi mamá. Como el respeto, a veces he pasado con mi mamá, pero no tanto, pero ustedes más papá, Les digo así: quieren imitar a alguien, porque ustedes lo que ven por la televisión, no, eso no se hace, le digo yo. Se ponen a reír. A los gemelos todavía yo no he dicho, porque todavía están chiquitos, pero cuando ya tengan seis añitos, o siete años ahí los... ahí tan alante los niños gemelos, y tratan de estudiar también.”

Al igual que Yulita, Mauricio es oriundo de Kumarakapay, y se enamoró de una descendiente de padre indígena kariña, “descendiente de los españoles”, sin embargo,

“ellos vinieron, ellos son de aquí, tienen su tío, tienen sus abuelos y todo, son aquí, ellos

vinieron fue hace poco, más de veinte años (...) y entonces, nos casamos, tuvimos estos niños: éste habla pemón, y otra que entiende pero no habla, pero te habla así, escondida. ¡Habla pemón! Yo hablo papá, pero me da pena. No tiene que darte pena, esa es tu lengua. Entonces es algo que va a pasar, la mamá le habla más castellano que yo. La mamá entiende claramente, habla, pero tiene miedo de que se rían de ella. Mis hijos sí hablan pemón. Bueno este que le gusta estar con los viejitos por ahí. Y otras de las cosas que ha entrado es el aparato ese (la tv)”

Ovelio, al igual que Mauricio y Yulita también es nativo de Kumarakapay, y nos comenta que su hijo

“tiene 11 años, ahora tiene que aprender bien a pronunciar las palabras en castellano, ya habla bien nuestro idioma, y ahora... o sea, él habla castellano, con algunos artículos que se enreda. Y otro es la sociabilidad como indígena: respeto hacia el otro, hacia los abuelos. Yo digo a mis hijos: siempre están los abuelos, los abuelos son los que nos enseñaron, y tenemos que respetar y tenemos que ayudar. Bueno, en el caso nuestro, mi familia, hace un año se murió mi mamá, y hace tres años se murió mi papá. Por parte de mi esposa, está la abuela nada más, el papá se murió hace como dos años, gracias a ellos que nos dió esa educación indígena, se conserva. Mi papá decía: la cultura no importa, pero el idioma... recuerda que tú eres el pemón, siendo pemón tienes que estudiar, sea ingeniero, sea piloto, sea científico, pero siga sus costumbres, las costumbres buenas, porque como todas las culturas hay cosas buenas y cosas malas, en nuestra cultura, por decir, hay cosas malas.”

El caso de Benedito es diferente, pues aunque su padre nació en Kumarakapay, después que falleció la madre de este, “se fue para otro municipio, ahí fue que se casó con mi mamá, mi mamá es de allá de la etnia kamarakoto, entonces, ahí nos tuvieron pues, y después entonces vengo por la educación, yo vengo a sacar mi bachillerato para acá” Sin embargo, él se viene a Kumarakapay, y se “enamorado”, teniendo actualmente una adolescente y un niño. Él nos comenta que en su hogar:

“(...) en algunas ocasiones me sale hablar en castellano, no todo los días, el mayor tiempo que yo les hablo es en mi idioma. A veces yo les corrijo (...) yo le digo a mis hijos que pregunten a los abuelos porque ellos tienen ideas, tienen sabiduría que decir: cómo educar, cómo enseñar cuando una niña empieza a tener su primer período, ¿qué tenemos que hacer nosotros los indígenas? Acostarla 45 días, sin salir. (...) Yo no sé porque, pero eso es lo más importante que yo he adquirido de mi mamá, yo soy un hombre pero mi mamá siempre me decía, me explicaba todo: si tienes una niña, tienes que hacerlo así, así, así; si tienes un barón: así, así, así. Esa es mi cultura. Eso no le quita la religión, eso es mío pues. (...) No ver tanta televisión, porque si lo comparamos con la tecnología, esto tiene un campo magnético, a través de la ciencia, científicamente, un campo magnético, pero en la cultura indígena eso tiene un efecto que le va a atacar aquí en el cerebro, va a tener dolor de cabeza, más adelante, no ahorita, cuando tenga sus 20, sus 25 años, va a sufrir eso, por eso es que los abuelos dicen: no ver tanto. No salir al

sol, no comer mucho, no puedes comer tanto salado ni dulce, no pues comer la presa que le dan completa, sino tienen que dejar algo, solamente comer la parte de arriba, el lomito, solamente eso, porque el pescado se traga varios tipos de peces que son venenosos, entonces, eso puede dañar el estómago, el útero. Todo eso. Esas son cosas que me inculcaba mi mamá.”

“¿Por qué anteriormente, la mujer pemon, la mujer indígena paría en su casa? Porque obedecía lo que decía su abuela, y sola, sin doctores, sin llevar a nadie, porque obedecían todo, hacían todo lo que les decía su mamá. Ahora en la actualidad, ha cambiado, ahorita es primeriza directamente al hospital, eso pasa. Entonces, eso es por falta de conciencia. Entonces, ¿qué va a hacer ahorita un hombre? Bueno, un hombre hay que enseñarlo, hay que prepararlo, hay que embalsamarlo para que sea un buen cazador, pescador, agricultor, para que no sea tan flojo.”

“Primero, para continuar, y mantener eso, ahora que estamos, en una época de un cambio sobre la religión eso a veces nos impide hacerlo, pero lo más aceptable, yo inculco eso a mis hijos: Primero recibir a las personas que vienen, tienen que saludarlo con respeto, si es mayor tiene que llamarlo así, si es una señora, un señor, tiene que recibirlo, tiene que preguntar qué desea, si viene un señor que no es indígena, igual, esa es la cultura, la identidad que nosotros tenemos que demostrar, o sea, esos son los valores pues, entonces, atenderle, no dejarle a una persona que visita o nos visita, tiene que atenderlo, tiene que decirle: espera, si no estoy, no mi papá no está, o sea, tener entonces, la gente, se va a dar cuenta, oye, por lo menos, hay dentro de muchos, hay pocos, que tienen esos valores, el respeto hacia los demás.

Persona de esa clase a mí no me gusta, o sea, a mí no me cae bien, (maleducada), por eso yo siempre digo a mi hija, y a mi hijo también, igual en la pronunciación de nuestras palabras de nuestro idioma, yo le digo que eso no se pronuncia así, que hay que pronunciarlo así, entonces mi hija: no, eso es igualito, no, eso no es igual, no es igual, porque tú tienes que aprender bien, si vas a hablar en castellano tienes que aprender bien, perfectamente el castellano, igual, principalmente es nuestro idioma, si tiene un nombre, bueno eso tiene su nombre, hay que llamarlo bien, exactamente.

En la Gran Sabana de forma general, hay muchos, por lo mismo ¿quién tiene la culpa? Uno mismo, un padre, o una madre tal vez, porque no toman el punto de vista indígena, no toman como base fundamental, del desenvolvimiento de un niño, cómo tiene que ser, cómo tiene que saludar, cómo tiene que expresarse, entonces, como no lo toman en cuenta, entonces, él lo pronuncia así, pero, al final, ese muchacho o esa muchacha va a tener problemas cuando vaya a la universidad, ¿ves? Entonces, eso pasa, entonces, yo, en mi hogar; yo, yo le digo a mis hijos: mira, eso se pronuncia así, (...) y tiene que saber el significa, si vamos a hablar en nuestro idioma, hay que saber traducirlo al español, si nos fallamos en español, entonces, corregimos, así estamos (...)

“(...) el idioma taurepán ha sufrido un cambio, muy fuerte, pero, eso es lo que no espero. Yo antes de tener una esposa, yo siempre pensando: yo soy indígena y mis hijos tienen que ser así, entonces, esa es la lucha que yo tengo en mi hogar; esa es mi educación con mis hijos.”

“(...) a mí me gustó cuentos, mitos, leyendas, a mí personalmente, por eso yo soy amigos de los viejos, yo converso y todo. Entonces, ellos me dicen: no... hasta mis hijos me dicen: ¿por qué tus amigos son viejismos? Entonces, trato de contar ¿verdad? Pero ahora, los niños y niñas

en la actualidad no..., no le interesa. Entonces, a veces intento: esto es así, esto es así, yo les cuento que fue lo que pasó, esto pasó así, nuestros abuelos eran así... ¿Quién es indígena? La persona que conoce su cultura, por lo menos saber... de tantas... no, yo nací tal pero más o menos sé esto y esto.

“No te ofendas por lo que voy a decir: los valores, en los niños indígenas, en los hijos nuestros, existen: existe el respeto, tienen que demostrarles que los quieren, pero tienes que demostrarle el respeto, entonces, ellos te respetan, pero en cambio, en no indígenas, mira, los niños no: no, que tal...”

“(...) aquí los niños prestan atención, aquí en la escuela los niños te prestan atención cuando tú cuentas un cuento, porque después están por ahí contando ese cuento a los demás. Eso es lo que existe, que el maestro con población indígena... es importante, y si no lo aplica, debería, debería ser así. Hay que explicarlo, con respecto a eso, con la cultura.”

Rosangel:

“(...) yo creo que la sociedad de ahorita por lo que se está levantando, ¡es mi forma de pensar, yo no digo que sea así! Pero, yo he visto que las personas ahorita que han ido formando familia o se casaron así chamitas, entonces cuando se quedan embarazadas por decirlo así no saben nada pues, de como educar al hijo que si enseñarle valores y los niños crecen así pues, en la calle, por decirlo así, y no les hablan mucho. Hoy en día tu ves un niño y les hablas en pemón y te dice: ¿qué? ¿qué? Así pues, ¿pero qué es eso? Mis primitos no hablan en pemón y yo digo ¡no puede ser! Entonces yo veo que muchos padres descuidan a los hijos, son unos pocos los que siempre están pendientes, pero la mayoría yo me doy cuenta que... o se van al conuco por allá y dejan a los hijos, salen de la escuela y se van por allá a la mata de mango...”

Los abuelos, las abuelas y sus historias

Aun cuando la transmisión de saberes no es completamente de forma posfigurativa, la endoculturación tiene en los abuelos y abuelas unos aliados indispensables aún hoy en la compleja realidad que atraviesa Kumarakapay, sobre todo como continuadores de la historia oral, y en ella, de los mitos en tanto reproductores de ideología, participan en los casos de las familias que los practican, en la instauración más que de creencias, de los valores sociales que exige la socialidad contemporánea de la comunidad, aun cuando esta exigencia no se establezca actualmente de manera explícita.

Alberto:

“Anteriormente la educación indígena era con los abuelos, con los abuelos y con los padres, las mamás; las niñas con las mamás, los niños con sus papás, con los abuelos; la educación no era cerrada, la educación era libre, en el conuco, en el camino, en las casas, alrededor del fuego, candela, a las tres de la mañana porque a las tres de la mañana es la hora que está fresco para recibir lo que es la... entonces aprovechaban eso, los abuelos, las abuelas aprovechaban eso, contaban historias, decían que era lo que tenía que hacer un hombre, lo correcto y todo eso (...) “Yo aprendí mucho con mis abuelos, yo vivía con mis abuelos en el campo, llegaba a las tres, a las dos de la mañana y me levantaban y contaban la historia, todo eso, a las tres, a las cuatro, a las cinco a pescar, a comer ¿ve?, así, era una vida...”

“por eso es que hay abuelas que han llegado más porque cumplieron lo que es el consejo, llegaron a esa edad, se cuidaron pues.”

“(...) entonces mi abuelo, mi abuela, cuando yo vivía con ellos... eso fue por allá por Mata del Cerro, por acá, tenían un conuco ellos y yo me iba como una semana, dos meses a veces, un mes y bueno y... hay unos cuentos que a veces yo no me acuerdo ahorita... no me acuerdo, no era que a ti te contaban por contar, no, tenía su lección al final, te decían esto es porque es así, tiene que portarse así por eso pa` que no te pase lo que pasó con esto y siempre buscando a los animales, cada animal tiene una personalidad.”

“(...) entonces mi abuelo, mi abuela, cuando yo vivía con ellos... eso fue por allá por Mata del Cerro, por acá, tenían un conuco ellos y yo me iba como una semana, dos meses a veces, un mes y bueno y... hay unos cuentos que a veces yo no me acuerdo ahorita... no me acuerdo, no era que a ti te contaban por contar, no, tenía su lección al final, te decían esto es porque es así, tiene que portarse así por eso pa` que no te pase lo que pasó con esto y siempre buscando a los animales, cada animal tiene una personalidad.

Hay un cuento que siempre contaba mi abuela, hay muchos, ¿qué cuento te puedo decir ahorita?, el del... ¿cómo se llama?, el del rabipelado y el otro... en castellano porque hay nombres que casi no... porque hay animales que son propios de aquí de... de aquí de esta zona. Entonces había uno, un animal este..., este... ya va, vamos a cambiar mejor (risas), tigre con morrocoy, si, siempre tenían esa pelea, una pelea así... el tigre era rey, o sea era el que manejaba todo lo que era... pero en cambio el morrocoy no, era lento, entonces... pero era inteligente, el morrocoy era inteligente, siempre inteligente, entonces le dijo: *mira vamos a correr, vamos a correr pa` ver quién llega primero, entonces... ;una semana antes; entonces el morrocoy llevaba al otro compañero y lo... lo escondía por allá, al final en un hueco y hacía otro hueco por aquí, entonces arrancaban, entonces con el pito no se qué y ellos arrancaban y el morrocoy se escondía y el otro salía por allá, o sea ya tenían esa... y siempre ganaba y otra cosa era con puño, para meter el puño en el tronco de un palo que es fuerte, duro y él inventaba mucho, el morrocoy siempre ganaba al tigre, entonces un día el tigre quería comer a él por eso, lo quería comer ¿no?, pero... ya no me acuerdo bien la... (pensaba) bueno siempre ganaba pues y de ahí hay una lección que uno tiene que ser inteligente pues, no porque hay gente que son poderosas,*

pero no son poderosas porque si tú utilizas tu mente, tú puedes ganar como sea, algo así era lo que es la... lo que es el cuento.”

Rosangel:

“(...) mi abuela materna más que todo, porque no la pasé con mi abuela paterna, entonces mi abuela materna, yo dormía con ella, entonces ella todas las noches me contaba cuentos, así: que si las leyendas, que tenía su moraleja, por ejemplo ella me contaba era a ver si me acuerdo de una, era de un señor que no sabía tejer nada, por decir, era un gran flojo, entonces, una vez que se iban de cacería, los cuñados le decían: vamos a ir de cacería y el no quería ir, ¡no!, ¡yo me quedo aquí! Y entonces le dijeron: bueno, entonces haga el sebucán, el tongué, no eso yo lo sé hacer, eso es fácil, pero la verdad él no sabía nada. Entonces, se fueron todos a cazar, entonces las mujeres estaban ya rayando la yuca, y él tenía que hacer eso rápido para que lo pudieran exprimir y resulta que cuando llegan no había hecho nada, ¿y entonces qué hicieron con él? Lo agarraron y le amarraron las manos, los pies, y lo pusieron como si fuera un sebucán. Entonces ella dice que muchas veces, uno no debe decir, por ejemplo, uno no debe presumir, lo que no es, por ejemplo, no, que yo sé hacer esto, no que yo sé hacer lo otro, porque pueden que te den una cosa que no sabes, y te puede pasar lo mismo que él. Era una historia como tipo novela y luego continuaba y así, todas las noches, a veces me quedaba dormida pero siempre tenía como una moraleja, y así uno va aprendiendo, aunque en ese momento uno no toma mucho en cuenta esas cosas, ¿no?, uno se ríe del cuento que esto y lo otro... Lo que yo hacía era reírme eso es lo que más o menos recuerdo. Eso lo hacen más que todos los que tienen sus abuelitos, les echan su cuentico ahí, pero yo me he dado cuenta que todos, la mayoría de los cuentos tienen su moraleja, su mensaje.”

Sobre la historia de Makunaima, nos dice:

“(...) eso me lo contaban por capítulos... prácticamente se trata de donde viene, por decir, el principio de nuestra existencia, por decirlo de alguna... así como la Biblia tiene su teoría de la creación, entonces esa... bueno no sé cómo sería, sería una leyenda, pero es como empiezan todas las cosas, ahí se narra el principio de cómo fue que el hombre, aprendió de la naturaleza, a sobrevivir con ella, a armonizarse con la naturaleza, para poder sobrevivir, y bueno, la creación de las cosas, también la ubicación de las cosas, por ejemplo se decía que... bueno, en el tiempo de Makunaima, había un gran árbol, -yo no sé si ya lo escuchaste-, el Wadaka, ahí prácticamente estaba almacenado todo, todo el contenido ahí, entonces, en una de esas tantas travesuras que hacen ellos quería... solamente comían las frutas que caían del árbol, entonces en su intento de traer todo eso, de hacerlo más fácil, cortan el árbol, y dejan una ardilla, bueno en aquél tiempo se decía que era un insecto, que eran personas, no animales, entonces ahí entra también la idea del respeto hacia la naturaleza, conversaban con ellos, lo dejaron ahí para que cuidara, por decirlo ahí, le hicieron un tapón con agua, para que cuidara eso y que no se escapara, porque ahí habían pescados también, pero resulta que por equis cosa, vino un tremendo... sí, un mono, el iwariká, que, como siempre, tremendo, destapó eso, entonces, al destaparse eso, salió todo el agua y entonces se llevó todo: las frutas, los pescados, entonces, por su intento... por eso es que se dice que en la Gran Sabana, casi no se puede ver cultivo porque el río se lo llevó todo, el caroní, y casi no hay peces porque se fueron todos, entonces, en su intento por salvar algunas cosas, Makunaima y el otro, eran dos hermanos, Shikō hacen

como unas empalizadas, para contener lo que se iba, entonces, esas empalizadas, son lo que se conoce hoy como las cascadas, se fueron formando los saltos, esos son las empalizadas que ellos hicieron para poder contener eso. Bueno, esas cosas, son por ejemplo, como un principio de lo que son las cosas, lo que fueron, y sí, Makunaima pasa aprendiendo toda una experiencia ahí, va aprendiendo de los animales, por ejemplo, como aprendió a pescar: lo aprendió de una garza, porque ellos no tenían nada, no tenían herramientas, entonces, lo aprendió de una garza, así como también, sí, aprende de muchos animales, y así van formándose, así, esta generación pues, de los pemones. Yo he visto que han sacado libros, así, de las historias, pero es demasiado largo, por eso te digo que no se pueden contar así. A mi me lo contaba mi abuela todas las noches, eso lo repetía: esto era así, esto era así, en algunos hay mensajes, lo que aprendí de esas cosas es que uno era muy tremendo que siempre se metía en problemas por tremendo, Shikö, entonces decía que no, que hay que hacer las cosas, pero no seas tan tremendo, a veces cuando te portabas mal. Hay no seas como Shikö que no sé qué..., porque siempre se metía en problemas...”

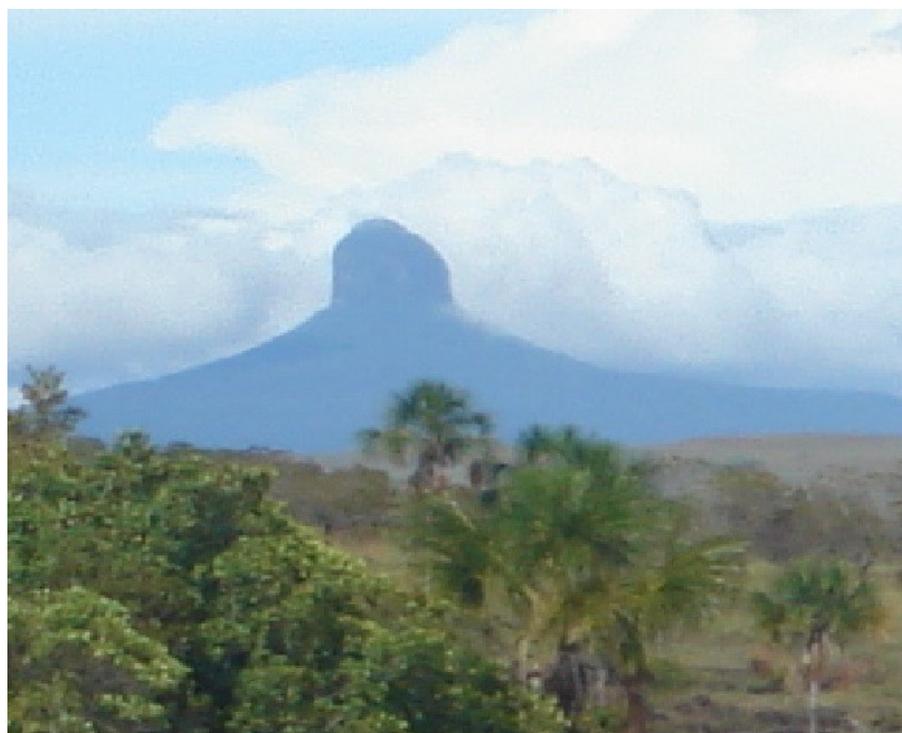


Imagen 10. El tepuy Wadakapiapó. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Sobre esta historia Eleazar comenta:

“El origen de la zona esta, lo que uno puede escuchar, es sobre el cerro que se le ve la puntica así, el Wadaka. Eso fue en los tiempos cuando se inicio la vida. Existía un indígena legendario que llamaban Makunaima. Entonces, él, buscando su sobrevivencia, andaba caminando y no hallaba como vivir. Estaba solo con su hermano y fue abandonado por su padre y a la mamá la habían envenenado. En ese tiempo de vida nómada que tuvieron se encontraron con esa mata de Wadaka, que en aquel entonces producía todo tipo de comida, todo tipo de fruta, dicen que

era el árbol de la vida. El hermano menor que era más intrépido, empezó a decirle que si podía tumbar esa mata, cosa con las que no estaba de acuerdo el hermano mayor Makunaima. Hasta que por fin el hermano menor pudo más con su hermano, pero no se percató de las consecuencias posteriores que podía producir eso. Cuentan los abuelos que cuando esa mata cayó se esparció, y bueno, se fue por los cuatro puntos cardinales, fue arrastrada por el río Yuruani, la cabecera que está por este lado. De ahí empezó a bajar esa mata. Dicen que el mismo Makunaima trató de frenar esa mata, pero con la corriente no pudo hacerlo. Entonces en cada parada que hizo la mata, supuestamente por ahí las tierras son fértiles para la siembra de mata de cambures.”

Por su parte Leonel recuerda:

“me contaban los cuentos, más que todo de las danzas, de lo cultural y eso: baile típico; mi abuelo me contaba de eso... sobre los cerros Roraima, el de Wadakapiapó, más que todo, la historia de eso, que el Chikü y el timi, timi es ... el rojito, entonces, el cerro Wadakapiapó tenía muchos frutos, bastantes frutos, luego el Chikü llegó, como habían... como los miembros del Chikü y del Timi aguantaban hambre, pues, entonces, intentaron reunir; ¿qué podríamos hacer? Entonces, pensaban ahí: tumbamos ese cerro, porque ese cerro tenía bastantes frutos, daba frutos. Entonces: sí, vamos a tumbarlo, dijo el Chikü, el tremendo, y así llegaron a ese extremo y el Chikü tumbó el tepuy, y cayó todos los frutos y así se aprovecharon, y así fue la historia que me dijo la abuela.”

“(...) mi abuelo me sacaba de cacería.”, “más que todo mi abuelo me enseñaba eso, esto de los niños, cuando crezcan los niños, cuando los bebés se enferman más que todo el ensalme, el tarén, lo que llaman así. Mi abuelo me decía: mira, tienen que aprender, pero a todo esto yo no he aprendido bien, pero sé como esas enfermedades... poco a poco uno... sanar, es como un remedio también. Yo no he intentado... me gustaría aprender pero... se sigue manteniendo”

Mauricio:

“Nuestros abuelos vivían en una churuata, una churuata con un sólo tronco en el medio, en cambio ustedes viven cuadrados, ustedes tienen ventanas cuadradas, la casa cuadrada, nosotros no, nosotros vivimos circular, y eso ya estaba.... ¿Sabes que estoy haciendo? Mi tesis es incluir la cosmovisión del pueblo pemón a la universidad virtual, a nivel virtual para que los maestros se preparen (...) Nosotros descendemos del sol, nosotros, nuestro origen es del sol. (...) Bueno, entonces, en la tardecita, antes de dormir, pues, como no había luz, a las seis, a las cinco y media, entonces, la abuelita empezaba a echar cuentos, el abuelito, su cuento con su moraleja, puede ser tarén, o cuento o leyenda... (...) Entonces, así, todas las noches, y en la mañana la abuelita consejos para las niñas, tienen que hacer esto, tienen que levantarse, antes que pase el gorgojo que pasa como a las 4, 5 de la mañana por ahí. Según nuestros abuelos, es el padre de hernia, tienes que pararte antes para que no te pegue la hernia, antes de que pase, bien tempranito. Todo eso. Entonces, nuestros muchachos, o los niños que sabían, sabían cuentos, sabían todo lo relacionado... Entonces, viene el gobierno y construye las viviendas, viviendas rurales cuadradas, tres cuartos, entonces ahí se dividen los niños para acá, papá y mamá y los abuelos aquí. ¿Cuándo? ¿Cuándo van otra vez a recibir esa clase de cuentos y leyendas?”

Los abuelitos más ancianitos nunca utilizaron los baños, ahí guardaban su anzuelo, sus herramientas y todo en ese baño, se iban pa'l monte a hacer sus necesidades, y bueno, en la vivienda no se puede hacer una fogata para hacer comida, por ello construimos una casa afuera, para hacer casabe.

Yo voy a un ancianito a pedirle que me eche cuentos a mis hijos, ¡págame! Hasta eso ha entrado, tú ganas dinero, yo también soy maestro. Entonces hasta eso ha ido esa influencia (...)



Imagen 11. “Un Tumá para los abuelos y abuelas”. Organizado por los pemón de la Iglesia Adventista O.E. Davis de Kumarakapay. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008

Por otro lado, José Arnoldo, es pemón taurepán nativo de Kumarakapay, y recuerda quién le enseñó historias con fines educativos:

“(...) por parte de mi abuelo, el papá de mi mamá, del cuento de carimatö el garrapata y el compañero de carimatá fue awaré, ¿Ud conoce a awaré? Rabipelado. Bueno, esos cuentos que... es muy larga pues, resumido, voy a resumir: Carimatá fue... fue muy tremendo, entonces, él quería cazarse con la muchacha porque tenía mucha capacidad, tenía mucho cráneo, así, como decir, inteligencia. Entonces, ellos se fueron a pescar, y como que el más inteligente pescaba de diferentes peces, y llegó el pez grande, el pez más grande del agua vino, entonces, el carimatá, el garrapata, colocó su anzuelo grande, y pescó, entonces, cuando llegó a la casa, la muchacha, la muchacha del carimatá, contó a su mamá, diciendo que el carimatá tuvo mucha capacidad, entonces, el compañero escuchó eso, awaré, entonces, él quería hacer, lo que hizo el carimatá, se copió pues, él fue copión, el awaré fue copión, entonces él invitó a su novia,

a su esposa, a pescar los peces también, porque él no quería ser tan bruto, así pues, tan tonto, de ese hogar; entonces, invitó a su esposa, se fueron, y empezaron a pescar; pero como él es copión, llegó el pez grande y lo atrapó, y se lo comió a él, por ser copión. Entonces, la esposa se regresó inmediatamente llorando, llorando llegó a la casa, dijo a su mamá: mi esposo se lo comió el pez, diciendo eso. Entonces, escuchando eso, el compañero empezó a reír porque el fue el copión, él fue el copión. Entonces, invitó al martin pescador, el martin pescador llegó... es un pájaro pescador; entonces empezó a echar su excremento al río, diciendo: ¿cuál fue el que se la comió? Entonces, llegaron los peces cuando el botó su excremento al río, y llegó un pez grande, pero ella dijo que no, que no... había un pez grande que había comido al esposo (él se iba a vengar y ella le dijo que no), así pues... Entonces, por último que llegó el pez grande y se lanzó al río y (le dijo cuál era) y lo mató y le hicieron la cesárea del pez, lo abrieron y el tremendo rabipelado estaba en la barriga, así pues, entonces, cuando abrieron el vientre, entonces, la esposa empezó a oler peor estaba muy horrible, muy feo, entonces, dijo que jah huele mal! Bueno así pues, porque el fue muy tremendo, el rabipelado fue muy tremendo. Entonces, el rabipelado sacó sus palabras groseras hacia su esposa, eso fue muy horrible, lo insultó con palabras groseras, la palabra grosería fue... le dijo a su esposa que olía al culo de la esposa... entonces, empezaron a reír y la suegra también que llegó cuando la esposa se fue a informar que se lo había comido el pez, entonces, ellos llegaron también. Así fue el cuento pues, ahí termina, eso es más largo, más largo. Eso me lo contaba mi abuelo. (...) A veces, nosotros somos tremendos, copiones, o que uno quiere hacer lo que hace uno, no se quiere copiar; entonces, de repente, no se va al fracaso, entonces, para ser como respetuoso, para ser como más que todo... bueno, más respetuoso, explicaron eso, para no ser como el compañero avaré. (¿eso se lo contaban a todos los hermanos?) "a todos los hermanos, los tíos que estaban ahí también, (eso todavía) se hace... hay muchas... todos son laaargos."

"(...) algunos cerros son sagrados, los tepuyes, porque a veces... lo llaman sagrado porque si lo toca a eso, de repente los relámpagos te matan, si pasas por el cerro, por los tepuyes, por los lugares específicos... bueno, los abuelos son los que saben eso. Tú puedes subir tranquilo para el Roraima, pero algunos sitios no, tienen mucho respeto, hay lugares que son prohibidos para el turista. Como el tepuy del Kukenán, porque ahí se desapareció un niño, porque decían que, primero, prohibían subir al cerro, pero no hacían caso y perdió su camino y se perdió pues, y no lo encontraron hasta los momentos se perdió, está perdido, no se sabe si está vivo. Kukenán significa que el agua es sucia, es oscura. (...) Iruaní, Iwarkarimá, significa que ahí estuvo el monito. El monito le dejaron los Makunaima, lo dejaron como el vigilante... los makunaima son personajes, le dejaron el monito para que sea el vigilante, para que le cuidaran eso... bueno, tiene su cuento, pues, por eso, le llaman Iwarkarimá porque el monito estuvo ahí, (...) porque es un bosque del lago del Iruaní... Wadaka es el tronco del árbol, piapó pedazo; Ilú no se traduce como Ilú es Urü, significa que cuando tú cortas el palo, cuando se cae, hay muchas ramas pues, hay muchas ramas y tienen muchos... tienen un cuento eso también, una historia laaarga... Es Urü, pero llegaron los españoles y le cambiaron el nombre. Tramen es la rama, la rama cayó a la parte de otros árboles, se cayeron encima. Karaurin es el río."

El Piasán, el tarén y otras creencias

Alberto:

“El Piasán se encarga más que todo de los espíritus, de los espíritus de cada uno y las enfermedades, curarlas. Hay en los tepuyes, en los ríos, en las selvas hay esos espíritus buenos y malos; cuando hay algo que está ocurriendo, por ejemplo aquí, o está lloviendo demasiado y él se encarga de por qué está lloviendo y le dicen: mira estamos haciendo esto por esto, por esto y él le dice: no, yo no quiero eso porque mi gente se están inundando por eso yo quiero que lo pares y lo hacían, y en el conuco, la agricultura también, “necesito esto para que se cultiven tanto esto, esto” y los espíritus lo hacían o sea habían como... los peces igual, la cacería igual, ellos sacaban lo que era la cacería para toda la comunidad.”

José:

“El tarén tiene mucho: para sanar y para maltratar también, con el tarén (se sana todavía), bueno, los otros paisanos, sí hay aquí también, los abuelos. Nosotros como jóvenes no practicamos eso, pero es importante para sanar a la gente. Bueno, este, como hablamos antes, si tú pasas por el sagrado te enfermas, entonces, los abuelos conocen esa parte como canto del tarén, bueno tiene mucha experiencia en eso (...) el canto, algunas plantas hay para sanar, pero solamente el canto. (te comunicas) bueno, con la naturaleza, más que todo con la naturaleza, porque hay mucho animales, que atacan, venenos, el canto, ese es como un cuento pues, en el mismo taurepán. A mi, como a mi persona yo creo en eso también, en el tarén, (con la iglesia) hay un choque pero, como que si uno quiere sanar, tiene que hacer eso.”

Yulita:

“El tarén, yo diría que es un idioma muy diferente al taurepán, no sé que idioma es ese, porque sobre todo se habla más de la naturaleza, nombran a los animales, nombran a las hormigas, bueno, a la naturaleza sobre todo, o sea, influye más en la naturaleza y tiene efectos también, y la gente cree en eso, bueno, yo muchas veces acudo a eso pues, cuando el niño está asustado, y le da fiebre así muy alta, o sea, hay unos que nombran los animales, cosas así... o sea, yo no tengo ninguno de esos, no lo sé. Mi tío me dijo que es una oración... hay buenas y malas también. Por ejemplo, antes, los abuelos, si la muchacha era trabajadora, le hacían eso como para atraerlo para casarlo con un muchacho aunque no le guste te echaban ese ensalme y te pegabas detrás de ese hombre, a lo mejor al papá le gustaba esa muchacha para su hijo, entonces. (...) Anteriormente los abuelos hacían eso, y mantenían la relación de la pareja con eso, para que no se separaran ni nada, siempre tenían bajo efecto de algo. A mi no me gusta... como que obligado, aunque no te guste.”

“(...) para que el parto no sea así tan doloroso, uno tiene que levantarse, bañarse y no pararse en la puerta, todas esas cosas así, mi tío sí, me dio más eso: tú tienes que bañarte, tú tienes que mojarte la barriga, tú tienes que hacer esto... y eso es malo, pues, nuestra cultura, ahora no, ¡ahora todo el mundo va pa'l hospital a parir! Antes no, ¡nadie podía ver el parto de una mujer! Eso era algo, dos señoras, la abuela y la mamá, o si no, uno mismo pues, ¡y parían! Esas eran una mujeres valientes, ¡parían solas!, sí. Porque eso de que tu vayas allá y abrieras las piernas para que todo el mundo... eso no era permitido, ahora, no, ahora todo el

mundo pare... eran las creencias, porque son cosas que hay que tener mucho cuidado en eso, mi mamá paría sola, entonces, cuando ella sabe, avisaba a la mamá nada más, entonces cuando ella estaba, ya salía el niño y la mamá estaba ahí y todo, y así. Yo los primero partes lo hice en la casa, sola, yo agarré el miedo fue cuando parí los morochos, ahí fue que yo agarré el miedo, porque mi hermana, me mandó donde el médico, yo iba a parir a esos morochos, yo los parí en el ambulatorio de San Ignacio, porque mi hermana es enfermera... tenía cuatro partos así, sola, en la casa. Los morochos, la niña y Makunai los parí en el hospital. (...) Todavía siguen naciendo aquí en el ambulatorio, los que quieran parir ahí paren, naturalmente, pero la mayor parte van al hospital ahora, porque anteriormente no, anteriormente parían en la casa con las abuelas, y lo que dicen los abuelos era que mientras tú tienes ese dolor, tú tienes que trabajar que sé yo a rallar yuca o hacer tú trabajo, porque si tú no trabajar el bebé no va a salir rápido, tienes que estar haciendo, en movimiento, tú ves a una señora embarazada y tú la ves ahí, trabajando, lavando y eso, y con dolor está ahí y cuando te dicen: no ella parió, es que con dolor ella estaba aguantando ahí. Pero ahora casi no se ve eso.”

El Tumá

Kumarakapay, 6/9/2012

“Nos dirigimos directo a casa de Yulita, pero en el camino nos encontramos a Carmen Ligia, y nos dijo que Yulita estaba en el conuco, pero que llegaba más tarde, así que nos fuimos con Carmen Ligia al lugar donde estaba su papá, el maestro Bolívar!, también conocí a su mamá, la señora Carmen que estaba “cociendo” una ollas de tumá, unas 20 si mal no recuerdo. Carmen me contó que la habían dado unos talleres para aprender a hacer esas ollas, pero que le hacía falta un horno mejor; ahí pudimos conversar un poco con Carmen Ligia. Le pregunté a ella cuando llegamos al lugar si le podía tomar algunas fotos y me dijo que sí, y yo le pregunté que si le había preguntado a su mamá, si le había preguntado a su mamá si no había problema, vi que le dijo “en pemón” que sí podía tomar fotos, y así fue como le tomé varias fotos trabajando. (...) Noté la misma preocupación que había escuchado tanto de Juvencio como de Yulita, y también de Alberto: La necesidad de mantener su cultura.”

(Martínez, B: Di/2B/VI, p. 46)



Imagen 12. Carmen, la mamá de Carmen Ligia, horneado las ollas del Tumá.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012



Imagen 13. Horneado las ollas del Tumá.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Carmen Ligia:

“Tumá como se hacía ya no lo hacen, vamos a ver si lo hacemos este año. Los capitanes antes hacían eso, el tío de Juvencio yo me acuerdo que hacía uno para los jóvenes, uno para los niños, otro para los abuelos y así, todo para que se diera a los jóvenes eso, y nosotros compartíamos así de esa forma.”

Alberto:

“(...) el Tuma, el Tuma te reúne para que todo el mundo meta la mano ahí, o sea es como una invitación, como una invitación. (...) el Sol es redondo... el Sol redondo, de ahí es que sale todo eso, el Sol redondo y el Sol redondo alumbrando a todo el mundo ¿ve? entonces el Tumaté (término castellanizado de la olla de barro donde se prepara el Tuma) es redondo, eso es para todos.”

Rosangel:

“Bueno, para mí, que soy de una familia numerosa, eso siempre es especial para mí, porque si no hay tumá, por decirte que hubo un tiempo que, por ejemplo, nuestra familia, por todas las ocupaciones que tenemos a veces no nos vemos, pero, entonces, cuando hacemos un tumá, entonces ahí nos reunimos todos, entonces eso para mí significa unión, así, entre familia, porque entonces todos nos unimos ahí, cada quien, de lo que trae, de lo que tiene, de lo que hizo: el jugo, que si vienen los niños... por lo menos nosotros siempre lo hacemos, los sábados, las otras familias también lo hacen, sí, yo he visto que algunas personas lo hacen... sí, a mi me gusta siempre, porque entonces, porque si estamos comiendo y pasa cualquier persona, invitamos a alguien y eso es un compartir, cualquiera que sea también puede ser, pero la mayoría, el que organiza, el que lleva eso, es la familia.”

Leonel:

“El tumá es una comida típica indígena, para nosotros, para mí, pues, para... una comida (...) se llamaban... Horita, así como tú dices, eso no se ve eso, ¿Oíste Benjamín? Ahora, porque ya uno tomó la... ¿Cómo decir? La mezquindad, como egoísta, anterior no. Cuando yo era pequeño yo he visto mucho, bastante gente, el Capitán invitaba otras comunidades, cuando existía la patrona en la fiesta de San Francisco, que es el 4 de octubre, esa fecha invitaba, a las comunidades cercanas: San Ignacio, Mapaurí, lejanas: San Antonio y esa gente se reunía pa' cá. Y la cacería, todo y agarraban, las mesas, tomaban ahí, en un espacio libre ahí, y ahí se llenaban las gente, compartían, tomaban cachiri, la bebida típica paracarí que es yuca hecha casabe, parecido al ponche crema, es buena también, mi mamá lo puede hacer, tiene su negocio aquí al frente, mi mamá lo hacía, pero horita... como ella se dedicó... primero tenía casa pequeña, pero horita lo remodelamos esa grande, y así pues, anteriormente, antes, se veía eso: Tumá, bastante Tumá, de cacería de venado, de lapa.”

El Tumá como estrategia turística

Ovelio:

“Nosotros dijimos: mira si usted prepara un tumá, con una tumasera de barro, yo digo en castellanizado tumasera, su nombre es iñá, y su casabe, y su parrilla bien hecha, su pollo, su pescado bien asado, y ofrece al turista, te paga ¿oyó?. En ese momento nosotros vendíamos en trescientos bolívares un tumá, pero para un grupo. Entonces, todavía era barato, ahorita estamos vendiendo en casi tres mil bolívares un tumá pa'veinte a veinticinco personas, viene con su casabe, sus frutas, su piña, su jugo de... Entonces ya... y antes de hacer tumá yo daba un taller: nosotros hacemos esto, y yo he visto una muchacha en su traje típico, o sea, escojo una muchacha más bonita. Entonces, yo lo vendía a tres mil bolívares, y no es nada... y foto, foto, foto. Yo vendía, entonces, yo expliqué la experiencia, ¿se vende! Entonces, la empanada no, la arepa no se vende, eso se vende por allá por el 88 y allá en San Félix, pero aquí podemos vender tumá. Entonces creamos la Primera Feria de Tumá, el año 2000. Entonces, nosotros nos reunimos, todos los muchachos y todos los señores, vieron y dijeron: vamos a hacer esto, vamos a hacer tumá ¿Tú sabes cuántos se incorporaron? Se incorporaron siete de los siete que vieron la experiencia, se incorporaron siete más, entonces hicimos nuestra primera feria, se hizo. Entonces, nosotros preguntamos, mira: ¿Quiénes vendieron tumá? Eran como siete más, entonces, una señora... gracias a la primera feria del tumá, yo vendí bastante tumá, y conseguí seis mil bolívares y pude pagar la educación de mi hijo en la universidad, entonces, vamos a seguir vendiendo tumá, se animaron, y en la segunda feria se incorporaron cuarenta personas.”

El traje típico como estrategia turística

Carmen Ligia:

“(...) Yo tengo traje para alquilar, cuando voy para el salto llevo mis trajes, lo alquilan por 50 bolívares, se toman la foto allí, y así. Lo hacen unos de Kavanayén, unos yo los coso, yo coso y también tejo, tejo, a eso fue que me vine a buscarlos, por donde yulita, fue que ayer presté mis trajes de fibra de moriche entonces lo estoy buscando para... a los turistas les encanta tomar fotos allí en el salto... ahí en Söröwapö.”

Sobre las Ferias y las Fiestas: Los nuevos rituales de Kumarakapay (o la tradición puesta a prueba).

Yulita:

“Antes hacíamos las fiestas patronales, pero cuando entró Juvencio como capitán, como el casique, él eliminó todas esas fiestas. Invitaban a la gente de otras comunidades, venían, compartían, comían, eso era bueno, pues, bueno, pero para la comunidad no había ningún desarrollo, solamente, como decir... puro egreso, egreso, egreso, no quedaba nada, sino que la gente iba al conuco, hacían casabe, invitaban a la gente a comer, comían, pero no vendían. Entonces, cuando Juvencio entra como casique: hay que eliminar las fiestas patronales, porque

había mucha borrachera... sobre todo para los niños era negativo... Ahora lo hay, pero no tanto como antes, cuando hacían esas fiestas patronales era como por una semana y el cashiri demasiado, bueno, el 4 de octubre, (San Francisco), pero comenzaba una semana antes, y tú veías música, todo... mucho turista... entonces, nosotros veíamos eso como algo negativo para la comunidad. Por ejemplo esta copa que están haciendo es algo, uno se viene a divertirse, aunque toman cerveza pero no tanto (además la mayoría juega, entonces, no pueden estar tomando) porque anteriormente... y la gente pedía y la gente colaboraba pa' comprar cerveza, eso eran cajas, los veías por ahí borrachos. (...) La gente se anima, o sea... para que la gente esté... más con los valores pues, ha sido positivo eso."

Rosangel:

"Desde siempre yo he visto, no me acuerdo el año, pero yo sé que han hecho ferias, por ejemplo del tumá, yo me acuerdo que ahí la gente se viene de otras comunidades a traer sus diferentes tipos de tumá, sus presas... yo digo que en la preparación de las comidas, aunque son lo mismo, diferentes preparaciones. Yo he visto que la gente comparte mucho, no hace mucho también han estado haciendo los campeonatos de arco y flecha, he visto que han venido de otras comunidades a participar, y el premio que si es una res, esas cosas yo me acuerdo. Yo me acuerdo de una, pero era la elección de los capitanes, que eso era una mesa enoorrmeee de puro tumá, por cierto creo que era la primera vez que estaban eligiendo a Juvencio ahí, que era un joven todavía... era chévere, todo el mundo feliz, comiendo, aunque mi mamá decía que no era muy bueno que nosotros comiéramos, los niños más que todo entre los adultos, primero nos daban de comer a parte, porque era muy mal visto que un niño se interponga con los adultos, bueno, de esa parte yo me acuerdo."

Mauricio:

"Anteriormente, se celebraba, no te voy a decir navidad, no se llamaba navidad, una fiesta que hacían en la época de navidad, no estaba vinculada con la navidad, porque nosotros no sabíamos que era navidad, entonces se celebraba... recuerda que nuestros abuelos hacían... calculaban sus días por nudos y bromas... aquí se hacía eso, wik creo que se llamaba, pero ahorita no recuerdo. Entonces, actualmente no, anteriormente ya, eso lo han llevado... primero, aparecieron las fiestas patronales, que se celebraba el cuatro de octubre, patronales de San Francisco de Yuruaní, San Francisco, pero entonces, nos dimos cuenta que el nombre de San Francisco no es lo autóctono, ese es un nombre impuesto por los religiosos, igual que San Rafael, San Ignacio, viene de ahí, de esa corriente, de los católicos, y entonces, en ese sentido, nosotros decidimos, no utilizar más el nombre de San Francisco, sino Kumarakapay, entonces, para celebrar el patrono de Kumarakapay ¿Cómo?"

Anteriormente se implementó cuando Héctor Fernández estaba de capitán, un tremendo líder también, él es más dinámico, hace cosas así, pues, entonces, él... bueno, él inventó, hacer celebración porque habían ya, habían puesto nombre de cada sector y habían dividido los sectores. Entonces, yo creo que han hecho tres veces ya, fiesta por sector, comenzaba el 24 de diciembre, le tocaba, entonces ahí: comida, bebida, ofrecido por los miembros de ese sector, para otros miembros de otros sectores, y al día siguiente le tocaba a otro, eso terminaba como el 2 de enero, por ahí... Bueno se conoció tanto que la gente de Santa Elena venía a compartir.

Pero como siempre hay cambio de gobierno local, siempre tiende a cambiarse también. Entonces no se ha hecho.”

Benedito:

“El 12 de octubre siempre eso lo conmemoramos, agarramos a veces tres días, para eventos autóctonos, ahí entra arco y flecha, cerbatana, lanzamiento, tres días anteriores al 12 de octubre para que el 12 de octubre sea la final, aquí en la comunidad se practica eso, ahorita es como una competencia, lo han hecho así, ya tiene como dos años haciendo eso. Entonces, invitan a otras comunidades, el que quiera participar, es libre pues, pero tiene que conformarse un grupo, de cinco personas... todo eso, entonces, hacen como un evento deportivo pues, pero es puro en traje típico, inauguración, marcha en traje típico todos: los hombres con su arco y flecha, las mujeres también. Algunas de otras comunidades, de otros municipios han venido a participar, entonces, consiguen como premio, un ganado, una res, primer lugar, segundo lugar. Entonces, solamente en ocasiones especiales, como el 12 de octubre se hace eso. Bueno, en la escuela, el 12 de octubre hacen marcha, de allá hacen una salida en traje típico los estudiantes, el único error es que vestimos a los niños nada más, entonces, ahí está el detalle pues, si queremos bueno, deberíamos hacerlo. Entonces eso es en ese tiempo nada más, como es la resistencia indígena, entonces, se hace así pues.”



Imagen 14. Publicidad del Campeonato de Tiro al Blanco con Cerbatana Kurak. Patrocinado por los “microempresarios” indígenas (posadas, restaurantes, etc.) de Kumarakapay. Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2009.



Imagen 15. Campeonato de Tiro al Blanco con Cerbatana Kurak (1).
Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2009.



Imagen 16. Campeonato de Tiro al Blanco con Cerbatana Kurak (2).
Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2009.



Imagen 17. Estampado de franelas para el campeonato de cerbatanas Kurak, por parte de los miembros pemón de la iglesia adventista O.E. Davis.
Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2009.

La capitania

Kumarakapay, 25.12.2008

“Llovió desde las 2am hasta las 8.30 am, continuo y fuerte. (...) Fuimos cuando escampó a la casa de Juvencio, llegamos Adriana y yo, luego el resto. Desayunamos Herbalife, un té y luego una merengada, algo que siempre rechacé⁶¹, pero esta vez sentí que tenía que aceptar, luego sacó su laptop y nos mostró los videos de la iglesia, los grabó en un CD y en el pendrive de Carmen. Unas imágenes de los fundadores de la comunidad que habían proyectado en la iglesia y luego también grabó 10 canciones, algunas en kamarakoto, variante del idioma taurepán y otras en español. Ayer estuvimos compartiendo y presenciamos la toma de posesión de Juvencio, los unicos criollos, lo hicieron después de compartir a las 10 am en la iglesia hasta las tres en una “churuata” especial para la ocasión. Nos fue excelente, León y yo fuimos a comprar dos coca-cola para ellos, al llegar nos aplaudieron. Fue algo muy emotivo, luego convivimos allí, las mesas al centro y en la primera a la entrada se sentó la familia del nuevo capitán comiendo. Luego, al retirarnos, le preguntamos a Juvencio cuando hablaríamos con él, y nos citó a las 4.00 (...)” (Martínez, B: Di/2B-8/I, p.95,96)

61 Nunca quise consumir en mi vida ninguno de estos productos, pero la invitación de Juvencio bien lo merecía.

De la función política del cacique (o Capitán) y la politiquería partidista

Alberto:

“la función del Cacique aquí es estar pendiente de la comunidad “(...) El área del Cacique de aquí es del Oso hasta San Ignacio (...) el sector 5, de Agua Fría hasta Kavanayen, en sector 5 hay como veinte comunidades, en cada comunidad tiene su Cacique comunal, como Juvencio. Juvencio es el Capitán comunal de aquí de Kumarakapay y ésta es la comunidad más grande y Florencio es el Capitán General de esas comunidades del sector 5. Son ocho sectores, involucra Kamarata, todo eso. (...) siempre hacen reuniones del sector 5 ¿ve? y el Capitán General va a hablar con otro Capital General del sector 6, así pues y eso lo llevan al gobierno, todo eso y cada vez que hay elección de Cacique se reúnen también.”



Imagen 18. Juramentación de Juvencio (derecha) como Capitán de Kumarakapay ante Florencio (izquierda), entonces Capitán General del Sector 5, al centro el maestro Bolívar (presidente del consejo de ancianos). Foto: Benjamín Martínez. Diciembre de 2008.

“(...) los líderes tienen que estar bien, porque ahorita, en estos momentos, hay un roce, lo que es la política ha traído eso y eso ha dividido lo que es la comunidad y entonces por esa pugna se ha dividido, ahorita hay ese roce en la comunidad, todavía no se ha sanado. Entonces en la comunidad hay a nivel municipal y a nivel regional y a nivel nacional, hay ese problema grande, entonces ahorita yo siempre estoy pendiente de eso: ¿qué pasó?, ¿cómo vamos a hacer?, (...) ahorita el Presidente de Federación... hay dos presidentes de Federación, uno que es PSUV y otro que es de la oposición, lo que dicen ellos, y eso ha traído esa confusión en la comunidad indígena. Antes con lo que yo he visto existían esos partidos políticos; adecos, copeyanos; primero ¿no?, yo conozco los que eran copeyanos, adecos pero no había esa ambición de estar...(...) pero si estaban, cuando llegaba la elección ellos salían a hacer esa... pero ahorita no, ahorita es demasiado ¿ve?, entonces eso ha traído la confusión entre las comunidades, hay problemas en la organización y están los consejos comunales, imagínese

ahorita (risas). Eh... en la parte de los diputados; estoy hablando de la Asamblea Nacional; están... hay unos diputados pero se están tirando con la Ministra, con Nicia Maldonado, no se llevan bien, no se llevan bien y aquí en Bolívar igual, hay unos que están con Nicia, hay unos que están con... los diputados y ellos se tiran, cuando hay una reunión grande ellos hacen otra reunión para chocar eso; no se cómo hacerlo pero hay que sacar uno que unifique todo lo que es la... esa... sentir, en la parte política pero eso ha traído... y aquí en la comunidad nosotros tuvimos problemas por eso, hasta nosotros sacamos al Capitán que era... estaba antes de Juvencio, tenía dos meses nada más montado en la Capitanía, era del PSUV, nosotros lo sacamos porque ya era demasiado, o sea no era correcto lo que estaba haciendo y se montó Juvencio pues, pero a Juvencio ahorita lo calificaron como oposición, pero él no ve eso, él me dijo una vez que, hablando nosotros: yo no soy PSUV ni soy de oposición, pero estamos en la lucha indígena, eso si tenemos, la lucha indígena, la política no es la lucha indígena, no somos PSUV ni la oposición, nada, pero a él lo declararon como oposición, “entonces lo voy a aceptar” dijo Juvencio, por donde vaya es oposición, “está bien, soy de oposición y voy a salir con la gente de oposición”, por eso es que sale con Andrés Velazquez (risas) ¿ve? pero tiene esa lucha, entonces él, él cuando estuvo en el Parlamento, Juvencio, primero sabes que estuvo, después en la segunda vuelta, en la ter... ¿cuántos años es que lleva él...?, dos periodos de diputado, pero en el tercer periodo ya le daba pena, se salió otra vez a hacer campaña porque la gente ya lo regañaba, porque pedían primero y después no, qué cómo van a hacer, después en el tercer periodo se fue con eso porque nunca le pararon, entonces le dio pena y no le pararon por eso ¿ve?, nosotros tenemos hecho esto, esto, esto y entonces él presentó ese proyecto al Gobernador y el Gobernador mandaba eso allá al que es diputado ahorita y entonces Juvencio y el diputado tenían ese roce también y no lo aprobaba pues, el proyecto de él y así fue que lo sacaron.”

“Cuando nosotros estuvimos en esa Capitanía, en la secretaría de la Capitanía, y en ese momento es que se crean lo que son los Consejos Comunales pero nosotros habíamos hecho antes de eso, ya nosotros teníamos división por sector; ya nosotros teníamos presidentes por sectores, en cada manzana pues, cada manzana tenía su presidente ¿ve?, entonces nosotros aquí tenemos un... ocho, ocho sectores, ocho consejos comunales, entonces cuando vino eso del Consejo Comunal, ya lo entendimos rápido, ah bueno ya estamos listo, yo se los escribí en nombre, papel, listo. (...) hay algunos consejos comunales que nunca cumplieron lo que tenían que hacer, pero están ahí. (...) Nosotros lo que queremos es la unión de todos los pueblos indígenas para luchar por nuestros derechos”

Carmen Ligia, esposa del actual capitán del Sector 5, recuerda:

“(...) cuando a mi me tomaron de capitana, me eligieron de capitán, porque participaba mucho en la reuniones, y les planteaba: mira tenemos que hacer así no sé que más, me tomaron en cuenta, yo no estaba aquí, me eligieron, pues. Cuando me dicen: mira te eligieron que fueras capitana, ya había escogido el cargo de docencia en octubre, tengo mi cargo, nueva, en octubre, y la elección es por ahí en noviembre, creo que fue y me eligen como capitán, ¡Tú vas a ser capitán! Me decían ellos. ¡Nosotros te vamos a ayudar! Bueno, ya voy a ver, les dije. Es un poco duro los dos, porque trabajo, manejar la comunidad y manejar la educación, son dos

cosas muy diferentes, entonces, fui donde mi jefe, el director y le plantié eso, me dijo: Carmen, no sé, las dos cosas no se pueden porque tú no estás allí, tú estás lejos, y el liderazgo en la comunidad es muy fuerte, y la educación también, tú eres líder también en aquella comunidad, entonces, tú tienes que elegir una de las dos: te quedas como capitana o como docente -me dijo-. Entonces yo le dije: me quedo como docente porque es mi primera... que yo tenía experiencia, yo tenía experiencia con los niñitos. Bueno, voy a hacer mi carta y la firmé, esa es la carta de renuncia. Estuve un día. Entonces yo fui, y me dijeron: no, ya te eligieron. Entonces yo hablé con mis padres, e hicimos una carta de renuncia de la capitania, por motivo tal y tal... y me reuní con los viejos que eran mis segundos, mis vocales, la cuestión... no me querían dejar; no, te quedas allí y el papa de Juvencio quedó de segundo, o sea, de segundo capitán, y yo les decía que iba a dejar ese cargo al segundo capitán, y me decían: no, usted tiene que seguir. Y yo les dije: entiendan aquí el trabajo de capitana está bien, pero no vivo aquí, o sea, mi trabajo queda allá, en Paraitepy, no voy a estar aquí ni allá, o sea, no voy a atender bien a mi escuela, no voy a atender tampoco a la comunidad, porque uno tiene que salir para allá. Entonces, por lo tanto, yo le voy a dejar este cargo al segundo capitán. Y es irrevocable -le dije así- Bueno aceptaron así y quedó el señor Asiclo, el papá de Juvencio, después vino Eleuterio y después viene el hijo, Juvencio, después viene Juvencio, en su primer período, cuando yo estaba de capitana, él estaba aquí mismo, pero a él no lo eligieron... él estaba estudiando, él era docente ahí mismo, pero no lo eligieron, después fue que se graduó, él fue el que se quedó de último. Después de eso, toma ese cargo, también le ofrecen la federación, va a la federación, cuando va a la federación es que deja el cargo, para otro, para el que se eligió y va Héctor, tenía que haber una persona ahí. Ahí se fue, después vino otro, después lo eligen para que fuera diputado. Bueno, así fue (...)"

José nos dice sobre la figura del capitán:

"es importante porque bueno, como vemos en la parte presidencial, en la regional, los gobernadores, en alcaldes, en alcaldías... Bueno, eso se ve más que todo, también eso puede ayudar a la comunidad, es importante. El capitán se reúne con el presidente de los sectores, se reúne con los jóvenes y ... los jóvenes tienen su organización... Bueno, la figura de la capitania, para mí es muy importante, pues, porque maneja lo que viene de los problemas y resolver..."

Para Rosangel la figura del Capitán:

"Hasta ahora, yo veo que se respeta, se respeta, la mayoría de las personas, desde siempre ha sido así, aunque aquí, ya últimamente, yo creo que se han infiltrado todas esas políticas, de los partidos, ahora hay división, que si este es oficialista, o de la oposición, que no sé que, que no están de acuerdo, pero siempre se ha respetado, y aquí, el que esté aquí, no importa quien sea, se debe respetar, yo por lo menos lo veo así, pero es cuestión pues, de conversar con ellos, de si por ejemplo, tú no estas de acuerdo, tienes que hablar con ellos, y con el equipo de trabajo también, y sí, yo, por ejemplo, yo siempre lo he respetado aunque el que está ahorita es mi tío, pero casi no hablo con él, él es primo, así, cerquita, de mi papá."

La división por sectores

“Eso fue cuando estaba Juvencio, yo estaba chiquita y me acuerdo, era más fácil dirigir el pueblo, porque ya estaba creciendo, por ejemplo, si el capitán estaba haciendo una reunión no todos venían... yo creo que fue una idea de él, porque entonces no todos asistían a la reunión, no todos podían asistir, entonces, era mucho más fácil que cada sector tuviera su presidente, y la información se les pudiera bajar a través de eso, y que en las reuniones asistieran sus presidentes, y así fue... Antes se veía mucho que este sector limpiaba su área, entonces el otro: no, que nosotros vamos a hacer que si la cerca, entonces, el otro decía que vamos a pintar las casas del sector de un mismo color y así fueron como que poco a poco organizando... Y todavía se mantiene, a parte de la figura del consejo comunal, todavía se mantiene, porque después de los primeros que fueron los mismos, recuerda que se hicieron un cambio de ley y de las personas pues, que se cambió todo, las figuras, entonces tenían que actualizarse algunas cosas.”

Sobre el slogan, recientemente creado: *“Kumarakapay, tierra ancestral donde se superan los desafíos del siglo XXI”*, Rosangel nos indica:

“yo creo que lo sacaron el capitán y las personas que estaban con él... Bueno, desde que lo ví, yo siempre lo veo como unas palabras de ánimo que cada vez que uno mencione Kumarakapay, tú siempre te acuerde que aquí se supera todos los desafíos, aquí no hay problemas, ninguno puede decir: no, es que yo no puedo más, aquí se puede superar todo, no importa, o sea, el ser indígena no significa que tiene que estar abajo...”

Mauricio señala sobre la Capitanía:

“desde que yo conozco ejercen el mismo sistema de los pueblos grandes, por votación, antes tenía que el líder, el cacique o el piache tenía que nombrarme: tú vas a ser el líder de tu pueblo. Entonces tenía que ser ágil, bueno, nacía con esa cualidad, es ágil, es fuerte, llevaba buen conuco, buen cazador, todo, o sea, todas esas cualidades. Entonces venía yo y llevaba mi hija, mira que sea tu mujer; venía otro: mira que sea tu mujer; y otro: que sea tu mujer; hasta cinco mujeres. ¿Por qué? Porque veían que ese era el muchacho más ágil, tenía conuco, tenía todo. Por eso es que se dice que los caciques tenían muchas... practicaban como se dice, poligamia. Bueno en ese momento, en esa época no existía grosería, no existía eso, no existían celos. ¿Por qué? Porque había abundancia, la señora tenía todo lo que quería: casabe, hasta los hijos; de otra también, de otra también, de otra también. Un día estaba con ella, un día estaba con ella. No había... bueno eso es lo que hay que recuperar ahora... Entonces, no había ese celo. Si se ofendían diciendo: mira, tú no sabes hacer cachirí, tú no sabes hacer bebida autóctona, no sabes hacer casabe, se ofendían de esa manera, pero no había esa grocería que hay ahorita.”



Imagen 19. Secando el casabe.

Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008

Benedito nos indica sobre la influencia política “criolla” en la dinámica organizativa de la comunidad:

“Tú sabes que las comunidades ahorita están metidas en la política, las comunidades indígenas. Mira, entonces, la organización comunitaria, sí se mantiene, pero, hasta ahora yo no he visto... antes sí yo lo veía: los abuelos: consejo de ancianos se llama eso, ellos se reunían, los hombres, y las mujeres se incorporaban, entonces conversaban, pensaban en su comunidad, pensaban quién va a ser su capitán entre ellos, eso es puro consejo de ancianos, puro adultos. Ellos seleccionaban: bueno, tal fulano, tal fulano, ellos seleccionaban y después convocaban a todos los habitantes de la comunidad. Entonces allí ellos postulaban. Siempre los abuelos pensaban en personas que tiene su conuco, que tiene su casa, la conducta, el comportamiento, todo eso, entonces, esa persona tenía que ser el indicado para eso. Ahorita es por voto, pero entonces, ha tenido muchos cambios con esta inserción de los consejos comunales, eso ha traído mucha división. Te digo porque: eso es bueno, consejo comunal es bueno, es como una mini alcaldía. Pero, ¿qué pasa? Nosotros los indígenas siempre reclamamos que la alcaldía no ayuda, no aporta nada, se perdió el dinero, solamente cuando hay elecciones vienen, okey, bueno, el sistema de gobierno cambió, bueno, de verdad, eso es verdad, entonces, ese dinero queda ahí en la alcaldía, lo robaron, ahora voy a trabajar directamente con la alcaldía, entonces, se inserta eso, resulta que bueno, ahorita el propio indígena... ajá, que el indígena haga para el beneficio de la comunidad, vea cuál es factible, que beneficie a todos los miembros de la comunidad, resulta que cuando depositan dinero, lo agarra, lo invierte para él nada más, vamos a decirlo así, entonces yo mismo -yo no soy gobierno- pero yo mismo veo, ah... el gobierno los va a descubrir facilito, entonces, lo que ustedes decían no era verdad, sino que quería tener algo en su poder, así nada más. Entonces, o sea, yo he conversado esto con

varios hermanos y otros, pero de verdad si el indígena quiere construir algo para el beneficio de la comunidad puede hacerlo, pero mientras exista así no. Entonces, eso ha traído problemas entre nosotros mismos, pues, a veces somos todos los que pertenecemos a la organización comunitaria, entonces cuando se trata, se aprueba, se discute un proyecto, todos tenemos que estar, no, abrá sino dos o tres personas nada más, que son del grupo, se reunieron y se aprobaron el integrante de ese consejo no lo convocaron nada, entonces, eso existe, entonces, a veces: ah no, no me convocaron, pero cuando hay problemas si me convocan a mí. Entonces, eso ha traído algo de diferencias. (...) Bueno, los ocho comenzaron bien, pero algunos no rindieron las cuentas, entonces, hasta ahora que está funcionando adecuadamente, legal, son dos consejos comunales: consejo comunal Yuruani y Torón I, ese nada más que tiene posada allá, esos están adecuados, esos dos nada más (...)”

Yulita, nos indica que anteriormente la elección de los capitanes se hacía

“En una asamblea de los caciques, con votos, anteriormente la gente lo veía: puede ser ese... ahora no, ahora es como ahora. El consejo de anciano también funciona, desde hace tiempo, el maestro Bolívar es el que preside el consejo de ancianos de aquí de la comunidad (...) hay jóvenes que de verdad también son líderes en la iglesia, ellos son los que algunas veces calman las cosas, (...) nosotros no queremos llegar a ese extremo de llevar a la gente a la cárcel, condenar a una persona, para nosotros es como despreciarla, hay que hablar...”

De la división por sectores de la comunidad

José:

“Bueno, eso fue en el año 2001 creo, por la actividad que hicieron los capitanes, por la parte de la comida típica, eso. Viendo eso, bueno, el tumá, y el cazamiento de los venados, ellos, los capitanes pensaron quienes hacían mejor actividad, así pues, así, formó los sectores aquí en Kumarakapay, (al parecer se dividieron de acuerdo al tipo de actividad que hicieran los sectores)”

Además José nos indica cómo fue la elección de los nombres de los sectores

“Bueno, eligieron por la parte de cada presidente, ellos se convocaron entre ellos y vamos a nombrar nuestros sectores, limitamos por la parte de esta, desde la carretera principal hacia allá, nos va a quedar ese sector, así pues, hacia atrás, (...) Kumarakapay es la que queda por la escuela, (Torón es un solo sector, Merú, Mercado, Yuruani, Waykaipurú, Tepuy, Toro 1 y 2 por parte de consejos comunales, son 7 sectores y uno que se divide que es Torón pero sólo a nivel de los consejos comunales) (...) el fútbol se practica en competencia intersectorial “desde el año 2008 creo” ”



Imagen 20. El intersectorial de fútbol adulto masculino.
Nótese el uso de uniformes. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012 .

Sobre la división por sectores Leonel nos comenta:

“Como el pueblo ya se estaba haciendo más grande, entonces abrieron, trataron de abrir esa manzana, porque así se entiende cada sector va a tener su presidente, su directiva, tesorero, secretario y los miembros de la manzana, y así estamos nosotros, este sector tiene su presidente: Nelson Franco, el que está en el comercial Roraima, el señor que está ahí, pero el señor que está ahí al lado, donde tienen la churuata, el señor Felipe, Felipe Fernández, él era el presidente del consejo Waykaypuru, y Ovelio también, en ese tiempo ellos manejaron eso, pero ahorita no.”

Según Mauricio

“Eso se hizo mucho antes de los consejos comunales, claro, porque el cacique ve que es demasiado grande, en ese momento creo que era Héctor o Juvencio, uno de los dos, y entonces, nombraron un representante de cada sector, que lleve porque ya había entrado el acoholismo, en algún sector había muchachos con drogas, y así, entonces, se nombraba un delegado por cada sector a una reunión y así ver más concreto. Después viene los consejos comunales, entonces, adaptado también a ese mismo sector. No hubo mucha dificultad, pero sí vimos, lo que vemos, lo que analizamos, era que se estaba eliminando la autoridad del casique. Se forman ocho consejos comunales, y bajan su platica... Bueno esa es la discusión también, que tienen que seguir respetando, lo que manda es la capitania.”

De acuerdo a Yulita

“Juvencio, uno de los líderes que comenzó a organizar la comunidad por sectores, por sectores porque era demasiado pues, porque anteriormente, como eran poquitos, cuando había una reunión se reunían todos, todos. Ahora no, hacen una reunión y te paran, entonces, para evitar eso, eso no solamente con los que representan los sectores, un sector tiene un presidente.”

La recogida de bachaco

Carmen Ligia:

“Eso sí no se ha perdido todavía, la recolección de bachaco no se ha perdido, eso no tiene fecha, en cualquier mes y día, eso es cuando cae la lluvia, cuando la lluvia cae bastante, que amanece ahorita cada día, los bachacos van porque los van mojando y al final es cuando truena, ya como al final pues, hay todos los bachacos, entonces tiene que amanecer lloviendo, con trueno y todo, cuando truene es que los bachacos ya, saben que tienen que volar porque ya los estamos... como finalizando. Entonces, al día siguiente, cuando uno ve que amanece, ahí uno va, la gente va primero: no sí, ya están haciendo huequitos, no sé que más, se están preparando, hoy o mañana, están pendiente la gente. Bueno eso no se ha perdido, no se ha perdido, así tanto, pues.”

La pesca con barbasco

Carmen Ligia:

“Un veneno al río que es de un bejuco, de una planta, los peces quedan muertos, pero entonces, nosotros estudiando mucho de eso, eso mata mucho a los peces, entonces, es mejor, pescar nada más, o si vas a hacer sólo en una parte que no sea todo... entonces, y así pues, porque ahorita, antes, cuando me vine, por un salto, ahí echaban barbasco los viejos, pero de unos peces grande, una palambras de esas grandes, y nosotros agarramos, yo me acuerdo: las abuelitas, cuando yo me vine para acá, se pintaban por aquí (la cara), y decía ¿qué están haciendo? Como yo no sabía eso tampoco, venía de otro sitio, en mi tierra no se utilizaba mucho, pero sin pintarse iban a agarrar sus peces, pero aquí todavía se practicaba la pintura, para que ... no los vea... las creencias. Entonces, calladitas las abuelitas, los hombres están allá, y el uno está viendo si están en la parte donde tienen que reunirse los peces, y los hombres están machucando, ¡imagínate!, el barbasco, hasta que un hombre, diga: mira, ¡vénganse rápido!, espera que los hombres bajen primero, y ellos en el salto están echando eso, hasta que caiga. Mira, las viejitas, vamos. Todos los niños. Ahora no se hace porque los viejitos se murieron que eran los que estaban pendientes de eso, bajábamos calladitos, a ver cuando vienen los pecesitos, eran grandes, había una trampa que era abierta, y venía el pez y entraba y lo agarraban ahí, en la cesta. Todo el mundo con su cesta, entonces, era bonito con eso, todo el mundo con su cesta por aquí, ya sabía por donde pasar. (...) Yo pesco, aquí mismo en el río hay peces, ahora en las vacaciones yo vi gente que iba a pescar, bueno, eso todavía no se ha perdido.”

Sobre el Conuco

Naydi:

“mi abuelita que está viva todavía y tiene como noventa, echando cálculo, (...) antes, más que todo, en la agricultura, conuco, campo, ahora no, ya no puede y en el conuco está su hijo, ellos son los que se ocupan de eso, (...) pero hace ya como tres años se enfermó y le dio principios de trombosis, entonces de esa vez dejó el conuco pero mi tío si sigue yendo al conuco de ella y nosotros los que estamos pendiente pues de visitarla todos los días. Vive allí en su casa, ella es de aquí.”

Alberto:

“hay algunos abuelos que están... siempre yendo a la sabana para el conuco, y en ese tramo, en ese tramo, ellos siempre están pendientes de eso pues, pero yo estoy en el carro todo el día manejando ¿ve?, ni siquiera yo me bajo. Otra cosa es la chola, zapato, o sea ya no hay esa... ese contacto con la naturaleza, no, no, ya no la tenemos, por eso es que..., no hay esa energía (...)”

“esa identidad hay que inculcarlo allá en el conuco ¿ve?, por eso es que hay veces que yo dejo a mis hijos con mi papá, cuando dice: mira yo voy pal conuco, yo le doy a los niños... en el campo, aquí no van a aprender, aquí están pendiente del televisor (...) ahí no están aprendiendo nada, ahí lo que van a parar es a loco después, pero cuando yo... (...) siempre he estado pendiente, cuando va mi papá: llévalos una semana, pa` que pasen una semana en el conuco, que lleve sol; yo siempre le digo al morocho: en la mañana sal, no te quedas aquí para que agarres y busques la energía, ¿ve?”

Por otro lado, tanto para Eleazar como para Yulita, el conuco es para subsistir, para ayudar a los más necesitados como los abuelos y abuelas de la comunidad, y, además, para intercambiar rubros con los familiares, y demás vecinos.

José:

“(...) siempre he hablado con mi padre, diciendo que si tumban el bosque lo quema y siembra, siembra ahí, puede ser yuca, matas de cambures, plátanos, así, pues, cualquier rubro, y cuando termina de sembrar, eso sale otra vez las plantas; después que cosecha la yuca, lo deja, para que otra vez se recupere el suelo... por tiempo. No se puede explotar todo el tiempo, porque eso también, el suelo quiere también la recuperación, toda esa cosa... Se siembra inmediatamente después que se quema, para que nazca la yuca hay que esperar casi un año, puede ser un año, y mientras otras cosas: el plátano, la piña, más que todo en la sabana. ¡Bueno, con respecto a

eso, eso tiene problemas, pues! Algunos de los paisanos míos, no cumplen o maltratan de más pues: Mi padre me enseñó a talar el bosque con machete y el hacha, pero no tanto el abusar de la tumba del bosque hacia la sabana así pues. Eso, la sabana, entra en la parte de lo que tumbaste pues, entonces, eso afecta el bosque, jamás no va a crecer el bosque, entonces, cada incendio... eso va al bosque, y no hay que abusar.”

Kumarakapay, 9/9/2012

“El conuco de Yulita tiene 40 años, lo ha mantenido su papá y ella con eleazar posteriormente. Eleazar le construyó la casita del conuco, después de construir la suya. (...) Hoy visitamos el conuco de Yulita. Fue una hora de ida y otra de regreso, a pie.” (Martínez, B: Di/2B/VI, p.50-52)

Yulita:

“La mayoría ahora nos dedicamos a la artesanía y al turismo, ya el conuco está como pasado de moda, pero últimamente estamos haciendo el diagnóstico, decidimos que lo primordial es el conuco, es nuestra tradición, porque de eso es que vivimos nosotros: el casabe, el cumache, todo eso. Yo llevo a mis hijos, les gusta ir, Makunai ese es el conuquero. Bueno, los demás no sé, pero mis hijos yo los llevo cuando yo vaya. Ahora que construimos la casa en el conuco, ahora siempre quieren ir para allá.



Imagen 21. Plantación de yuca en el conuco de Yulita y Eleazar.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012.

Cada quien hace su conuquito aquí, cada familia. Pero ahorita como te dije... ya los muchachos no quieren porque les da pena, les da vergüenza, y los mismos papás tienen la culpa. Mi papá nos decía: estudien para que no vayan para el conuco, cosas así, lo decía

negativo pues, entonces veíamos eso: estudien para no ir al conuco, así, y no debe ser así, yo lo dije en la reunión: no debe ser así, esa es nuestra costumbre. Mi papá también tiene un conuco, de pequeña eso era obligatorio, nosotros estudiábamos de 7 hasta las 12, desde las 12 teníamos que ir al conuco, ese mismo conuco donde estamos eso tiene tiempo, ahí yo fui creciendo y todavía estamos ahí, ahora pasaron más de 40 años.”



Imagen 22. Eleazar regresando del Conuco. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

“anteriormente todo el mundo cosechaba lo que sembraba, entonces lo traían donde el capitán, al cacique y a los que no tenían, por ejemplo, lo de los lutos, cuando se muere alguien de una familia ellos no pueden ir al conuco, no pueden ir a pescar, entonces los que tenían le traían al casique, se lo daban a él para que no pasaran necesidades, y así. Ahora no, ahora todo el mundo está esperando... como no se está produciendo... Antes sí, antes todos tenían su conuco.”

Rosangel:

“Yo desde siempre iba al conuco hasta ahorita lo hago, bueno desde que recuerdo, siempre íbamos al conuco, con mi abuelo, mi abuelo tenía unos conucos por allá, cerca del tepuy karaurín, eso es lejísimo, íbamos en carro, uno llegaba a un sitio y luego íbamos, entonces, yo recuerdo, ahorita, por ejemplo, si voy donde mi abuela en Las Claritas, lo primero que hace es llevarme al conuco. En Las Claritas están los mineros, pero entrando hay una comunidad indígena, entonces, sí, íbamos, una niña no sabe hacer cosas, pero lo ponen, por ejemplo que si a sembrar una mata de caña, en un tiempito ya vas a comer caña, entonces uno iba a sembrar, o sembraba ocumo, así dice uno, pero esa era y el resto uno se la pasaba bañándose en el río, que

se yo... saltando entre los palos, no sé, jugando con los insectos...”

Leonel:

“Mi familia hasta ahora, mi primos, mi tía, tienen su conuco, mi persona no he tenido todavía, me pienso ahorita, claro, de aquí en adelante va a ver fuerte vida, digo yo, porque más adelante quien sabe que va... por si acaso.”

Más que todo... mi abuelo, mi abuelo, mi amá, y un poco de mi familia también y he quedado allá, en el conuco, nos costábamos a dormir, cuando íbamos a hacer casabe, cuando mi mamá iba a hacerle casabe. Son tres horas caminando, eso es tres horas donde mi abuelo tenía el conuco como dos hectáreas de yuca. Ahí nos quedamos quince días, y se necesitaba más que todo, más que todo se necesitaba para trabajar machete, hacha... cortar y tumbar conuco, se necesitaba machete, lima, hacha.”

“es mejor trabajar en el conuco, me gustaba mucho quemar los palos secos, con mi abuelo porque reunía palos, leña seca, así, lo reuní y prendía fogón mi abuelo, y ayudarlo, más que todo para la limpieza del conuco, antes de sembrar de yuca.”

Benedito:

“¿Qué dice al abuelo?: Tú tienes que aprender a tumbar conuco, a sembrar plátano, porque cuando el niño nazca va a querer comer de todo, entonces, si no tiene ¿con qué le va a dar?”

Sobre el mayü

Rosangel:

“Sí, todavía se conservan esas cosas, por ejemplo en trabajos comunitarios, por ejemplo que tengan, sí, un objetivo para el bien común, entonces todos se juntan, no hace mucho por ejemplo, estaban limpiando la avenida entonces estaban haciendo mayü, participaban quien quiera, es decir, el voluntario, iba y limpiaban, eso fue reciente, ahorita, en agosto (2012), y todavía se sigue haciendo, eso es más que todo para el fin de que todos se puedan ayudar, entonces ahí entra el tumá también.”

Leonel:

“todo, compartir, más que todo el mayü es compartir todo el trabajo, se hace, es un trabajo voluntario, ahorita ya se está quedando otra vez, pero anteriormente no, anteriormente eran alerta, cuando hay trabajo así de limpieza, las calles... se levantaban a las cinco de la mañana, a gritar, a levantarse, a trabajar a trabajar... o por parlante también, a trabajar que las calles están sucias a limpiarlo, a recoger la basura...”

Mauricio:

“Mire, ese mayü, lo que se hacía anteriormente, ya no se practica. El mayü lo hacía la gente

para ayudar a un familiar, a un vecino, el mayü lo hacían mayormente para tumbar el conuco, para limpiar el conuco, entonces todo el mundo iba, entonces, había bebida típica, había comida, había presa, otros llevaban... todos llevaban pues, comían, disfrutaban, se emborrachaban, ahí no hubo pelea, no hubo nada, tranquilo. Al día siguiente, otra persona, otra semana, otra persona. Así. Entonces, así se ayudaban, actualmente, el mayü sale muy caro, muy costoso. Ya no tenemos esa mentalidad de ese mayü que se practicaba antes, sino ya cuando tú haces mayü, ¿qué es lo que busca la gente? Cerveza, ron, tienes que comprar pollo, tienes que comprar arroz, y eso te sale muy costoso, tienes que tener bastante, porque tienes que comprar varios kilos de pollo, te sale muy caro. Entonces, lo que se piensa del mayü, ya no lo es actualmente, ya otras personas no traen su parte, sino que traen la boca nada más y tú tienes que poner todo. Entonces, de repente se emborrachan y empiezan a pelear y llega la policía. Esa es la realidad.”

José:

“Bueno Mayü para mi es que hay que colaborar... todavía existe en ocasiones del trabajo, de la limpieza de las calles, para el bien de la comunidad, sí se hace.”

6.4.1.2 Dimensiones formales de tensión de la endoculturación

La iglesia

Ovelio, quien tiene 10 años como director o “Co-pastor” de la iglesia adventistas, nos indicó en septiembre de 2009 que la iglesia está “en contra de las inmoralidades”, y “(...) hace talleres ej. cursos de soldaduras, carpintería... crea fuentes de trabajo... todo eso lo hace la iglesia... (...) Hay 23 departamentos: Mujeres, Música, Jóvenes, Dorcas⁶², Niños, Ancianos, Solteros, Educación, Familia, Salud y temperancia (azúcar, alcoholismo)...” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 21,22). Unos tres años más tarde nos indicó:

“En la religión tenemos los aniversarios y los encuentros para conferencias o talleres, ahorita nosotros comenzamos con la música, sí con la música, porque hay muchachos jóvenes que tienen ese talento pero no lo han desarrollado, entonces comenzamos ahorita con seleccionar a los jóvenes que les gusta cantar, y algunos jóvenes no cantan, pero les gusta con instrumentos, por estos días ya llevamos dos meses con la clase de solfeo, por la parte iglesia, entonces, cada domingo, tenemos dos horas, hoy, este domingo, vamos a tener cuatro horas de clase, o sea, para leer la partitura. El profesor Luis González, y está el muchacho Oscar y este año vamos a contactar alguna gente que conocen la música para que puedan ayudar a leer la música,

62 Mujeres que ayudan a los enfermos.

después de que aprendan el solfeo, bueno, se toca el himno nacional, cualquier himno de los estados de la nación pueden tocar. Ahorita el problema es... no es un problema, es un desafío para nosotros conseguir instrumentos, ¿Dónde podemos conseguirlos? (...) La música es una sola lengua ¿no? Pero yo quiero que los maestros nuestros se actualicen, entonces, nosotros queremos mandar, por ejemplo, un mes a ellos para que puedan aprender, y así, bueno, sí hay posibilidad con la orquesta sinfónica que los profesores reciban también... en eso estamos. Entonces, tocar la música nuestra con instrumentos y hacer la partitura de nuestra música típica y eso es el plan y después, ayudar a los muchachos, o sea para que no vayan por los lados de la droga y eso... ayudar más que todo, moralmente a los jóvenes, educación también, artístico, vamos a sacar los muchachos a pasear por allá, en eso estamos, hacer deporte o recreativo. Bueno aquí, el plan nuestro es formar una banda sinfónica de instrumentos de metal y de cuerdas. Aquí el deporte es el fútbol y la música, y lo otro es el arte, la artesanía, la trabajan bien la artesanía, entonces eso hay que hacerle una feria artesanal, este año se iba a hacer, pero... bueno, mira nosotros podemos hacerlo para semana santa, esta semana santa que viene hay... va a ser la primera feria artesanal. Tú sabes que aquí los muchachos trabajan como desde los cinco años, hacen su artesanía, por ese lado estamos en ese plan y otro es que las otras comunidades están buscando apoyo, a esta comunidad en la parte de música, por ejemplo Guyana Esequiba, tenemos una salida para Guyana Esequiba del 12 hasta el 19 de noviembre, vamos a salir para allá, nos invitaron a tocar marcha... iríamos a pie, de aquí, de San Rafael, en dos días se llega a la primera comunidad llamada Paraima, de allí, en curiara unas seis horas, en eso estamos, va a haber un congreso, eso es por la iglesia.”

Las tensiones con la iglesia y las praxis cultural en la comunidad.

Yulita:

“Para mí, como siempre lo he dicho, la iglesia ha sido una cosa positiva para nosotros, porque las malas costumbres que anteriormente era, ya no... y ese fue uno de los objetivos también de los abuelos: fundar la iglesia, entonces, a raíz de todo eso la organización de la comunidad, o sea, la influencia de la iglesia, ha hecho positivo la comunidad, a pesar de que hay debilidades, pero siempre hemos tenido fortalezas. (...) anteriormente era poligamia y a los hombres no le interesaba que la mujer sufría por él, ni nada, algunas madres, para el hombre era... y resulta que las mujeres sufrían pero no lo decían. Entonces, la mujer siempre sumisa, diciendo el hombre lo tenemos que compartir, y así morían, se morían. Ahora no, ahora más o menos ya se comunican, nos comunicamos con ellas, vienen hacia uno (...)”



Imagen 23. Iglesia Adventista del 7º Día O.E. Davies.
Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

“La iglesia es como un fundamento para la organización de la comunidad, porque la primera construcción que se hizo fue la iglesia, tomaron la iglesia como base, la primera casa que se formó aquí fue la iglesia... la vida de nosotros era dispersa para evitar problemas también, reunidos todos vamos a tener muchos problemas, por eso es que vivíamos dispersos, una familia por allá, una familia... Los viejos sabían eso, los abuelos sabían eso, que reunirnos nos traía problemas. Sin embargo, fundamentados en la iglesia, la iglesia nos va a ayudar a vencer todo eso, bueno, sin embargo...”

Rosangel

“(...) en nuestra cultura aquí se siente mucho respeto a lo que es la vida de la naturaleza, por ejemplo, el agua, el río, por decir, tiene su Dios, su guardián, y las montañas igual, pero la iglesia no enseña eso, dice que no puede haber otro Dios sino uno solo, entonces, cuando yo me pongo a analizar, no hace mucho que yo empiezo a ver las cosas, y yo le digo a mi mamá: ¿Y no es una contradicción que muchas veces...? Incluso yo le pregunté a mi pastor, el de Santa Elena que vino a predicar una vez, entonces yo le dije: ¿Pero cómo es posible? Porque hay cosas, por ejemplo que nosotros comemos y que la iglesia dice que es inmundo, que no se puede comer, por ejemplo, las termitas, el bachaco, entonces yo le digo, pero es un poco difícil, ¿no? Y hay cosas que a veces yo decía... y yo todavía veo que hay gente que hay gente que no cumple al pie de la iglesia las normas de la iglesia, porque son cosas que ellos traen pues, uno crece con eso, con la cultura, cuando vienen esas cosas ahí hay ciertas. Entonces el pastor me decía: ¡No!, el evangelio trasciende todo eso, transforma a la gente, o sea no importa, no tiene nada que ver

con la cultura, si tu crees en el evangelio tú tienes que dejar todo, o sea, dejar todo lo que es tu pasado y empezar de nuevo, no es fácil, es una lucha pues, la vida cristiana... o sea, no es cualquier cosa, porque tú tienes que luchar, digamos, con tus impulsos, con tus inclinaciones, y tienes que tratar de llevar una vida de acuerdo a lo que dicen las escrituras. Yo no me considero sucia por comer bachacos y sigo comiendo eso.”

“(...) yo siempre trabajé con los jóvenes, así, de 10 hacia arriba, estaba dirigiendo, primero participaba, en el club, como decir... como soldado raso, digamos, iba allá, a los campori a hacer esto y lo otro, eso es de la iglesia, que... primero voy participando ahí, de muchacha, todo el tiempo, en los agostos, de vacaciones, siempre andaba por allá, entonces, cuando cumplo, no me acuerdo, creo que fue a los dieciséis, que uno empieza ya a pasar de nivel, a otro nivel como guía mayor, era como entonces ahí me eligen como subdirectora algo así de los muchachos de la iglesia, y empieza como decir mi parte en la parte de liderazgo, y ahí aprendí muchas cosas, hacíamos cursos, la iglesia misma nos daba entrenamiento: cómo tratar a los muchachos, cómo llevar esto, cómo llevar lo otro, y estuve como cuatro años, llegué a hacer director de jóvenes de la iglesia, donde atendía a los aventureros que son los niños, los pequeñitos hasta los 10, prácticamente todos los jóvenes, los niños y los jóvenes de la iglesia y me gustaba todo eso, pero después me di cuenta que como los muchachos tenían la misma edad que yo o eran mayores que yo entonces a veces como que se revelaban o no me prestaban atención y yo: ¡Hay! ¿Y ahora qué voy a hacer?

Entonces, si yo decía unas cosas: vamos a hacer esto, pero, bueno, ¿qué? ¡Si tú eres menor que yo!, que no sé qué... Entonces, en esa parte yo me fui desanimando un poquito, yo decía ¡Cónchale!, Entonces, eso, en el trabajo con los niños, en ese entonces estaba mi prima de coordinadora, entonces me dice: necesitamos maestras en el salón y yo decía: ¡Hay, ¿será qué...? Eso fue en la iglesia, bueno, ¡Yo no sé nada! Yo te puedo ayudar. Como a mi también me gusta trabajar con manualidades, entonces en la iglesia se enseñan mucho esas cosas, por ejemplo, trabajo con foami y eso. Entonces, por ahí empiezo, estaba trabajando con los jóvenes hasta que por fin digo ¡No, me quedo con los niños! Prefiero trabajar con ellos porque era... uno se encariña con ellos... y entonces así empecé a ser maestra de primaria, eran niños de 6 a 9 años, y a mi me gustó también porque ahí, la enseñanza de la iglesia...prácticamente todas las cosas que sé yo, me la enseñó la iglesia porque no solo es enseñar al niño por si, por enseñarlo, por entretenerlo, porque uno lo prepara en la parte espiritual, que ellos tienen que aprender los valores de la iglesia, sí, a cuidarse uno mismo y amar a Dios, y amar a los demás, entonces, en esa parte, cuando voy a los talleres, entonces, empiezo a comprender todo, entonces, sí, me gustó bastante. Y no hace mucho fue que Coordinadora del Ministerio Infantil de la iglesia, el que estoy trabajando ahorita.

Una coordinadora más que todo se encarga de velar por los niños de la iglesia, porque muchas veces... que si los sermones, las lecciones, todo eso dedicado a los adultos, y los niños siempre se quedan ahí, fastidiados, por allá, que los cultos son de noche y son laaargos y tediosos y los niños ahí, entonces hay que tomar una atención especial con los niños, porque a parte de que están en la escuela, muchas veces, como te dije, hay niños que sus padres no siempre están pendientes de ellos, crecen por ahí, aprendiendo lo que sea en la calle, entonces, uno como iglesia también debe dedicarse a eso, y más que de darle, por decir, más que contar una historia bíblica, es prestarle ayuda y atención a los niños, por ejemplo, la coordinadora, es un planificar, es hacer un plan estratégico para que los niños se puedan preparar ahí; por ejemplo, los niños de la iglesia, ellos.

Ese es el potencial que yo veo en los jóvenes, porque muchas veces uno no lo elige, porque es

una señora ya mayor, a veces está cansada, no quiere hacer esto, entonces, con los jóvenes uno trabaja mucho mejor, se hace mejor el trabajo, (...) todo eso lo hago en taupán, las historias... aunque la iglesia manda material, una de las cosas que me gusta de la iglesia es que te manda material, por decir, los programas ya hechos, son cosas que tú puedes adaptar, no tiene que ser como lo dice, dependiendo de la población indígena, y son muy buenos porque yo he visto que por ejemplo, te dan un ejemplo, el niño va a la escuela, uno lo recibe, le da la bienvenida, ellos hacen actividades preliminares, que son actividades, son algo que los interese en el tema que se va a estudiar, por ejemplo, si vamos a estudiar las historia de Sansón que era un hombre fuerte, por ejemplo así, la actividad preliminar sería hacer una carrera de obstáculo, entonces los niños van y saltan y esto y lo otro, entonces, ¿qué aprendieron? O ¿necesitaron mucho esfuerzo? No que bueno... que algunos están cansados, no yo soy más fuerte que este...”

José:

“Bueno, más que todo, gracias a mis padres, son adventistas, mis abuelos también, primero llegué a la iglesia con el consejo de mi padre, de mi madre, a veces como niños, siempre nos aconsejan, a visitar la iglesia, porque hay un solo Dios, así pues, un solo Dios que creo la tierra y nosotros, viendo la iglesia pues, visita la iglesia con mi madre, padre, aconsejaban de la biblia. Somos siete hermanos, todos van a la iglesia, toditos, la mayoría. La iglesia es muy importante, la iglesia significa una esposa de Cristo, digamos, como la familia de nuestro creador. La actividad que siempre hacen es cantar, canto y alabanza, estudios, estudios bíblicos hacen ahí. Los cantos vienen de afuera, siempre los cantos que vienen de afuera, los católicos le llaman la misa, pero nosotros le llamamos el culto, (...) a veces los abuelos, los ancestros sí, ya casi no entendían castellano, español, entonces, buscaban el traductor y traducían el himno del sermón, los sermones, los cantos.

Con nuestra cultura había un choque. Primero, el choque fue a través de nuestra religión, porque nosotros ya prácticamente abandonamos el baile típico, porque la religión no permite, porque la cultura, el baile, ya no existe pues, para con respecto de la religión, eso es como un baile, mundanismo, así pues. Entonces, prácticamente, la iglesia adventista no le permite eso, de ahí, de niñez aprendimos, no practicamos eso, sólo para el turismo. (...)”

Leonel:

“Hay una confrontación ahí. Yo era (adventista), pero yo estoy separado un poco, pero yo puedo asistir, yo puedo incorporarme de nuevo, pero cuando uno sea... cuando uno... antes de ser cristiano, ya uno eso tiene que dejar, si uno es, el piásán, el chamán más que todo, el chamán es el que sabe todo eso del ensalme, lo que digo, antes de ser del chamán, eso tiene que dejarlo para ser cristiano, porque el cristiano no acepta eso pues, porque esto, a través de la religión no... si tú eres cristiano entonces tú tienes que ser sano, nada de echar brujería, nada, más que todo como decir sano, paz. Y así pues de ser cristiano uno no puede aspirar eso, no debe, no debería llevar. Se sigue practicando, algunos, más que todo en las enfermedades de gripe, de diarrea, de eso, uno, un viejo, eso si lo puede hacer eso, un viejo, siendo cristiano, pero él lo puede hacer.”

Mauricio:

“Mire, como toda organización tiene su parte negativa y positiva. La mayoría, como un 80% de la comunidad, son adventistas, digamos, tienen ese nombre de adventistas, más en la práctica es un poco difícil, no todo el mundo practica la religión como debe ser. Entonces, el hecho de que tú estés activo en la iglesia, o sea, tú estás activo en la iglesia, pero de repente no sé cómo está tu corazón, no sé si tú crees en verdad, o tú asistes solamente por asistir; y el hecho de que tú estés fuera de la iglesia tampoco, no sabemos cómo está tu corazón, si crees en verdad o... eso lo sabe Dios. Entonces, en ese sentido, la iglesia, ha mantenido la maldad, digamos, la borrachera, cosas, así, en su nivel, esa es la parte positiva, los consejos, todo eso lo ha mantenido así. Pero también hay su negativa pues, recuerda que ellos prohíben la bebida, las comidas, la presa que es la danta, que nos se puede comer la danta porque es mundano, que esto y lo otro, y la manera como nuestros ancianos curaban los enfermos, eso no porque eso es diabólico, cosas así pues. Entonces eso ha ido eliminando nuestra cultura que venimos practicando. Hay muy pocos ancianitos que quedan, que practican eso. Por eso te digo hay cosas buenas y hay cosas negativas.”

Ovelio:

“la religión ha fortalecido la cultura indígena, en esta parte más que todo en los valores. Sabes que nosotros, los abuelos nuestros adoraban al sol, a la naturaleza, muchas cosas... Sí, claro, yo digo que ellos tenían razón, porque o sea, no conocían al sumo creador, pero después que el abuelo tuvo la visión de que hay un creador, que hay un salvador, le llamamos el cacique Apiú, en aquellos tiempos, en el año 1890 ya entrando en 1900, en el año 1910 ajá, apareció el misionero, el abuelo tenía la visión viendo que venía un hombre blanco con un libro negro, y enseñando, dijo a sus gentes, antes de morir, en ese tiempo y el hijo sí lo vio. Y también aprendió un himno, o sea, un corito de la visión, cuando llegó el misionero, entonces, los de aquí cantaron, pero el misionero conocía ese himno, entonces, ya los traductores indígenas de Guyana, traducían y eso, o sea, aprendieron muchas cosas, pero no duró mucho tiempo el misionero O.E. Davies, y se murió pues. Entonces, eso quedó y nosotros, o sea, los de aquí... esa religión adventista, en el año 1910 los abuelos aceptaron o sea, para fortalecer la cultura nuestra más que todo también en la vivencia, vamos a decirlo así, porque en aquél tiempo, la comunidad era así, desordenada, no estaban agrupadas, y otra cosa era, o sea, la gente vivía sucia así, entonces, el casique dijo: mira, cada quien limpia su espacio, era Seremadá. Cada viernes, ordenaban sus ollas, limpiaban su taza de tapara, para recibir el sábado. Y mantenían toda la comunidad limpia, eso fue lo que me gustó, o sea, la enseñanza, el orden más que todo, y el régimen alimenticio... sí nosotros hemos comido así, comida que no se debe hacer, por ejemplo, la bebida típica, okey, bebida típica cashiri, pasaban como casi 20 días en la tapara y se pone fuerte, pero eso no es la forma de alimentarse, pero el cashiri no... Por aquí los hermanos akawaio toman cashiri, hacen hoy y amanece mañana sabroso, nada más, por un día, se prepara más sano y para alimentarse uno pues, la familia. Pero el cashiri ya al pasar, tres, cuatro, cinco, hasta una semana, ya se fermenta mucho, eso pasaba. Entonces, la religión adventista nos enseña como nosotros debemos mantener sano nuestro cuerpo, porque la religión adventista dice que hay que ser más, Dios dio el orden a Adán y Eva, para que cultiven la tierra pues, de tu sudor y tu frente comerás. Entonces, la... todos los abuelos nuestros decían: cada... o sea, los muchachos de 15, a la edad de 15, 14 años tenían que tener su siembra, era propio. Las muchachas tenían que sembrar, eso era la forma de vida pues. Y el muchacho tenía que saber ya cazar, pescar, y hacer su chocita, ya tenía esa capacidad para sobrevivir en ese tiempo. Ajá, por esa parte.

Más bien reconocían que eran hombres y mujeres y que ... para trabajar, o sea, le enseñaban mayordomía, o sea, usar el recurso en forma adecuada. Por otra parte, la religión también trajo, la enseñanza y el respeto hacia la cultura, yo he visto aquí ahorita, con los abuelos aquí hablando. Cuando vino... por aquí entró, los hermanos franciscanos, o sea, la iglesia católica por aquí entró, entonces, permitieron y vieron: nosotros también tenemos la forma de la religión, y permitieron, o sea, porque eran cristianos permitieron, bueno, ¿Cuál es tu enseñanza? Dejaron que les explicarán: mira, esto, esta es la Santa María, y esto... ellos escucharon, pero reconocieron que el día no era... entonces respetaron a ellos y pidieron que también se respetara.

O sea, hasta ahora, nosotros, por ejemplo, yo por mi parte, respeto a toda la gente, o sea, nosotros podemos llevar la propia vida con mucho respeto: yo respeto tu cultura y tú respetas la cultura, así no... Y eso es la lucha espiritual también. Ajá, después de eso ya... y como joven también en ese tiempo de 17 años comencé a... vamos a decirlo: a tomar, a probar por ahí el abuso. Mis padres eran adventistas, entonces mi papá me decía: hijo, ya voy cumpliendo mi parte, ya estoy orientando, o sea a la edad de 21 años me dijo mi papá: hijo, ya cumplí con mis consejos, pero yo te voy... ahí tengo la Biblia de mi papá, me dijo: mira aquí está el libro de proverbios ahí te enseñan todo eso, ya tomas tú decisión, si quieres vivir por el buen camino, a los 21 mi papá me dejó en libertad. Cumplió y me dijo: mira, yo te he orientado. Ya me estaba buscando la novia, esta es, mi señora. Entonces me dijo, bueno ya tiene sus 21, ya usted toma sus decisiones, okay, así mismo, pero, en verdad, yo he visto eso.

Una vez, estuve en la iglesia católica, por allá, cinco años, conociendo esa doctrina, ¿no?, por Ikabarú, allá son católicos y entonces, también una muchacha me invitaba: vamos pa' la misa. Estaba trabajando mina, entonces iba para allá, y claro, el padre hacía su misa y después de la misa, salía con un cigarrito ahí. Entonces, eso, a mí...: ¿Y cómo es esto? Siendo padre y malos ejemplos, ¿y eso es permitido? Y también la gente después de la misa salían a tomar su cervecita en una reunión... para mí no era normal. Entonces, comencé a buscar la verdadera religión, eso era personal. Entonces fui otra vez al 88 (km) por ahí, también estuve en la iglesia evangélica que le gusta la música, pero, o sea, no entendía, no hallé la... Entonces, una vez, cuando mi papá me dijo: hijo... y además compramos un carro y eso, tú sabes que un joven con un carro... por ahí, dando vueltas con las muchachas. Entonces, un día de esos, mi papá me dijo eso: mira hijo, me regaló, entonces, encontré donde decía: los que hace la voluntad es de mi padre y los que creen en el testimonio de Jesucristo, los que guardan el mandamiento y los que... Ahí, ahí es que me paré: ¿Cuál es el testimonio de Jesucristo? Ahí es donde... personalmente, ahí, ahí comencé. Entonces empecé a leer, empecé a leer y después asistí a la iglesia adventista. Ahí comencé a buscarlo, gracias... Porque después que entré a la iglesia adventista, me bauticé, voy bien con mi señora, con mi matrimonio, gracias, voy bien con mis amigos, voy bien con mi familia, en los recursos económicos, o sea que yo gastaba dinero por ahí con las muchachas, tomando por ahí, o sea, no pensaba en eso, pero ya comencé a pensar; voy a hacer mi casa, voy a formar una familia sólida, así mismo pensaba y gracias a mi señora también que me ayudaba en esa idea, juntos, juntos. Entonces yo vi que la iglesia adventista me ayudaba a fortalecer, la familia, la educación y también a tomar la responsabilidad en la educación, de verdad que soy maestro y no estoy dando mal ejemplo por ahí tomando, entonces, eso no debe ser, tengo que ser el ejemplo de los muchachitos.(...)”

De cómo se hicieron maestros en Kumarakapay

A diferencia de Carmen Ligia, quien es hija del conocido maestro Bolívar, uno de los pioneros de la educación pública en Kumarakapay, resaltan varios testimonios de aquellos que no tuvieron la educación como primera opción, y que es resultado de las necesidades sentidas de una comunidad que aún lucha por formar generaciones “más formadas” a nivel de la educación occidental, que luchan por “ser indígenas” que sean “alguien” más allá de sus culturas propias, sin embargo, este “ser alguien” va estrechamente vinculado con la vergüenza hacia la propia cultura que no pocos abuelos han venido motivando con frases como “estudien pa’ que no pasen trabajo como nosotros” es decir, frases que revelan el imaginario de que “ser alguien” es abandonar en cierta forma la práctica del conuco, y, de manera general, algunas de las prácticas culturales como la vestimenta, la transmisión oral de saberes, así como otras formas de ser diferente ante la cultura dominante, que domina gracias al sistema educativo etnogenocida gubernamental, así como sus prácticas médicas, entre otros. Veamos, sin más preámbulos, los testimonios de cómo llegaron algunos a ser maestros:

Mauricio:

“Nosotros nos formamos como bachiller en ciencias en el Estado Yaracuy, en una escuela privada. De ahí nos metimos a la Universidad Experimental Libertador, la UPEL, en el Mácaro, y sacamos pues, la pedagogía, como docentes, docentes de aula. Me había salido un cupo en una universidad para estudiar ingeniería civil y había escasez de bachilleres. Entonces, fueron a buscarme, yo estaba por allá buscando dinero para irme, me fueron a buscar, me obligaron a... de hecho, la educación nunca me ha gustado. Bueno, acepté, y me prometieron uno, dos, tres años más, por eso acepté, entonces me quedé enamorado de la educación. Estudié educación, después hice posgrado en gerencia educativa, en la UPEL, pero en UPATA, y bueno, actualmente soy maestrante, en docencia en educación superior, en la UNEFA, todos los fines de semana, tenía que ubicar el hotel, la comida, todo eso, a veces no es seguro, el autobús viene ful, y uno pierde clases, porque no podemos viajar.

No había bachilleres para estar como maestros aquí, y para eso estaba Eleuterio Franco como casique, me mandó a buscar, habló conmigo, le dije que no, que yo no estoy para eso. Él dice: no, te necesitamos... me convenció y yo acepté. Daba clases en primaria.

Los muchachos terminaban su sexto grado y había dificultad de ir a otro colegio, de continuar, solamente había una escuela de secundaria aquí en Maurak, una escuela privada, eso mensualmente tienen que pagar a los adventistas y en Santa Elena, una escuela secundaria pero, normal y eso está full, entonces, tenían que ir para Upata en un internado, o en agropecuaria, o si no en Kavanayén, o en Wonkén. Entonces, ¿Qué pasó con eso? Los

muchachos que fueron, que tuvieron la oportunidad de ir a esos colegios, la mayoría eran agropecuarios, salían como bachilleres como técnico medio en agropecuario, entonces, cuando llegaban a su comunidad, los metían como maestros, ¿Qué sabe un técnico medio agripecuario con mención zootecnia? Yo no sé. La educación baja su calidad en ese tiempo, porque los maestros que entraban eran bachilleres agropecuarios, y no sabían cómo enseñar... sabían cómo captar a los cochinos qué sé yo... y peor aún, porque yo como agropecuario tenía que implementar la agricultura mas no funcionó, entonces, hubo ese periodo cuando ellos estaban enseñando eso, y después entran a la UPEL, es cuando ellos, se mejora un poco la calidad de la educación en las comunidades indígenas, hablando de calidad de educación mayoritaria digamos.

(...) A nosotros nunca nos orientaron a dar clases, cuando te metes como maestro, nunca te dicen: tienes que hacer esto, tienes que planificar de esta manera. Y nosotros dimos clases como a nosotros nos dieron. Yo castigaba, bueno, castigo, le hacía caminar de rodillas de aquí a la pared, porque así nos educaron, porque le estaban faltando el respeto a sus compañeros. Así nos educaron, pensé que la educación era así, porque es la línea que uno traía de la escuela, mas nunca recibimos esas instrucciones. Bueno, después que me metí a la universidad, pues, y tampoco la universidad te dice como tienes que enseñar al niño, te dicen la teoría nada más. Ha ido mejorando eso, la planificación en la escuela, y el trato con los mismos niños, a parte de la universidad, lo más valioso han sido los cursos, los talleres vivenciales, de cómo se trata al niño, los derechos, los deberes de cada uno, todo eso, entonces, eso ha ido mejorando a los maestros, y en cuanto a la educación intercultural bilingüe que es tu tema, que estás buscando, eso ha sido un poco difícil, te lo digo así porque en el programa del ministerio de educación, solamente hay creo que dos horas semanales, a nivel indígena, entonces, más clase en castellano y pemón, porque ellos dicen: no, eso lo complementan en su casa, pero no es. (...)



Imagen 24. Proyecto de investigación: Construcción de una churuata para la elaboración y exposición de artesanía autóctona en la Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruaní. Fase II: Ejecución, realizada en Junio de 2008, por estudiantes pemón de la comunidad cursantes de educación intercultural bilingüe en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Sede Santa Elena de Uairén. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008



Imagen 25. Interior de la churuata con artesanía y material instruccional diseñado por las maestras. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008

Ahora el tema es de la educación intercultural bilingüe. La educación intercultural bilingüe, a pesar de que se han hecho talleres, se han hecho manuales, propuestas, los maestros no han querido asumir como tal. Es un poco difícil, claro, como no tienen ese corazón de ser docentes, esa es mi apreciación, entonces ellos, a pesar de que se le dicta un taller y todo. Son de la propia comunidad, y en otras comunidades es igual. Entonces no lo asumen como tal, y ahí viene entonces la inasistencia del mismo docente, el retraso, yo creo que no tiene ese amor, ese don de maestro. Esa es mi apreciación de lo que yo he observado.”

Yulita

“Yo no quise ser maestra, me mandan a hacer suplencias primero, y no me gustaba nada, pero me gustó la educación, antes sí no me gustaba, el profesor me decía: para poner mi nombramiento, porque yo estaba en San Ignacio, eran tremendos esos muchachos, por el año 86, no quise trabajar más, porque mi carrera era medicina, yo quise estudiar medicina, pero no pude, porque en la escuela ya en el 87 la maestra que estaba haciendo la clase aquí con preescolar ya no quería estar más aquí, quería regresar para su comunidad, ella era de Santa Elena, entonces, ahí fue que me metieron casi obligada. De verdad, yo no quería ser maestra, no me gustaba para nada. El maestro Bolívar me regañó, me llamó la atención pues: tú tienes que aceptar esto, esa es tu comunidad, tuve que aceptarlo, así mismo. Y me quedé y que iba a ser por cinco años, que va, eso se extendió, bueno, toditos que estamos jubilándonos ahora, nos pasó a todos eso: Mauricio, Juvencio, otro compañero, éramos cuatro que habíamos salido de bachiller ese mismo año, y que nos metieron a trabajar como maestro, pero el que entró

primero fue Juvencio, después entró otro compañero, entré yo, y después que fue entró Mauricio, pero así, obligao.”

Por su parte Ovelio es Técnico Superior en Zootecnia, y también posee un TSU en Turismo, en la Universidad Experimental de Guayana, dado que le gusta el turismo. Así, nos comenta:

“Terminé mi primaria y secundaria en el colegio adventista Gran Sabana, y terminé mi noveno grado, en aquél tiempo tercer año, después me fui a Upata, ahí terminé mi carrera técnica allá, en zootecnia, con los animales, la ganadería, me gustó. Ahí trabajé como dos años, en Upata, cuando viene para acá, en ese tiempo, en mi tiempo, necesitaban maestros aquí en la comunidad, pero más que todo allá en Araimatepuy, en el Sector Sifontes, por la zona del Kilómetro 88, un poquito más acá de El Dorado, como a 10 kilómetros de Las Claritas. Entonces duré dos años allá, hice el cambio de residencia para allá, desde los 19 años comencé a trabajar la docencia. Terminé a los 19 años mi carrera técnica, y ese mismo año, ingresé a trabajar, ya tengo 21 años dando... ejerciendo la docencia. Aquí, en la Escuela Técnica, en la ETA, fuimos los pioneros, estaba Yulita, Ligia de profesoras.”

El caso de Benedito no es muy diferente a los anteriores:

“Primeramente, cuando estaba estudiando a mí no me gustaba andar con carpetas porque veía señores con carpetas y yo dije: no, eso es un fastidio, no quería estudiar, no quería ser docente, mejor dicho. Pero cuando yo terminé el bachillerato, entonces, por necesidad de la comunidad... entonces mi mamá me pidió que yo trabajara como maestro, tuve que aceptarlo. O sea, yo lo acepté por necesidad nada más de la comunidad, y después iba a agarrar otra carrera, pues, que yo quiero. Pero entonces, ahí trabajando, ya tenía un año en servicio, me piden que yo estudie educación: no como ya tú estás trabajando en educación, tiene que estudiar educación. Yo estaba dando clases con bachillerato, en primaria. Y después bueno, después de un año en ejercicio tuve que... vine a presentar un examen y salí en el listado, pues, seleccionado para estudiar en la UPEL. Entonces ahí comencé pues, a estudiar, adquiriendo conocimientos, cómo enseñar a los niños... A mí me dio más idea, más que todo, como la carrera de educación era intercultural no tenía mucha diferencia, sino más, me alimentaba lo que yo tenía pues. Entonces, esas comparaciones con la realidad, esas comparaciones con la cultura... Como a mí me gusta, parece que estoy equivocado de carrera, porque a mí me gusta, más que todo es... sobre la cultura, cómo es la cultura de los e'ñepá, los panare, todo eso... Entonces yo he ido a hacer un trabajo de campo, de investigación a Caicara del Orinoco. Entonces, ahí adquirí otros conocimientos de cómo es la cultura allá, entonces hice comparaciones con los panare. Bueno, entonces así fue que me metí en esta educación y bueno, me gradué y después estudié y seguí trabajando, seguí trabajando. Estuve trabajando fuera, en otro municipio, bueno mis padres está allá, mis hermanos, todo, en Sifontes, pero como tenía mis hijos aquí, bueno, tuve que trasladarme para acá, pero bueno, desde el 2008 estoy aquí, a penas tengo como cuatro años, y aquí estoy trabajando, también visitando, haciendo compartir de ideas, allá, lo que adquiero por acá, y estoy así pues, entonces, complemento con los ancianos.

Bien, yo aquí trabajé un tiempo, pero trabajé la parte de educación física con los niños. Ya me enamoré, ya me canalicé, todavía estoy en avance de formación. Entonces yo le doy clases, les explico en taurepán, por si no pudieran entender, o sino bueno, lo escribo, así se escribe todo eso, más o menos, entonces la... por lo menos el niño o la niña que no pudiera entender en castellano, adquiere eso, entonces ahí si entendió: ah, eso se dice así en castellano. O sea, hacemos, más o menos, traducciones cortas. Trabajé en primaria con los niños, primero estaba en educación física, después me pasé al aula.”

Las políticas educativas del Estado venezolano.

Si bien el REIB se suscribe en 1979, lo único que podemos sostener es que el Estado en el caso de la comunidad, lo que ha hecho es muy recientemente el levantamiento de una estructura “bolivariana”, donde a nivel curricular los indígenas de Kumarakapay se las arreglan para salirle al paso a un curriculum bolivariano que, en pocas palabras, los niega como indígenas, promoviendo prácticas en detrimento de las dinámicas de la cultura propia, a pesar de que, en términos filosóficos haya sido concebido bajo una aparente apertura a la diversidad cultural.

Para Naydi, la educación planificada por los gobiernos anteriores a Chávez, no le prestaba mucha atención a la realidad cultura indígena, como es ahora:

“el diseño curricular que tiene la educación bolivariana, es que exige eso, pero anteriormente era lo que se veía allá como acá; en historia se veía la clase normalmente de que anteriormente los indígenas eran así, que vivían de la caza, pesca y agricultura, así nada más, hasta ahí eso fue en el 90 – 92, pero ahora es que se viene inculcando la... respetando que se quiere identificar pues la educación del Pemón, qué es, hay que respetarla, se está valorando eso y ha significado mejoras porque la LOPCI dice que... más que todo habla de eso pues, derechos de los pueblos indígenas, de la educación bilingüe, aquí se ha avanzado, porque anteriormente... en sí el indígena tenía su educación pero más no se, ¿cómo decir?, no se implementaba pues, en el sistema educativo no se valoraba eso, pero ahora sí, ya el indígena tiene ya su organización”

Ovelio:

“(...) mira, nosotros por aquí en Kumarakapay, cien por ciento Chávez, yo digo que... ajá bueno, okey, nosotros esperábamos el cambio, en la parte educativa, en la parte económica... el mejoramiento de los servicios turísticos en esta zona, pero eso fue pura... nosotros decimos, una... o sea, no hay cambios, en pocas palabras. Con las leyes sí, porque nosotros mismos, la gente de Kumarakapay estuvo tres meses, mi papá, mis abuelos, yo también estuve allá, en Caracas, los diputados en aquellos tiempos, eran primero, cuatro que estaban de acuerdo para

hacer los capítulos, eran como ciento cuarenta y pico de constituyentistas en aquellos tiempos. Entonces los abuelos estaban allí en las puertas de la asamblea cantando para que sacaran... entonces se sumaron seis, de seis a doce a ver si estaban de acuerdo, y de doce subieron a cuarenta, o sea, que estaban de acuerdo, que los indígenas tienen que tener su propio, o sea, su propia constitución, su ley orgánica, eran de ciento cuarenta y pico, no recuerdo quien estaba que dijo: nosotros vamos a hacer una sola ley porque ellos también son venezolanos, claro, él tenía razón también, tenía su punto de vista también, pero nosotros somos indígenas y tenemos una cultura diferente, forma de vivir diferente y ustedes también aquí tienen forma de vivir diferente, nosotros necesitamos específicamente que tengamos la ley nuestra: la ley orgánica amparada en la constitución. Mucha gente dice que no... Chávez hizo la ley para los indígenas, eso es mentira porque yo conozco: duré tres meses allá. Y algunos asesores también, abogados allá, que nos dijeron: tienen que reclamar, sí eso. No es porque... no fue fácil, no es que Chávez trabajó para los indígenas... no, yo conozco, yo estuve allá tres meses, durmiendo en el frente, en las puertas, ahí, turnándome, y los abuelos, que en paz descansan, todos se murieron, todos los que estaban allá se murieron: mi papá, mis abuelos, se murieron, lucharon.

Por ejemplo, las universidades, okey, por ahí iba, pero, aquí en la escuela ahí no hay cambio, yo tengo que, mira, para ambientar mi salón, tengo que gastar mi quincena, y tengo que comprar tiza. Hacer las letras para los muchachos, y tengo que mira, comprar cuadernos, y tengo que comprar cualquier ayuda, y los maestros tienen que aportar para la tinta de la impresora. O sea, no hay nada aquí. Y eso es nada más, mira, el Programa Canaima, más o menos como treinta por ciento de los alumnos de segundo, tercero, cuarto, esos nada más, primero todavía no, no han traído más, fue una sola vez... O sea, muchas leyes, pero no se cumplen.”



Imagen 26. Instrucción pre-militar en Kumarakapay. Mural en la E.T.A.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012



Imagen 27. “Orden cerrado”. Niños y niñas pemón recibiendo instrucción premilitar “voluntaria”. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Yulita:

“Todavía no es completo, en estos días, cuando llegó la Viceministra de los pueblos indígenas, nosotros estábamos hablando de eso, (...) gracias Chávez que... bueno estaba haciendo su campaña, yo le dije: ¡no, a mi no me gusta que ustedes venga a decir eso, porque esos derechos no fueron regalados!, esos fueron... uno tenía que moverse de aquí para Caracas, a exigir eso al gobierno. Sin embargo no se cumple, se viola: en la educación, en la salud, sobre todo en esos dos aspectos. En la educación todavía vemos que siguen con los lineamientos del ministerio. Nosotros hemos creado más bien, y no nos han tomado en cuenta, y el PAE viene de allá y no es de nosotros, entonces como que... nosotros hemos hecho menús y lo hemos enviado a la zona, al ministerio y a ni siquiera nos tomaron en cuenta eso. Igualmente los calendarios, el horario, la otra vez le dije que no me gustaba ese horario desde las 7 hasta las 3 de la tarde, ¡no me gusta, con mi vida no me gusta!. yo le dije: yo puedo trabajar tres horas, claro, lo que es matemática, lo que es ciencia de la naturaleza y el resto que los niños estén con sus padres, que vayan para allá... Por lo menos a las 12, las 12 para mí era un horario normal, y el resto de las horas yo puedo estar con mis hijos porque eso me quita también de que yo esté con mis hijos (...)”

Yulita considera vital para el proceso de reafirmación de la identidad cultural,

que la educación que se da en la escuela refuerce la cultura propia, al tiempo que incorpore los parámetros indispensables de la educación no indígena, pues no niega que de allí se derivan conocimientos que le permitirán “estar al día” con lo que, queramos aceptarlo o no, la sociedad occidental exige a los indígenas. Pero, la tensión, el “choque” resulta inevitable en el momento histórico de un Estado que se niega en el fondo, a enfrentar en la práctica el desafío de un diálogo entre culturas:

“Para mí, la educación es lo bueno, desde educación inicial está bien que ellos tengan su tiempo pues, con las maestras, para aprender cosas, letras y todo, pero la mayor parte lo tienen que pasar con sus padres. Entonces yo le dije: todavía no se cumple lo del artículo ese 78 de la LOPCI⁶³, no se cumple porque allí está todo establecido de como tiene que ser la educación, y resulta que nos mandan el curriculum, nos manda esto... Es un choque, por ejemplo, para mí, cuando yo veo el Sistema Educativo Bolivariano le dije a la profesora, la Jefa del Distrito Escolar, yo le dije: ¡mire profesora yo no estoy de acuerdo con ese sistema educativo, no me gusta!. Pero, ¿por qué? -me dijo-, ¡No!, porque van a traerle el desayuno a los niños, van a almorzar, y esa merienda... así lo vamos a poner flojos, le dije. Porque ya la responsabilidad de ellos lo van a dejar a los maestros, yo prefiero que el niño coma con su papá y con su mamá, en su casa, y eso es lo más primordial que los niños estén con sus padres, ahora las mamás echan broma, cuando no hay comida no mandan a sus hijos y los niños pasan hambre. Los niños, cuando hay comida, tú ves niños pero por demás, cuando no hay comida no van, se quedan sin comida. Yo prefiero que el gobierno le de el campo a los papás, que trabajen que busquen la comida de sus hijos, y que compartan esa comida que es importante para los niños, la mamá que lo prepare. Yo prefiero que mis hijos coman conmigo, en mi casa, todos juntos.”

La alimentación a través del Programa de Alimentación Escolar, como una política al servicio de los niños y niñas escolarizados, corrompe el ritmo cultural de las comunidades indígenas, quizás funcional en las dinámicas de las ciudades venezolanas, pero no en un espacio-tiempo como el que se genera en las familias de Kumarakapay, donde existen no pocos hogares que cuentan con sus abuelas, abuelos, y madres -y madres jóvenes- que no poseen un trabajo como profesionales, sino más bien, se dedican

63 El Art. 78 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), indica: “La educación intercultural bilingüe es gratuita en todos sus niveles y modalidades y es obligación del Estado la creación y sostenimiento de instituciones y servicios que garanticen este derecho.” y el Art. 79: En el régimen de educación intercultural bilingüe los idiomas indígenas se enseñan y emplean a lo largo de todo el proceso de enseñanza-aprendizaje. La enseñanza del idioma castellano será paulatina y teniendo en cuenta criterios pedagógicos adecuados. Los órganos del Ejecutivo Nacional, con competencia en educación, establecerán conjuntamente con los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas, alternativas para la enseñanza de los idiomas indígenas en el sistema de educación nacional, incluyendo a las universidades públicas y privadas del país.” (p.24)

a la producción y/o venta de artesanías, y/o bien, realizan actividades de subsistencia con la economía doméstica de producción conuquera. Son esas prácticas las que permiten avanzar en el proceso de endoculturación, reafirmar la identidad personal y grupal de la cultura propia en Kumarakapay. Sobre esto Yulita expresa:

“Yo le dije a las mismas madres: mira, ustedes tienen cinco hijos, o siete u ocho hijos, y ellos se concentran allá, ¿tú sabes lo que es eso? (...) ¿Cuántos maestros tenemos allí que tienen que estar brincando...? ¡Así la educación no va a avanzar!, le dije. Y yo le dije a la Viceministra cuando vino: la educación bolivariana fracasó aquí en la Gran Sabana, en la comunidades indígenas, (la viceministra fue a la comunidad cuando inauguraron la casa de la mujer indígena en kumarakapay, el día de la mujer indígena -5 de septiembre-, días antes de esta entrevista⁶⁴) no fue eficiente, fracasó. (...) Entonces la comida no llega a tiempo y el horario no se cumple hasta las 3 (...) Nosotros teníamos del CEPEI⁶⁵ Gran Sabana eran como 78 núcleos, 2000 y picos de niños, para la supervisión era muy fuerte, entonces ahora nos absorben los NER⁶⁶, eso es por sectores, por ejemplo, sector 5 tiene su NER, el profesor Wilfredo es el director del NER 23 escuelas primarias de primero a sexto grado, entonces nos suman a ese NER y eso es un desastre porque ellos manejan su matrícula, sus planificaciones y todo eso, entonces, nos suman ahí, nos meten ahí, ¿Quién nos va a supervisar, si ellos no tienen conocimiento de inicial? Aquí estamos parados, yo le dije a la profe, nosotros queríamos que así como se dividieron los NER se dividiera el CEPEI Gran Sabana: 1, 2... nosotros queríamos estar divididos por sectores también porque así podíamos llevar todo: las estadísticas, las planificaciones... Pero ahora metieron todo... Aquí en el sector 5 somos veinte escuelas iniciales, entonces, queremos la supervisión normal, así como los NER, pero nos sumaron así, y mira, eso fue como una sopa, una ensalada y ahí tenemos problemas. (...)”

Carmen Ligia:

“La política educativa nacional, o sea, de eso de lo que tenemos ahorita, nos dicen: tenemos que hacer esto, tenemos que hacer esto, pero entonces nos encontramos que somos indígenas, tenemos que bajar eso a la realidad nuestra, y no ha habido asesoría, eso es lo que ha pasado, entonces, la política indigenista que debería estar encajada en la educación, creo que no está tomando importancia, esas instituciones no ha habido reunión de parte de ellos, mira, reunir los docentes indígenas, inculcar eso, la importancia que tiene, y que nos digan que tenemos que hacer lo han hecho el año pasado, antepasado, creo que fue que lo hicieron, no me acuerdo, pero de ahí no... hicieron un taller y de ahí hicieron una guía (la guía pedagógica pemón), esa, pero de ahí no se habló más, bueno, antes de Chávez, porque antes de Chávez mi papá estuvo en ese Mejoramiento Profesional, ellos hicieron, eso, por ahí están los cuentos, eso es lo que tenemos que recopilar, siempre están muy preocupados con mi papá, yo le digo: papá préstame eso, la fotocopia, porque también lo necesita él...”

64 Revisar la referencia 758 al final de este trabajo.

65 CEPEI: Centro Preescolar Integral

66 N.E.R.: Núcleo Educativo Rural



Imagen 28. Cartelera de un salón de clases de la Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruani, donde se exponen dibujos realizados por los estudiantes en conmemoración del Día de la Resistencia Indígena, en ellos se puede observar elementos de la cultura propia (ej. arco y flecha, cestería) como de la cultura apropiada (ej. el short rojo) u de la cultura impuesta (ej. la cruz). Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008

Benedito:

“El Ministerio (de educación) desde hace tiempo exige un curriculum y te lo voy a decir: en la zona educativa vino un profesor, entonces, hay varios profesores egresados de la UPEL, en Sifontes, que yo conozco, entonces, uno de ellos, defendió: no, profesor, nosotros, porque el pidió la planificación que bajan de la zona (educativa), entonces le dijeron: bueno, nosotros damos clases de lengua pemón, lengua autóctona, y el profesor ese, él dijo que no que eso no está en curriculum, y no está pues, eso es verdad, pero entonces, claro el profesor también, que es indígena se defendió, bueno está bien, lo que tú dices, de verdad que sí, no está, pero ¿cuál es importante?, porque la constitución me pide, en la ley orgánica de los pueblos indígenas también me pide eso, la ley orgánica de educación también pide eso, lo único que hace falta y que no está reflejado es en el curriculum, entonces ¿Dónde nos quedamos? le dijo así. No, lo que está en el curriculum... le dijo sí, entonces, otra cosa es lo que me pide la ley. Entonces, ¿cuál de los dos es válido? Todo lo que aparece en el curriculum, ¿de dónde viene? Contextualizado de la ley, y todavía la LOPCI me permite, me da la autoridad de que yo de clases en intercultural bilingüe y la ley de educación también. No que eso no lo va a tomar... Oye, esperate un momento, yo creo que por ahí estamos errados ahí pues, pero yo, enseño así.

Entonces, eso pasa. Nosotros hemos estado en un taller de reforma de curriculum, de la UPEL,

de la universidad, a nivel superior; entonces, ahí nosotros planteamos, no sé si ahorita está funcionando, pero no ha llegado a la UPEL nada, todavía no he dado clases en la UPEL ahora, pero entonces ahí nosotros planteamos: mira, primero, la pelea fue con el lenguaje ¿cuál es el idioma oficial? Entonces, una que estaba con nosotros eramos tres pemon y una profesora también que no era indígena: decía no que las lenguas oficiales... sí, claro, es el castellano, pero para ustedes, no para toda Venezuela, para ustedes, los que no hablan pemon, el idioma pemon, para ellos el lenguaje oficial es el lenguaje pemon. No que no... ya va un momento vamos a la constitución el Artículo 9⁶⁷... Entonces, ella llamó al decano, un momento, que estamos aquí enredados. Ajá, diga. ¿Cuál es el idioma oficial? Castellano -dice-. Pero aquí dice la constitución. Vamos a llegar a un acuerdo, para ustedes el idioma oficial es el castellano, para nosotros los taurepan, la etnia pemon, es su lenguaje, estamos hecho, escriba ahí.”

Rosangel:

“Por el poco tiempo que tengo ahí, ese siempre ha sido al parecer el problema, cuando hablamos en consejo, el consejo docente, esteee, la parte... el apoyo del Estado muchas veces viene tarde, y si lo hubiesen dicho antes, se hubiesen hecho, y cosas así pues, pero entonces no sé... a lo mejor, porque se han hecho proyectos también, desde que yo estoy en esa escuela, y estudié... desde que yo era estudiante y yo me acuerdo que una vez le dimos el proyecto al gobernador, incluso mandamos allá al ministerio de educación, para hacer una escuela mucho más grande porque ya esa es pequeña y entonces la infraestructura ya no ¡ya tiene aaaños pues! Entonces, una infraestructura nueva fuera mejor, pero hasta ahora no se ha conseguido nada, entonces, a veces esas políticas no sé a veces yo creo que cuando sueñan es que deben hacer algún taller no sé... una cosa aquí.”

En la escuela

Kumarakapay, 25/08/2009

“Según el testimonio de Yulita y Carmen Ligia, la alimentación “química” ha alterado los patrones de conducta de los niños, con su alimentación tradicional, los niños eran más tranquilos, ahora no, es muy difícil. Yulita llegó incluso, a trabajar con 60 niños, ahora trabajan con 32 y les es imposible estar como esta antes con esa calma y ese orden con que los niños trabajaban. Carmen Ligia es Coordinadora del PAE (Programa de Alimentación Escolar), a ella, que se graduó en mención agropecuaria, le dijeron que iba a ser por tres años nada más y ahora va a cumplir 22. Yulita primero fue maestra normalista, y luego fue a la UPEL, pero ella quería estudiar medicina. Carmen estuvo en Paraitepuy por 11 años, luego en Agua Fría y aquí a penas tiene 3 años.(...)”

El currículum de 2005 es el que está vigente. Yulita y Carmen argumentan que van a cuanto taller halla, se muestran muy interesadas en el aprendizaje permanente. (...) Yulita comentó el

67 El Art. 9 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela dice: “El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.”

hecho de que una maestra abrazó a una niña y por eso no fue más a la escuela, “se ofendió por haberle dicho que estaba bella”, por el hecho de que no estaba acostumbrada a eso. (...) La educación inicial está más fortalecida que la escuela bolivariana, pues en esta no se le hace el seguimiento como se debe. (...) El hijo de Yulita se llama Makunai, recordando el testimonio de Naydi, nuestra anfitriona, que dice que ahora algunos han comenzado a colocarle nombres indígenas a sus hijos. (...) La madres no leen los boletines informativos y a veces los veía en la basura, así como las carpetas para los trabajos, no valoran lo que uno hace, por eso es preferible comunicarlo verbalmente. (...) Yulita: nos cuesta escribir, más bien, hablamos, vamos directo a la acción. Muchas veces las programaciones no las cumplimos. Los supervisores vienen a ver, pero no traen soluciones. Llevando mentiras a las zonas educativas y estas al Ministerio de Educación (...) El 18 de marzo celebran el Día del Niño Indígena y el 12 de Octubre se celebra, aun cuando los niños no quieren vestirse así. Existe vergüenza étnica en los niños, los padres no han fortalecido el arraigo, algunos se atajan de que si la madre nació en otro lugar donde viven criollos.” (Martínez, B., Di/2B-8/II, p.3-7)

En el 2012 Yulita nos recordó que tiene más 25 años como docente de educación inicial, nos indica que la educación formal como corresponsabilidad del Estado, está

“desde 1975 se formaliza la educación aquí en la comunidad, con los maestros que vinieron, yo sí tengo 24 años, antes no estudiábamos nada, pero después que comenzó... primero fue la escuela con la religión adventista, entonces, se manda un maestro que era solo hasta tercer grado, entonces, de ahí, los que se graduaban de tercer grado, hacían su cuarto, quinto y sexto grado en Maurak, en una comunidad pemón, también en una escuela adventista, un internado, mi hermana que es mayor fue una de las primeras que fue para Maurak, y unos primos, ellos sacaron sexto grado, hasta allí. Otros iban para Santa Elena, no era internado, se quedaron con sexto grado. El maestro Bolívar se vino cuando ya estaba formalizado hasta tercer grado también. Entonces, cuando pasa a las manos del gobierno es que se forma hasta sexto grado, una escuela concentrada, la escuela se llama: escuela privada Andrés Bello era privada para los adventistas, así dice mi boleta de primer grado, cuando yo cursé primer grado, después vino esa: escuela concentrada del Estado Bolívar. Anteriormente era obligatorio del gobierno, pues, era puro castellano, eso era obligatorio. Después fue que dimos esa pelea, esas cosas, entonces, nos metieron intercultural bilingüe, cuando entró el maestro Bolívar, a principios de los 80s porque yo saqué mi sexto grado en el año 79, y el dio clases fue en los 80s, cuando fui para el colegio de Maurak, todavía no habían implantado aquí en la comunidad, no había intercultural bilingüe, y allá tampoco, era español. Cuando regreso del colegio, porque yo saqué mi ciclo básico común, que antes se llamaba así: ciclo básico común, de regreso es que ya salí de lo intercultural bilingüe, ya en la escuela se daban, ya yo había tenido mi bachillerato, y cuando vine para acá, ya habían implantado eso.

Ese es un trabajo que hacemos con los representantes, gracias a ellos también que han colaborado con nosotros, nos traen materiales sobre todo, pero nos han ayudado para mantenernos en la interculturalidad, todo: las fibras de moriche, todas esas cosas cuando no tengamos, trabajamos con eso. Las peonías, las parapara, todo eso, hacemos collares sobre todo, manualidades, bueno yo paso trabajo con los niños de tres años, collares sobre todo, les gusta a ellos, hacemos los tepuyes, las letras, los números, ahora estamos metiendo más el taupán que el castellano en los niños, porque ellos están perdiendo. Ese es el problema que tenemos ahora, porque antes las mamás les hablaba en pemón, ahora no, ahora es puro

castellano, y en la escuela hablan más en pemón que en castellano, nosotros les decimos a los papás que le hablen más en el idioma pemón. Hay mucha vergüenza en algunos, y hasta los niños, y entonces como uno tiene ese en la casa, entonces dicen: no, yo no soy indígena. Bueno ellos dicen que los indígenas son los que utilizan wayuko, sí. (...) Cuando llevamos piña, dicen algunos: yo no quiero comer la piña de los indios, ¿Y por qué tú dices eso? Porque eso lo comen los indios, (...) la mayoría saben que son indígenas, que estamos en un pueblo indígena, aquí en esta comunidad (...)"

Kumarakapay, 9/9/2012

"Yulita divide su salón, que es circular, en espacios de trabajo. En cada espacio se hace algo, como bien lo indica el ministerio de educación. A lo último, en la despedida, es que se entrega la merienda." (Martínez, B., Di/2B/VI, p.54-55)

Yulita además indica:

"hacemos juego de cangrejo, ese es una ronda, y ese juego de que uno tiene que estar sacando uno de lo otro, ese es de nosotros, de los abuelos, bueno la mayor parte lo hacemos de las canciones, ahora que sacaron ese de los chimi chimitos que estaba desaparecido, ese de Maria Moñito, con eso es que nosotros nos enseñaban. Anteriormente estábamos enseñando a los niños a bailar danzas del tukui, pero después, con este trabajo que estamos nosotras haciendo... porque estamos aprendiendo la parte administrativa...(...)"

Y nos recuerda cómo han venido cambiando los niños:

"(...) cuando ven que traen cosas así, materiales, les llama la atención y ellos se entretienen, calladitos están... rompecabezas, esas cosas, ellos se entretienen, pero de que tú traigas piedras, así, comienzan a zumbarlas. Las canaimitas, bueno, el programa está bueno, pero hay que estar encima de los muchachos, estar pendientes, lo agarran para... pasan todo el día, escuchan música, han metido música y eso... Por ejemplo, mi niña tiene eso, y yo muchas veces la tengo que ... ella tiene nueve años, pasó para cuarto grado."



Imagen 29. Niños pemón usando las "canaimitas"
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Carmen Ligia nos comenta sobre las estrategias que ha llevado a cabo como maestra de educación inicial, específicamente con niños de entre 3 y 5 años:

“Yo le hablo en pemón, en bilingüe, a los niños, a los nuestros ahorita, hablan pemón y también hablan en español, también en la cultura. Más que todo mi idea ha sido así con los niños presentaba la cultura familiar, con los niños de preescolar lo presenté ahí en la churuata grande que había ¿Qué hace una mujer? ¿Qué hace un hombre?

Hicieron el papel de mamá y papá y los hijitos, eso lo dramatizaron ellos, o sea, tuve que sembrar eso en ellos para que los padres reflexionen que tienen que hacer eso, y lo hicieron los niños, lo dramatizaron los pequeñitos y decía: cuando el gallo cantaba a las tres, se levantó el papá: mira niños a despertarse y los sentó allí, los orientó allí, porque se levantaba que tenía que ir a pescar, para la mañana, preparar el desayuno... (en su idioma) y la señora también tiene que, después que se van los hombres a pescar para desayuno de mañana y la mujer se queda allí, también levanta a sus hijas y le dice: que tienen que sacar yuca para hacer casabe, que el papá viene, antes que llegue. Entonces van sacando el relleno a la yuca y empezaron a hacer casabe.

Entonces, ya estaba listo el casabe y la dice a su hija: mira cuando esté el agua, espere que llegue su padre. Entonces, hicieron eso, y bueno, la dramatización de pesca también la hicieron los niños, ya el papá lo llevo, le dijo: mira como se inserta la lombricita con esa y como tú tienes que hacerlo, eso lo enseñó. Entonces una madre me trajo un pez así natural, recién pescado y lo tenían por ahí en un balde entonces lo echó ahí y sacó el pez y lo metió en su cesta pues. Entonces allá estaba la mamá también, ya la niña tenía las ollas montadas y cuando llegó bueno, recibieron a sus padres y sus padres entregaron sus cestas de pescado. Ahí mismo mientras el padre está haciendo un trabajo, la mamá está haciendo... tejiendo, o sea, que el papá no está ahí sentado, sino que está haciendo, mientras que la mamá... todo eso y la invitación: cocinaron, si tiene la familia por ahí... la invitación pues al tumá, mira si trajo bastante, tienen que darle aunque sea uno al tal fulano, al hijo, a la esposa, tiene que tener su tumacito, aunque sea uno, pero eso es lo que se le está dando y ese es el compartir. Eso lo hicimos el año antepasado creo que fue. La gente participó y también presenté de un abuelo, el abuelito, un niño me dramatizó eso.



Imagen 30. Carmen Ligia y Benjamín Martínez.
Foto: Adriana Malpica. Septiembre, 2012

El abuelito es que dice que tiene que sembrar que vamos al conuco, invita a sus nietos y lo lleva al conuco a enseñarle que tiene que sembrar; después el abuelo viene, y le dice... y el abuelo viene con un poco de rubros ahí, entonces, cuando los nietos lo ven: ¡Ay, allá viene el abuelo! En busca de su abuelo pues, y el abuelo se sienta y ahí le dice: que hay que trabajar, hay que sembrar; ¡si tú siembras, tú vas a tener alimentos! Esa es la enseñanza a los niños, si tú siembras, tenemos tierra, hay que trabajar, si tú siembras todo eso, tú vas a tener alimento en tu casa no te va a hacer falta. Esa era la enseñanza a sus nietos, y así fue, y el trajo a su niño cargado en su wayare el cambur, y los diferentes rubros y lo repartieron a los niños, o sea reunía a los niños y después le dió eso. Esa fue la enseñanza para los padres. A mí me gusta mucho dramatizar, mucho.

El niño que me dramatizó fue ¡de dos años! Pero ese niño comenzó a asistir por sí sólo a la escuela, ahí mismo, voluntariamente, voluntariamente, el niño se presentó, le gustó pues, cuando uno decía quería hacer el papel de lo que uno dice, él fue el abuelito, él hizo el abuelito, con su wayarito o sea, no tan grandecito, y eso lo presenté en la calle y el niño venía de allá, y lo vieron caminando hasta allá, donde estaban los nietos, y los nietos corrieron a buscarlo: ¡Ah... abuelo, abuelo! ¡quiero cambur, quiero cambur! Gritaban por allá... Bueno eso fue... Y así pues, me gusta dramatizar.”

Ovelio:

“Ahorita estoy trabajando con el Programa Canaima, con las computadoras. Están actualizándose en pocas palabras, en la tecnología y eso, la mayoría de los muchachos, de los niños, están utilizando para el bien, tengo clase con veintiuna computadoras, que han

bloqueado la memoria con música brasilera, fotos, hasta... los niñitos del colegio, pero no son ellos, los hermanos mayores... hasta fotos ahí, una pornografía, y esa... también hay... o sea, es bueno y también malo también... Bueno llamando a los padres, y que se respeten las cosas de la escuela, en eso estamos, por ahí. (...) ya tomé la responsabilidad, trabajé en la primaria de primero a sexto grado ahorita estoy en la Coordinación del Programa Canaima (...) Entonces, por la parte educativa también hay cambios, o sea, hay cambios, pero eso es dependiendo de nosotros como profesores, o sea, inculcarles bien la identidad como pemón, hablar bien, y también hablar castellano. Nosotros explicamos en pemón y también en castellano, entonces, en las exposiciones nosotros le damos la posibilidad a los niños, ajá, primero en castellano, los de cuarto, quinto y sexto grado, que hablen castellano, pero si no pueden, bueno, traten de explicar con sus propias palabras entonces.”

Benedito:

Aunque Benedito actualmente no enseña en Kumarakapay, si lo hace en San Ignacio de Yuruani, comunidad ubicada a unos 10 minutos al sur, vía Santa Elena de Uairén, nos parece muy importante destacar las estrategias que él ha venido usando en la enseñanza escolar:

“Yo estoy en primaria ahora, pero ahora hay, aquí en San Ignacio, cuando yo llegué a trabajar, los niños lo primero que me dijeron fue: no profe, nosotros hablamos castellano, aquí no hablamos taurepán, son taurepán, pero de verdad no hablan pues, no hablan, entonces, ahí fue que me encontré, y yo dije: oye, entonces, uno tampoco los puede obligar, porque si yo los obligo entonces, el niño no va a querer venir a la escuela, bueno, no sé si rechazan, creo que hay falta de interés o falta de apoyo de los representantes igual, si no hay ¿qué va a querer aprender un niño? Entonces, en ese aspecto yo dije: no, yo voy a dar clases, bueno en castellano pues, entonces planifico en castellano. Hay algunos que me preguntan: no profe, ¿cómo se dice eso en taurepán? Y escriben en su cuaderno. Entonces, hay estudiantes que son interesados en esa explicación, y aprenden cosas nuevas y entonces, no puedo hacer con todos, sino con dos, con tres. Entonces así trabajo en la primaria pues. Y a mi me pidieron que yo hiciera actividades culturales: la danza, todo... pero yo dije: oye, no puedo exigirles, porque cuando uno es estudiante en este caso, a mi me pedían, mis profesores me pedían que yo me consiguiera mi traje típico, o sea, para que fuera formal, así me enseñó mi profesora, todavía está ahí, la profesora (de la UPEL) que está en Wará, una abuelita: no, eso no se capta así, tú no estás vestido acorde a eso, tiene que ser vestido apropiadamente, entonces, para que se vea bien, entonces, uno tiene que tener eso. Entonces, así, yo le dije aquí la mayoría si quiere la mayoría, sí, si no no puedo, porque no es que yo pierda tiempo sino que lo que yo necesito es que aprendan porque eso también me nutre es a mí, si mis estudiantes aprenden, eso me da felicidad, oye, me da una demostración que hagan... pero si no quieren no puedo hacer nada, o sea, yo no puedo obligarlos. Entonces así es en la parte de educación, o sea, a mi me gusta inculcarle a los niños lo que yo adquirí, claro, planificarlo a nivel de ellos, no a nivel de la educación que me dieron a mi, a nivel de grado.”

La experiencia de Rosangel como estudiante y maestra:

“Yo estudié aquí, la primaria era más en taupán, la enseñanza de matemática, castellano, siempre nos enseñaban en taupán, pero ya cuando uno pasa a la secundaria ya nos exigían más el castellano, los profesores daban clases en castellano, los profesores eran de aquí, que las exposiciones y todo lo demás tenía que ser en castellano. Yo ahorita también soy docente allí en la escuela, en el liceo, a veces yo, de turismo, por cierto, yo me gradué en la ETA, entonces yo digo, primero lo nuestro, el idioma, pero, pregunten si no entienden, por ejemplo, una vez que estaba haciendo portugués, no entendía, por ejemplo, que es el pronombre personal y entonces estaban confundidos, primero yo les explico así en pemón, aunque yo les he dicho ahora, aunque yo creo que con lo que está dando la UPEL aquí que los gradúa en educación intercultural bilingüe, entonces se están manejando los dos idiomas, eso es muy bueno. Aunque cuando yo estudiaba decían: no, en castellano, y por eso los muchachos no querían y decían: yo no voy a entrar a clases porque yo no se hablar, a lo mejor también eso nos ayudó a empezar a practicar un poco, a leer.

Desde siempre aquí yo creo que ha sido lo mejor, por decirlo así, porque siempre se toma en cuenta lo que es nuestra cultura, nuestras costumbres, por ejemplo, yo me acuerdo, bueno en la primaria, por ejemplo que íbamos a estudiar geografía que si el subsuelo, que yo no sé que más, nos sacaban a caminar, cuando estaba en quinto, sexto grado, yo me acuerdo que íbamos y caminábamos por toda la comunidad y veíamos que íbamos a ver el río, a bañarnos, a ver las orquídeas y cosas así, y en la secundaria también, por ejemplo en educación física que el profesor nos mandaba a investigar cuáles eran los juegos tradicionales que se practicaban antes y teníamos que hacer exposiciones y hacíamos competencias y organizar. Yo me acuerdo una vez, no me acuerdo muy bien el nombre, pero era una pelota sacada de la mata de un cambur, porque antes jugaban era... todos se ponían en una fila con sus flechas entonces alguien lanzaba la pelota y tenían que disparar y el que le daba a la pelota era el ganador. La pelota era como del tallo por decirlo así, sacaban como una pelota, y yo me acuerdo de uno de esos juegos, lo hacíamos aquí en la escuela.

Una vez yo me acuerdo, que por cierto, que era Ovelio, que me daba clase de matemáticas haciendo tejidos porque para hacer ese tipo de cestería todo era calculado pues, prácticamente era una matemática que tenía que tener una fórmula tal, y para eso llevaba por ejemplo, 3 hebras, 4 hebras y así...

Lo que yo estoy viendo es que el sistema que se está implementando ahorita que la educación tiene que ser así, que no sé qué... bueno, por ejemplo yo, lo digo por mí que yo no estudié educación, pero entonces como estoy metida ahí tal vez no sepa mucho de pedagogía así que esto y lo otro a veces me lo reclaman yo creo que quizás como yo hay otros ahí que son profesionales en otras áreas, pero entonces se dedican más a lo suyo, por ejemplo, una enfermera que está de profesora da biología, okey, y esas cosas, entonces, definitivamente han dicho que los muchachos no rinden mucho, pero eso es culpa de uno, pienso yo, del maestro.”

Carmen Ligia por su parte nos narra la participación de la comunidad en la escuela:

La autoconstrucción

“tenemos la Asociación de Padres y Representantes, la elegimos todos los años, la escuela, cada institución pues, tiene sus representantes de asociación civil, así pues, de eso. Ha sido duro también allí, pero los padres han sido flojos, pero están pendientes de que el maestro esté allí, pero mas no colaboran, entonces es... Todavía no he terminado mi salón y se los dije: miren, eso no es para mí... ese que se está haciendo, miren esto no es para mí eso es para sus nietos, yo no tengo hijos, les dije, aún así colaboro con eso, ¿por qué? Porque tengo sobrinas, sobrinos, voy a tener nietos también, pero de mi familia, para ellos es que estoy luchando pues, y apoyándolos a ustedes también. Los representantes tienen que estar ayudando, nosotros mismos, hicimos autoconstrucción, recogimos los dineros, pedimos a los que tienen negocios, algunos voluntariamente entregaron dinero, y así fue, la misma comunidad, y otros, y así mismo fue esto.”

Además, nos comenta también sobre el Programa de Alimentación Escolar (PAE), cuya comida para el Centro de Educación Inicial (CEIN) San Francisco de Yuruaní viene congelada de Puerto Ordaz, y en ocasiones de Yaracuy, en ambos casos por transporte terrestre:

“¿dónde vamos a ubicar esa comida? Y aquí no hay como congeladores para colocar el pollo, todo llega crudo, para primaria y para preescolar, y eso fue un trabajo, esa comida viene de Puerto Ordaz, llega hasta Santa Elena primero, y a la primera se perdieron los rubros, que eso sí venía de Yaracuy, yo no sé de dónde... se perdió, en enero tomamos ya la batuta... se perdió porque se dañó, no hallaban cómo repartir eso, si las comunidades son lejanas, si no lo llevaban se pierde.”

Sobre la identidad cultural en la escuela

“ahorita, las escuelas, lo que he visto, lo que a mi me ha preocupado mucho desde hace tiempo, pero los docentes de ahora, no sé, parece que no toman importancia de nuestra identidad en la educación, quieren dar solamente de literatura, de matemática, más nada, más nada, no invitan a los niños a llegar más allá, para que le quede lo nuestro, nuestra identidad, con los mismos docentes, eso es lo primero que tienen que sembrar eso ellos.”



Imagen 31. Material instruccional para educación inicial, diseñado y hecho por Carmen Ligia. Abajo, la guía pedagógica intercultural bilingüe diseñada por el gobierno. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012



Imagen 32. Material instruccional utilizado por Carmen Ligia en educación inicial. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Otras necesidades comunitarias vinculadas a la educación

Kumarakapay, 10/09/2012

“(...) Hoy, Yulita volvió a conversar con nosotros, y destaca el hecho de que nos comentó de que desea abrir una escuela para “niños especiales”, porque aquí hay un sordomudo, uno con problemas de visión y otro con Síndrome de Down y eso es una necesidad. (...) (Martínez, B: Di/2B/VI, p. 61, 62)

En la Escuela Técnica Agroturística (ETA)

La ETA era antes una escuela básica construida en el primer gobierno de Rafael Caldera, que llegó hasta noveno grado, desde entonces ha sido arreglada y ampliada por los propios habitantes de la comunidad⁶⁸ hace ya más de 9 años, y según Mauricio quien fue su director por varios años:

“(...) no hay un manual, o digamos, una guía para dar clases, ajá ¿Qué tú puedes dar en séptimo grado? ¿Qué vas a dar en segundo, en noveno, en cuarto y quinto? No hay. Entonces, el maestro viene, agarra cualquier libro de los que escribieron los padres capuchinos estos, Armellada, entonces ahí, tratan de sacar palabras pero, realmente no están enseñando como debe ser, y eso... Bueno hubo crítica aquí en la misma comunidad, una reunión que hubo. Estos años han habido críticas por la educación por los mismos padres, porque aparecen unos muchachos que están aplazados en la lengua pemón y son de aquí pues, ajá, pero, ¿Por qué se aplazan?, tú preguntas: ¿Por qué se aplazan? Porque no asistió a las clases, ¿Por eso lo vas a aplazar? No tiene sentido.

Entonces yo le decía a ellos: bueno, le estamos echando la culpa a los maestros, está bien, la escuela no es de los maestros, tampoco es de los estudiantes, la escuela es de los representantes también. Ustedes fueron convocados, pero miren los que vinieron: ¡muy pocos!. Ustedes también son los culpables, tienen que verse también. Entonces, los niños que están en la escuela, no te voy a decir todos, porque mi preparación como indígena viene de una etapa, de un período para acá, o sea un poquito más acá de lo que conocían nuestros abuelos, ni Yulita, ni Juvencio... No sabíamos... Nosotros venimos de una época ya atrasado hacia acá pues, y no sabíamos muchas cosas que sabían nuestros abuelos, no lo manejábamos, pero, peor aún los maestros que están entrando ahorita, es otra generación y ellos no dominan mucho el pemón, a pesar de que ellos hablan no saben tejer la cesta, el sebucán, no saben pescar, muchas cosas, y los valores se han perdido, y han tomado los valores de la población mayoritaria, entonces no hay ese... y peor los hijos de esos maestros, los hijos de esos mismos padres, ya mañana no van a hablar pemón, puro castellano, en su casa ya le hablan su castellano. Sí hablan, pero ya hay mucha... hay un fenómeno de mucha... de completar pemón, dialecto pemón con palabras del castellano, con el español, hay muchas, por ejemplo de lavar, lavar petu, se les hace más corto, hay muchas palabras que... Entonces así se está creando otro idioma. Eso es lo que está

68 Al respecto revisar la referencia N° 754 al final de este trabajo.

pasando en este momento, eso ya en las poblaciones grandes es así, así como Kumarakapay que por lo menos pasan todos los vehículos, y donde vienen los turistas, todo eso, pero un poquito más allá, sí hay, Paraitepuy, Monte Bello, en esas comunidades todavía hay esos valores, donde un niño pequeño viene y te saluda, te sienta, te da agua, te habla como si fuera una persona mayor, aquí no, esa es la realidad, no es mentira.

Ahora, si hablamos de valores ha entrado a la comunidad ha entrado valores negativos, de la misma educación, de la misma religión, y del mismo movimiento que hay. Educación porque los valores son los que se enseña para el bien de las personas, se ha doblado para enseñar a los estudiantes hasta en la misma casa: estudien, para que no sufran como yo, entonces, el trabajo es malo, para ese niño, eso es lo que le están metiendo, para que no vaya a estar todo el día en el conuco, para que no vaya... le están metiendo eso en la mente. Entonces, ¿Qué pasa? El niño se prepara con ideales de trabajar, de trabajar como maestro, entonces ese valor se ha apartado, ese valor se está olvidando y valores, lo que se practica a diario, por ejemplo, la invitación al tumá, ya no lo hacen. Tú pasas por ahí, están comiendo y no te invitan, anteriormente, si tú pasabas: vente a comer. Uno agarraba un casabito y lo probaba, eres bienvenido, pero si no lo haces, más nunca te van a invitar. Entonces, todos esos valores, yo digo que no están perdidos, sino que se les está olvidando. Y así muchos, así como eso, muchas cosas..."



Imagen 33. Escuela Técnica Agroturística de Kumarakapay.
Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

“(...) tiene su programa ya aprobado por el gobierno, como agroturismo, pero no encaja en lo que nosotros queremos, entonces, nosotros levantamos aquí un programa donde metimos portugués como una asignatura dentro del pensum, pero fue rebotado de allá, porque no está aprobado, porque no sé qué más... pero es lo que necesitamos pues, aquí vienen brasileros y tenemos que preparar a los muchachos para hablar portugués. Y se nos murió una profesora de portugués, era de aquí de San Ignacio. Pero si hay otras muchachas de aquí que dominan pues, entonces, metimos eso, por la necesidad que hay en la comunidad del portugués. Creo que metimos primeros auxilios, porque estamos preparando muchachos en turismo y ellos tienen que saber como manejar la parte de salud, para ese metimos enfermera graduada como técnico superior universitario de UNEFA, para que trabajara con nosotros, también fue rebotado porque no aparece... Entonces, tenemos lo de la educación bilingüe que son dos horas en la semana, y nosotros propusimos aumentarle las horas, pero eso tampoco fue aprobado. (...) Yo haya en la zona me defiende (...) ese portugués estuvo en el pensum como seis años. (...) Y nunca me dijeron nada... esto está aprobado vale, es una materia. Pero el año pasado lo quitaron porque no aparecía en la gaceta oficial.

Bueno nosotros aquí en la escuela técnica ya es diferente, ya con una visión diferente, con un objetivo ya planteado, nosotros hemos sacado bachilleres, con técnico medio en agroturismo, un poco preparado, y eso he estado en contacto con las universidades donde están estudiando y me han dicho que los muchachos se defienden. Estudian agroturismo en la UNEG en Santa Elena, se han ido para turismo, y otros se han ido a la escuela militar, y son muchachos que tienen una conducta impecable, su educación es aceptable. Entonces, en ese sentido... claro, no todos los docentes, hay unos docentes que de verdad no cumplen con su horario, se pierden sin permiso, cosas de la educación pues, eso pasa en todas las escuelas, en todas partes.”

Rosangel nos comenta sobre su experiencia:

“Bueno, primero yo le hacía suplencias a un primo que estaba trabajando ahí, pero esa vez yo estaba trabajando todavía en la universidad, estaba en la universidad y estaba en mi último año, bueno a penas tengo mi técnico superior, estaba dando suplencias en áreas fáciles como geografía, o a veces desarrollo endógeno creo, y luego entonces, yo creo que por ese año empieza mi primo a hablar conmigo: mira, necesitamos personal, no hay personal en materia de turismo, que esa es una escuela con mención agroturismo, agropecuaria, pero es agroturismo, es como una adaptación del turismo tradicional, pero adaptándola a la zona donde estamos, porque estamos en una zona rural, yo no puedo hablar de un turismo de cinco estrellas porque es muy diferente a la realidad que vivimos aquí, es muy diferente, bueno, solo por mencionar un ejemplo, entonces, es una forma de tratar de combinar el turismo, pero que se adapte a esta zona, entonces agroturismo y relacionarlo con lo que es la actividad agropecuaria en este caso. Entonces, no que los profesores, los que estaban ahí se dedicaban más a la parte agropecuaria que a la del turismo, entonces cuando hacían las pasantías entonces los muchachos estaban perdidos, por decir, cuando los ponían en una oficina de turismo, entonces es que mi primo conversó conmigo y bueno sí, puede ser, lo que pasa es que estoy en el último año, entonces, yo me acuerdo ya uno de esos días llamaron por el parlante a las personas que iban a dar clases en la escuela y entre ellas estaba yo, fui y entonces: necesitamos personal, bueno, yo no sé si voy a poder, entonces, éramos varias personas, yo me acuerdo, y entonces nos hicieron como una prueba, una cosa ahí, una entrevista por cierto, y

luego como una prueba de cómo dábamos clases, y bueno, yo no sé porque fue pero entre las personas que habían entonces quedé yo. Eso fue en el 2009 creo, y así, sí, ya llevo tres años... sí, 2009. Cuando son cosas de mis materias me gusta, por ejemplo, hay cosas, por ejemplo, como procesamiento y conservación de alimentos, promoción y comercio agroturístico, ahí yo feliz con los muchachos, pero una vez por ejemplo, me dieron una materia que era de campo y estaba perdida y, ¡pero como es posible!, entonces ahí se presentan los problemas, cuando los colegas dicen: No, todo el que esta aquí tiene que ser un pedagogo que no sé qué que no sé cuanto, y entonces, bueno, puede ser, pero entonces si pongo a uno que es egresado en educación intercultural, educación integral creo que es que se llama, entonces, hay materias, por ejemplo, investigación turística, o patrimonio cultural, a veces, no saben, dicen que no saben, entonces, es una forma de complementarnos, yo les digo: yo no sé mucho de pedagogía pero ustedes me pueden ayudar, esa parte y yo les ayudo en la parte técnica de turismo y así, y hasta ahora he trabajado con eso.

Bueno, yo soy muy, por decirlo así, abierta en ese aspecto, no me gusta estar mucho en el salón ahí dando clases, por ejemplo si me toca, por ejemplo, la materia de procesamiento y conservación de alimentos, entonces, yo los he sacado: ¡vamos a cocinar!, yo los vestía a todos: ¡pónganse su delantar! Y yo veía que los muchachos disfrutaban más haciendo eso que dar una clase, por ejemplo que si el alimento tiene cuatro componentes.

Bueno, primero empecé con los cuatro principales o sea, los tipos de alimentos, cómo debe estar compuesto un alimento para una buena alimentación, cosas así, pero por supuesto no puede faltar la gastronomía pemón, siempre, entonces, yo les digo: vamos a hacer esto, vamos a combinar lo que hemos aprendido aquí, por ejemplo lo que es la cocina en este caso criolla y lo nuestro, vamos a inventar unos platos. Entonces una vez, por cierto, hicimos torta de yuca ¿se puede hacer una torta de yuca? Sí, vamos a hacerlo, ¡que no es casabe! ¡una torta dulce! ¡un pastel de yuca! Y así, esas experiencias. ¡Eso fue un invento que salió de eso! ¡quedo buenísima con queso y broma! Entonces, igual yo le decía a los muchachos eso, por ejemplo hay proyectos de una materia que se llama técnica-práctica agroturística, entonces, a veces, ese tipo de actividades: bueno vamos a sembrar que si flores en la escuela para que se vea bonita y cosas así, cosas más prácticas.”

En la Universidad (UPEL)

Carmen Ligia:

“Hicimos ese trabajo (del calendario) cada alumno, cada participante, uno hizo el calendario, otro hizo el abecedario, el alfabeto pemón, un grupo hizo eso, otro hizo la cuestión de las medicinas indígenas, y eso lo enviamos al ministerio de educación, y con una propuesta pues, pero creo que no se ha tomado en cuenta eso”

En la Universidad (UBV-Misión Sucre)

Carmen Ligia:

“como me gustaba la historia, mi papá hizo historia también de su comunidad, la estaba haciendo, y fui facilitadora, profesora de la UBV, de Misión Sucre, me tomaron para dar Administración de Desastre, después me dieron la historia, bueno, con los muchachos, comencé a hacer los trabajos, había un proyecto que tenía que hacer una historia, entonces, le dije a los muchachos que hicieran una pequeña historia de cada comunidad, entonces, yo le dije que hicieran una pequeña historia de su comunidad, al ver eso mis compañeras me integran al grupo: A Carmen Ligia le gusta mucho la historia vamos a... bueno, había mucho trabajo también aquí con las mujeres, como le dije. Entonces, bueno, nos integramos pues, y yo la ayudé a ellas, y vamos a invitar a los viejos que tenemos que entrevistar, nos reuníamos, mira que Iokiñe viene tal día: ¡Vamos a reunirnos! Y vamos reunirnos, Yulita se integra también, vamos a recoger toda la historia por ahí de los viejos, no sé que más... Entonces, algunos viejitos decían que tenían miedo de que ese libro que se está haciendo lo iban a vender por allá, y se benefician ellos nada más, pero dijimos que no, que eso no va a pasar, bueno y así fue, y logramos eso.

La Misión Sucre

Debemos recordar que una de las motivaciones principales de acercamiento a Kumarakapay, fue aunar esfuerzos por que la Aldea Universitaria Indígena ubicada en tal comunidad, pudiera al menos, tener un curriculum acorde a la realidad cultural y espacial que en ella tiene lugar, y a pesar de que esto lo asumimos como un proyecto propio del Equipo de Trabajo Epistemología para la Emancipación, la Ong que se empezó a constituir en octubre de 2007, la entonces rectora de la UBV, Yadira Córdova, actual encargada del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, nunca respondió las solicitudes, a pesar de que una de ellas estuvo acompañada por el informe de la situación que presentaba -y sigue presentando- tal Aldea.



Imagen 34. “Sede” de Misión Sucre en Kumarakapay, dentro de la Escuela Integral Bolivariana San Francisco de Yuruaní. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Kumarakapay, 20.12.2008

Conversación con Pablo y Belkys: “Hay varias Aldeas Universitarias Indígenas (Misión Sucre): Maurak, Kavanayen, Santa Elena, Kumarakapay. Han enviado solicitudes desde el año 2003, pero nunca han respondido. La misión vuelvan caras, para la siembra, fue la primera. Pablo es el Coordinador todavía (lo conocimos en diciembre de 2007) de la Aldea Universitaria Indígena de Kumarakapay” (Martínez, B: Di/2B-8/I, p.80,81).

La trayectoria de José en la Misión Sucre:

“Bueno, para mí, había mucha gente, había bastante gente... jurídico, gestión ambiental, turismo, educación, pero como que... bueno, más que todo se rindieron las personas, quedamos poquitos... porque algunos son padres, madres, entonces, tenían otras obligaciones, hay jóvenes como yo, y comencé con el estudio, con el trayecto primero, trayecto inicial. Mi favorito, mi carrera fue el jurídico, pero salimos con mi hermano dos nada más, entonces, no había cupo para nosotros, los dos estudiantes de jurídicos, porque ya otros estaban avanzados, para nosotros no tuvo cupo. Porque siempre yo pensaba ah... ¿cómo es? A defender mi pueblo, mi comunidad, mi gente, y mi hogar también, así pues, pero no fue posible. Entonces empezamos a... agarramos otra carrera, porque también eso es muy esencial para nosotros, el ambiente, el trato del ambiente, la quema, la tala de la sabana, del bosque, para nosotros era muy importante. Comenzando estuvimos cincuenta, y después, otros se rindieron, otros tampoco siguieron ahí, ¡llegamos diez!, diez estudiantes, llegamos diez al final, y otros se rindieron como le dije (...)”

Rosangel:

“Tuve la oportunidad de trabajar ahí, ¿sabes? En turismo también, con la UBV. Bueno, al principio, todo esta bien, pero la gente como que no tiene mucho interés, por ejemplo eran no sé cuántos alumnos, ¡asistía uno solo! Entonces, yo veo que se están dando las oportunidades, pero a veces aquí las personas no quieren aprovecharlas, ¡no sé! Yo creo que de tantas cosas que... no sé qué pensarán ellos, porque la universidad la tenían cerca, y cerca de sus casas porque está en la escuela. Los profesores, algunos... era muy difícil conseguir profesores universitarios, entonces, los que venían de afuera, son muy pocos los que están comprometidos porque el pago no es muy bueno, entonces, muchos se rehusaban y decían: bueno yo, y es muy difícil que venga gente de Santa Elena a dar clases, por el transporte, la comida. Entonces yo veía a los muchachos como que así un poco desanimado, ¡pero ahí van, se van a graduar! Hay profesores de aquí.”

Se retira porque

“(...) porque supuestamente iba a estudiar educación, pero no seguí estudiando, ya yo tenía la carrera de turismo, pero eso de estudiar yo... bueno eso fue este año que yo me tuve que... bueno, por cierto, ya la... por decirlo así, no es que se acabó las personas que ya yo le estaba dando clase ya llegó a su nivel de técnico superior, y entonces, por ejemplo querían que yo siguiera trabajando dando clases, así, de formación sociopolítica y ¡nooo!, ¿qué voy hacer aquí?”

Lo cual sucede en no pocos Estados del país donde se da la Misión Sucre como lo pudimos constatar por más casi cinco años, siendo docentes de la Universidad Bolivariana de Venezuela Sede Caracas, instancia articulada con dicha misión.

De acuerdo a Yulita:

“(...) las misiones también cayeron... la única que está por tambalearse es UBV también, porque no hay facilitadores, y pagan 800 bolívares, eso es como... o sea, ellos quieren un salario normal, como cuatro estudiantes reciben ayuda, las becas eso, nada. Yo le dije al comisionado (un criollo): mira nosotros aquí en la Gran Sabana hemos sido corresponsables, (...) (mandan uno, se comprometen y luego lo cambian o lo botan) entonces no tenemos un seguimiento... igual que en todas partes, los médicos igual...”



Imagen 35. La cola de Mercal. Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Sobre la Red de Mujeres

Yulita:

“Nosotras estamos ahí como orientadoras nada más. La red nace en el año 1975, cuando algunas mujeres ven que hay mucha necesidad de recursos económicos, que solamente trabajan para sostener la familia, cuando entra el turismo, cuando entra el dinero es ahí cuando empiezan a trabajar las mujeres, y así poco a poco, fueron avanzando y avanzando, hasta que un grupo también...aquí están las mujeres, que fueron pa’ otro Estado, ahí es donde se organizan y vienen para acá, fue una idea de los líderes indígenas, fueron líderes que vinieron, que han estado en las ciudades, o sea, cuando se habla de los proyectos grandes, de los gobiernos, hubo personas que vinieron para acá y dijeron: mira, hay que organizarnos porque va a venir este y viene un proyecto grande, entonces hay que estar preparado para... en esos tiempos estaba la Federación, cuando el señor Carlos Figueroa estaba presidiendo eso fue que comenzaron a hacer la estructura de la comunidad, de como va a estar organizada la comunidad indígena, en eso es que meten el comité femenino, entonces ahí comienzan a trabajar, sobre todo en esta comunidad, porque este es el principio, ha sido como un piloto: siempre ellos vienen aquí hacen las reuniones, aquí hacen asambleas, aquí hacen fiestas, bueno de todo lo que tienen que hacer.”

José:

“Eso es nuevo, bueno para mi es muy esencial, porque a veces las mujeres tienen mucho problemas, todavía existe, pero, a nosotros también, a los hombres también queremos tener una casa, claro. A veces las mujeres, las mujeres tienen problemas por la parte del maltrato a su esposo también (el esposo las maltrata) igual que en la ciudad, pero no tanto, pero existe.”

De cómo Kumarakapay se ha ido convirtiendo en una comunidad turística

Leonel:

“He trabajado de guía, desde pequeño, la primera vez cuando subí tenía 12 años, cuando subí al Roraima de porteador, los que llevan la carga personal del turista, era pesado, pero mi hermano me ayudaba, yo fui una sola con mi hermano, me llevó mi hermano, pues, él fue el que me enseñó, así de trabajar, de ser guía, he ido como cinco veces de porteador, y de ahí trabajé sólo de guía. El primer día cuando fui, me gustó pues, y el peso yo no lo sentía, después que me bajé ahí fue que me di cuenta del peso, el personal tenía que llevar 15 kilos nada más, el peso lo tienen que pesar, por ahí donde algunos pesan los pollos. Me gustaba y hasta ahora me gusta... yo le dije a ella tengo 4 años que no he subido. El mes de enero es la temporada alta, el Roraima se pone full de gente, temporada baja es febrero, o como este mes también como está finalizando la temporada, hoy debe estar vacío el hotel, peor en la temporada alta, sí, tú no consigues hotel, son de piedra, debajo de la piedra, una cueva, y abajo está la arena, eso lo llaman hotel, y ahí uno arma la carpa, se queda ahí, es preferible quedarse ahí por el clima. Ahorita yo no sé cuánto están cobrando ahorita, no sé el precio tampoco.”

Igualito tienes que pasar trabajo, ayudar los turistas a llevar la carga, igual como el porteador, por eso, por ahí que la gente, que los turistas no entienden, por ahí, el trabajo de guía es guiatura, entonces, uno dice: no, yo llevo mis cosas, un turista me dice, okay. Tienes que decirlo, sino dices, bueno, no te van a dar, y así, porque tiene que pasar trabajo igual, y ayudar si el porteador va pesado, porque eso está, tiene que ir todo completo, el peso, la misma carga del otro, eso pesa más, como 20 kilos más o menos, al porteador se le paga diario, igualmente al guía.”

“Es bueno el turismo, pero hay algunos que hacen, que le gustan hacer faltas, dañan, botan la basura, sí, hay mucha gente que le gustan contaminar, se le dice más que todo hay que decirle al guía, sí, al principal, que se encarga de ella, decirle a él que los grupos están botando eso. Bueno... se quejan, discuten entre ellos, pelean. Ahorita está contaminado el Roraima, antes, cuando yo subí primero, no se vio eso, ahora... Mira, hay zancudo ahorita, antes no había, hay zancudo porque eso como está contaminado... algunos bajan la basura, pero algunos se quedan, lo dejan por ahí para no venir pesado, porque si van igualito como pesa, igualito tienen que regresar pesado, de retornar la basura, todo completo.”



Imagen 36. Hermana de Betty, en el “Rincón Arawin⁶⁹”, haciendo collares y pulseras para la venta . Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.

Sobre la artesanía, su aprendizaje y su valor como estrategia turística, donde se revela el procesamiento de las rocas sedimentadas de caolín, así como los “palos de lluvia”, dos de los variados elementos de una cultura apropiada, tanto como proceso de fabricación como producto ya elaborado y comprado a otras comunidades, Leonel nos dice:

“Aprendí yo viendo a los compañeros tallando, yo antes yo no sabía eso, pero luego de que ví a los compañeros trabajando ahí, intenté hacerlo, traté hacerlo, cómo se hace y de ahí fui y por ahí aprendí. No es tan difícil, bueno, aprendiendo, pero de ahí poco a poco tú lo pules, lo pules y así va haciendo mejor.”

69 El “Rincón Arawin” (arawin: araguaney en pemón) es el restaurant de Betty ubicado en el Sector Mercado, frente a la carretera troncal 10 y al puesto de policía comunitaria. En el Rincón Arawin, Betty y su familia venden pollo, pescado, bebidas enlatadas, café, artesanías, entre otras cosas; el espacio cuenta con una cocina grande, un techo de palma, un gran televisor, reproductor de DVD, cuatro grandes mesones y bancos de madera, y demás elementos.



Imagen 37. Venta de artesanías y alimentos en un local del sector mercado. Se exhiben tallados de saltos y tepuy en caolín junto a una gran variedad de alimentos procesados, entre otras cosas. Nótese el pequeño y detallado mural que ilustra siete tepuy con sus nombres. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012.

Sobre cómo hacer el “Palo de lluvia”:

“con piedra de mina, de esas redondas, parecido a sal de mar, así, pero con piedritas de mina, el palo es de bambú, en la montaña o aquí, en toda la orilla del río que pasa por aquí ahí están matas de bambú, hay que pulirlo, hay que meterle palo. Ese es para el estrés, ese lo utilizaban, más que todo en el baile, de la danza, porque chuzzz, cuzzz, así, así se escucha el palo, o si no también cuando llueve duro, tú estás debajo del techo de lámina, así de acerolic, cae la lluvia, pega del techo, cuuzzzz, y se para.”



Imagen 38. Mujer pemón taurepán fabricando cestería (cultura propia) y vendiendo “atrapa sueños” (cultura apropiada), puestos de moda por la película “*Dreamcatcher*” -El Cazador de sueños – producida por la Warner Bros, dirigida por Lawrence Kasdan, estrenada en el 2003; y basada en la novela del mismo nombre del conocido escritor estadounidense Stephen King (2001). Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Por otro lado, Ovelio nos comenta otras estrategias para ampliar los ingresos económicos y propiciar además otros tipos de intercambios culturales:

“(...) ahorita la mayoría, bueno, todos hablan pemón y la mayoría hablan castellano, también la misma influencia aquí de la carretera a los turistas ya están hablando ya mi hijo, por lo menos se defiende con el castellano. (...) ahorita estoy con Juvencio como promotor turístico comunal aquí. Bueno, nosotros íbamos a hacer en el mes de agosto la Feria del Tumá, la feria... muchas ferias, pero la comunidad, para hacer programa necesita... y también la parte recreativa de la comunidad, entonces, los deportes con los muchachos... Y el 12 de octubre

vamos a hacer el Arco y Flecha... Y además este mes de agosto ha sido muy bajo con los turistas, o sea no ha habido mucho gente y no hemos podido organizar...”

“(…) estos comercios se crearon... tú sabes que a nosotros nos decían que los pemones no son pemones sino quemones porque la Gran Sabana se quemaba, porque la forma de vivir nuestra era la pesca, o sea, uno va a pescar y prende por los mosquitos una candela por ahí, se quema, y el conuco también... Entonces, vino EDELCA reclutando algunos jóvenes para hacer bomberos, pero eso no controló el incendio más bien aumentó el incendio, bueno, para que trabajen los bomberos vamos a quemar decían esas familias. Entonces, el consejo de ancianos analizó la situación en la comunidad, se sentaron... bueno, en ese momento yo estuve con ellos también: mire, nos están diciendo que somos quemones, ¿Qué podemos hacer? ¿Cómo podemos controlarlo en algo? No eso es parte de la... algunos dijeron: nosotros no podemos dejar, porque algunos venimos... o sea, con esa costumbre, con la pesca, la cacería, los conucos. Algunos dijeron: vamos a aprovechar el mismo recurso que está bajando a los bomberos, vamos a pedir ese pago de los bomberos, para que el gobierno facilite talleres, para hacer taller de carpintería, taller de piscicultura, de ganadería, de... algunos pensaron así, presentaron esa propuesta, eso fue el año 98 por ahí, 97, 96, por ahí. Pero no pudo contestar, EDELCA no contestó nada, seguimos... Entonces, otra reunión otra vez, porque venían ya los guardias nacionales, estaban quemando los morichales, sabanas, el que quema -INPARQUES-: “el que quema los morichales se va preso”. Entonces, nosotros nos reunimos otra vez. Entonces, nosotros dijimos ¿Quiénes son los que están quemando aquí en la comunidad? Ah... tal y cual. ¿Y en qué trabaja él? No tiene trabajo, nada más vive del conuco, ¿y el otro? No, vive de la pesca. El otro, de cacería... ¿Entonces cómo podemos incorporar a ellos? Por ejemplo, ¿Eran como siete, verdad Luisa? Entonces, nosotros comenzamos trabajando turismo, nosotros. Entonces yo expliqué: okey, yo no voy para allá a pescar pero yo estoy viviendo aquí, y a veces la posada, las excursiones, yo vendo excursiones, yo alquilo la... nadie vendía, nosotros tenemos el puesto ahí, nosotros compramos a los paisanos. Entonces yo dije: mira aquí se vende... de aquí mismo, de los paisanos, de los abuelos,. Entonces, nosotros teníamos, comprábamos ahí y se vendía, ahí donde Rolando, ahí está una casa grande, una churuata, era de mi papá. Entonces, de mi experiencia, Eleuterio Franco que tiene posada, la Minina, también él puso su experiencia, verdad, los turistas que vienen, bueno no te dan directamente. Tenga, tenga para que pueda vivir; ¡no!, usted tiene que ofrecerle un servicio, qué se yo: artesanía, posada, excursiones, entonces, así, te beneficia. Entonces, bueno, ya en ese tiempo estaba en la universidad, en turismo. Entonces, yo en ese análisis que yo estaba haciendo, la cultura pemón, nosotros tenemos fortaleza, para crear un turismo pemón: tenemos forma de comer, tenemos forma de hablar, tenemos forma de... ¡Muchas cosas! de vivir, muchas cosas, y la misma posada, la churuata nuestra, tenemos la fortaleza. Entonces yo dije: mira, solamente la empanada no se vende, la arepa no se vende, se vende yo dije: tumá, se vende tumá. Mira: si usted prepara... Nosotros tenemos nuestras costumbres, que nosotros podemos vender, pero bien preparado. Nosotros dijimos: mira si usted prepara un tumá, con una tumasera del barro, yo digo en castellanizado tumasera, su nombre es ñá, y su casabe, y su parrilla bien hecha, su pollo, su pescado bien asado, y ofrece al turista, te paga ¿oyó?. En ese momento nosotros vendíamos en trescientos bolívares un tumá, pero para un grupo. Entonces, todavía era barato, ahorita estamos vendiendo en casi tres mil bolívares un tumá pa’ veinte a veinticinco personas, viene con su casabe, sus frutas, su piña, su jugo de... Entonces ya... y antes de hacer tumá yo daba un taller: nosotros hacemos esto, y yo he visto una muchacha en su traje típico, o sea,

escojo una muchacha más bonita. Entonces, yo lo vendía a tres mil bolívares, y no es nada... y foto, foto, foto. Yo vendía, entonces, yo expliqué la experiencia, ¡se vende! Entonces, la empanada no, la arepa no se vende, eso se vende por allá por el 88 y allá en San Félix, pero aquí podemos vender tumá. Entonces creamos la Primera Feria de Tumá, el año 2000. Entonces, nosotros nos reunimos, todos los muchachos y todos los señores, vieron y dijeron: vamos a hacer esto, vamos a hacer tumá ¿Tú sabes cuántos se incorporaron? Se incorporaron siete de los siete que vieron la experiencia, se incorporaron siete más, entonces hicimos nuestra primera feria, se hizo. Entonces, nosotros preguntamos, mira: ¿Quiénes vendieron tumá? Eran como siete más, entonces, una señora... gracias a la primera feria del tumá, yo vendí bastante tumá, y conseguí seis mil bolívares y pude pagar la educación de mi hijo en la universidad, entonces, vamos a seguir vendiendo tumá, se animaron, y en la segunda feria se incorporaron cuarenta personas. Entonces, en la segunda feria, nosotros, hicimos estos locales, pero con plástico primero, entonces, cuando los de INPARQUES vieron esto, dijeron: mira, esto se ve feo, parecen a los mineros, parecen unos invasores. Entonces, en la segunda feria nosotros incorporamos a los quemadores, a los quemones, para que se incorporaran a esa actividad. Entonces, actualmente los que están ahí, los dueños de cada puesto, ellos son los quemones, pero ya se incorporaron, que antes quemaban y ahorita tienen su tienda. Ellos siguen teniendo su conuco, pero tienen su tienda ya, o sea, ahorita se disminuyó. En el año 2000 comenzamos, ahí salía nada más la gente a vender su artesanía, ahorita sí la gente... ahorita están peleando por el puesto, yo digo peleando porque buscan sitios para vender, ahorita estamos haciendo otros... son 22 locales, 22 por cuatro metros, por cada espacio... se está vendiendo y la gente ha... esa es una de las actividades por la parte de la economía de Kumarakapay... Juvencio también creo en la parte, donde están vendiendo la comida, esa fue la primera idea de Juvencio, las churuatas aquellas que están allá, para vender productos como yuca, auyama, tomate, pero no se dio (...)

Sobre la “revolución bolivariana” que aún no llega...

Ovelio:

“No, no, para acá, en la comunidad, no tenemos... Porque mira, estos son los esfuerzos de la comunidad, hablando de Kumarakapay, pero nosotros estamos... algunos dicen: mira, Chávez, que el apoyo indígena... Vamonos, pa’ Kavanayén entonces, ¿Qué cambios hay en Kavanayen? Si el gobierno apoya a la comunidad indígena, vamos a ir a Kavanayen, o vamos para allá, más allá de El Dorado, ¿Qué hay en San José, San Antonio en Araimatepuy en Irabay, en Las Claritas? No hay cambio, no hay cambio en San Rafael, Kamá, Mapaurí, Agua Fría... si el gobierno ayuda a las comunidades indígenas, ¡No hay cambio! Y Maurak, Betania... ¡No hay cambio! No hay cambio en realidad, no hay interlocución, no hay ayuda. Nada más lo que ha hecho el gobierno, yo estoy viendo que nada más en los últimos años, ha dado camiones, camiones, camiones, camiones en cada comunidad, algunos se mataron, algunos los voltearon... corriendo, esa es la única... ellos le llaman la ayuda. Nosotros, por ejemplo, aquí en Kumarakapay si el gobierno quiere ayudar, en verdad, a las comunidades, por ejemplo, tiene que darle talleres, cursos, de seis meses... en la agricultura... el acompañamiento... fortalecer la cultura indígena, por ejemplo, taller de danza, cultura, o sea, cursos pa’ prepara a los muchachos, no hay nada. Entonces, con este gobierno, o sea, no vemos que haya cambiado, y además, aquí en la comunidad, hablando de la comunidad, ha creado división. Ahorita aquí tenemos, vamos a decir, un veinte por ciento, que están, que han querido sacar a Juvencio

porque no está con Chávez, o sea, dicen que no está con Chávez, porque no nos apoya el gobierno... esa es la idea aquí... Eso ha creado problemas aquí, la política... claro, trabajó con... era diputado... Porque mira, la educación nuestra, los indígenas, eso sí es política buena, yo digo así, porque mira, mi papá me decía: ustedes son anfitriones, si tú eres un casique, un capitán de la comunidad no debe ser político partidista, no, tú eres un anfitrión, usted es el que recibe al partido blanco, partido rojo, negro, amarillo, azul, pero usted es el capitán. Así está haciendo Juvencio, o sea, sigue la enseñanza de los ancestrales, él es cacique de aquí, pero la mayoría de los politiqueros esos, lo entienden de otra forma... (...)

Sin caer en proselitismo político, muchos recuerdan la gestión de Andrés Velásquez, fundador de la Causa R, -un partido político otrora referencia de las luchas sindicales en el Estado Bolívar-, pues, al menos, realizó algo por los indígenas (de hecho, algunos sostienen que pertenece al pueblo indígena Kari'ña), en todo caso, el testimonio de Juvencio es claro al respecto:

“Andrés Velásquez, cuando fue gobernador, ese sí tenía la mentalidad de ayudar a las comunidades, por ejemplo, Mapaurí, Kavanayen, San Francisco, Santa Elena, San Antonio, así, y otras comunidades, dependiendo de sus fortalezas, dependiendo de su actividad económica, ayuda, por ejemplo, Waramasén y Betania son agricultores, entonces, dio tractores, pero les enseñó, o sea, enseñó, mira, cómo se prepara el terreno, cómo se siembra, él lo preparó, y a nosotros, dio curso de seis meses, más de seis meses, esa fue la política de Andrés Velásquez, mira, preparó, talleres, talleres, talleres, y después de terminar los talleres, hizo los paradores turísticos para que trabajaran, esa era la política: o sea, enseñar a una persona a pescar.. y también dio cursos de atención al turismo, seis meses, entonces, esto se despertó en la parte turística, se involucró, eso era la política buena si uno quiere ayudar a la comunidad hace falta eso.”

Sobre los consejos comunales

Kumarakapay, 5.09.2009

Ovelio nos dice:

“(...) soy vocero principal del consejo comunal Waykapuru ... así se puede trabajar (...) la iniciativa del boulevard fue porque una señora, una turista, se cayó, porque se pone muy resbaloso..ese fue el proyecto del Consejo Comunal Waykapuru (...)” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 21-23). Por su parte, Carmen Ligia “fue miembro de la Junta Electoral para la conformación del Consejo Comunal del sector Yuruani en el 2007, y nos dice: “A penas salió la ley se hizo una reunión para conformar los Consejos Comunales”, El Sector Yuruani tiene el proyecto de la Gran Casa Comunal, detrás de la comisaría, para toda la comunidad...” El comité de salud siempre se reúne con el doctor cuando este los llama, cuando hay una

necesidad (...) los consejos comunales son los brazos del cacique... tuvimos problemas porque la gobernación no quería que fueran consejos comunales por sectores pero nosotros nos fuimos por la ley... menos mal que estábamos en Bolívar en la UBV, en un encuentro y Juvencio estaba de diputado, pero nos ayudaron allí... yo hablé.. nosotras las mujeres en San Francisco somos revolucionarias, ... entonces buscando cómo vamos a hacer... yo fui Coordinadora de Microempresas de BanMujer y Coordinadora de Mujeres... (cuando Juvencio), les dije (a los criollos en Bolívar) que íbamos a ir directo a Caracas, vamos, nosotros nos vamos, no se puede perder ese proyecto (se refiere al de los consejos comunales)... allí es como un obstáculo...eran todos los proyectos de Kumarakapay se habían perdido, nosotros en ese entonces eramos como 900, ahora somos más de mil aquí... la señora (en Bolívar) dijo que íbamos a resolver (...) El presidente del sector en algunos casos, es el presidente del C Comunal... yo soy Coordinadora del Comité de Mujeres...el Presidente del sector y su esposa... (...) Si el presidente del sector su esposa preside el Comité de Mujeres, parecido a la manera criolla, en las funciones de la primera dama... Jorge Pérez Delgado es su esposo, Preside el C Comunal Yuruani y Presidente del Sector Yuruani (...) antes de eso solamente el capitán y la primera dama, era unitaria, después se crearon los sectores.” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 23-25)

Los consejos comunales son una muestra más de la planificación estatal de espaldas al pueblo que en la élite gobernadora chavista, sigue intentando con muy poco éxito, generar en la mayoría de las comunidades que representa, una concreción de la democracia “participativa y protagónica”. El caso de Kumarakapay no es para nada distante de tal realidad. Dado que de ocho (8) consejos comunales, actualmente sólo se encuentran realmente operativos a nivel de proyectos en funcionamiento y de participación integral de sus miembros, dos (2) de ellos. El acercamiento que hemos tenido data de agosto de 2009, cuando realizamos entrevistas breves a algunos de los miembros más activos del mismo.

*Vía Caracas (en el bus, cerca de San Ignacio,
regresando de Santa Elena de Uairén), 16.8.2011*

“Estuvimos avanzando en la comunidad, (...) la paciencia tiene sus aventuras necesarias (parada en la Alcabala San Ignacio de Yuruani) (...) En esta oportunidad, el compartir fue con Ovelio, sí y ayer en la noche fue la visita a la casa de Yulita, la conversación sobre la situación de los consejos comunales en la comunidad, el por qué no vota por Chávez, el por qué no tiene esperanzas, una sintonía tremenda con Juvencio con quien estudió toda la vida, colegio, liceo y hasta en la universidad. La percepción de Juvencio con respecto al gobierno de Chávez no es realmente tan positiva, su argumento es que una enorme cantidad de derechos se violan constantemente... la importancia de ahondar en el significado del nombre “Kumarak”, establecer en fin, “la filosofía pemón”. (...) La idea entonces, consiste en comprender el proceso de transculturación e interculturalidad ¿Cómo se están dando en la comunidad? ¿Qué sujetos pueden ofrecernos esta retroalimentación en función del aprendizaje y la enseñanza? El aprendizaje se devela como una estructura estructurándose, no es la noción de habitus de

Bourdieu, sino ahora es la noción, de interculturalidad cercana a la de cotidianidad, esto es lo que tengo que ahondar, la idea es, que todo lo que pueda seguir elaborando, escribiendo, para avanzar en el diálogo intercultural. Veo que en la comunidad se percibe, se siente el deseo de estudiar, Alberto me lo confesó, igual en Betty, con Norvelys, con Juvencio, a pesar de las dificultades. La política ha dividido la comunidad, lo importante es la posición de Yulita y Juvencio a quienes podemos reconocer como líderes por la trayectoria que han tenido en la formación y en la organización de la comunidad. El activismo político es básicamente, a nivel organizativo interno, no partidista, aquí es donde debemos enfatizar el devenir, la trayectoria (...) (Martínez, B: Di/2B-8/III, p.45-48)



Imagen 39. Casa Comunal de Kumarakapay, conocida también como “Capitanía”, es el lugar donde se realizan las asambleas de la comunidad, las reuniones con los representantes del gobierno, entre otros. Actualmente posee tres computadoras con acceso a internet pagada de acuerdo a fracciones de treinta minutos o una hora. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Carmen Ligia:

“Los consejos comunales, mira, al principio estaban felices, mira bajaron todo, pero después, yo creo que en la administración de todo eso, no supieron, dos consejos comunales creo que están avanzando nada más, son ocho consejos comunales. Entonces, uno le decía: mira, como es de la comunidad nada más, está dentro de la comunidad, usted consejo comunal va a agarrar de la salud, pero para todos pues, no es solamente para tu sector, ni chiquitico tampoco, algo que sea para la comunidad. De la educación, infraestructura, no sé que más,

también tiene que ser grande, pero la gente lo entendieron de otra forma. Estaban en lo de la comuna, pero no han rendido como se van a unificar; es que no han rendido, ¿cómo se van a unificar el uno al otro para hacer la comuna? No se puede. Uno que no quiere entregar eso a otro señor... ¿Por qué? Porque lo va a guardar no sé que más... tiene mentalidad de eso. Ha pasado así, y ha pasado, por lo mismo no quieren entregar eso. Y bueno y así pues. Pero, nosotros hemos dicho que los consejos comunales, es para ayudar a la comunidad, al capitán, entonces, no que nosotros somos consejos comunal... ¿Y el capitán qué? Todo eso hay que entregarlo en manos del capitán: mire capitán aquí está cualquiera cosa, aquí está toda la posada, a la orden, para ver; pero no, quieren como personalizar eso, ellos mismos.

El consejo comunal, por ejemplo, Torón colabora mucho con el capitán, porque ese consejo comunal es para él pues, cualquiera cosa que viene lo tiene allí, también es para lo turístico. Claudio⁷⁰ colaboró mucho con la gente. Claudio siempre colaboró con nosotros de parte de la educación, poquito pero ha colaborado y consejo Waikaypuru también, pero los demás... La salud estuvo en manos de nosotros, mi esposo fue también presidente del consejo comunal Yuruaní, pero eran peleones, administramos muy bien, fue muy bien, mantuvimos muy bonito el consejo comunal, después cuando... muchos problemas con ellos, no querían que las cosas fueran eso, que no... Bueno, mi esposo lo dejó, y aquí están los papeles, aquí están, no hay problema. Ahora viene la gente. ¿Qué pasó? No unos problemas que hubo... no quiero saber nada de eso. ¡Hay no! Porque lo tenían todo abandonado.”

Kumarakapay, 1.09.2009

“Ayer realicé dos entrevistas breves. La primera fue a Ernesto Pulido, primo de Alberto, el es secretario del C Comunal del sector Torón I, para él “la política ha tomado diversas cosas... nosotros analizamos, nos gusta estar en el futuro... uno de nosotros, Ricardo Delgado (tío de Alberto) fue alcalde... la política ha desintegrado a los indígenas (se refiere a la política criolla) Aquí ha habido siempre cuestiones para unirnos... Nosotros mismos hemos peleado, nos hemos separado... por una franela, por una bolsa de comida... nosotros queremos mantener la lucha indígena... las críticas han servido para corregirnos... cuando sale la ley de los consejos comunales, dice que por cada comunidad debe regirse un C Comunal (...) nos organizamos gracias a Juvencio que siempre nos ha facilitado... el Sector Toron I y II, en el primero estoy yo, en el segundo está Claudio, el hermano del Capitán... Yo tenía una idea de hacer un proyecto...si trabajo con el gobierno está bien, pero si cae... vamos a hacer algo propio...hicimos la casa artesanal, en temporada baja no tenemos nada... para eso la hicimos para ayudar a la comunidad... a nosotros los indígenas nos gusta vender caro a nuestros hermanos, eso es lo malo, prefieren venderle más barato a los brasileros... ¿Quién los financió? Fundacomunal y también hicimos el proyecto de la posada. En el caso de la posada de Claudio, primero dieron para construir y luego ampliaron con el segundo pago. En nuestro consejo comunal, la presidenta (actual) dijo que tenemos que preocuparnos por la salud...las instituciones nos tienen bloqueados (...) nosotros mismos como C Comunal nosotros mismos compramos las medicinas del ambulatorio de aquí, estamos trabajando con los médicos... la educación también, yo trabajo en la Escuela Técnica (ETA) como profesor... el infocentro fueron 6 años de lucha” “Nosotros, los sectores I y II hicimos una casa con mayü, nosotros mismos, ayudamos a una familia, allí hay un señor que ya está enfermo, nosotros lo ayudamos. Cuando comenzamos

70 Se refiere a Claudio Gómez (+), hermano del capitán (cacique) Juvencio Gómez.

el C Comunal teníamos un proyecto para hacer 20 viviendas, porque hay 20 familias hacinadas, pero como para el primer proyecto era solo 30 BsF y una casa aquí sale más de 30 BsF, desvíamos esa propuesta... casi 1 año duró el primer financiamiento, después el segundo sí fue más rápido. ¿Cuándo se constituyen los C Comunales? En conjunto el el 2007 se fueron armando los C Comunales. Ha sido algo bueno, ha habido fallas en la toma de decisiones... (...)
 ” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p.17- 20)



Imagen 40. Infocentro de Kumarakapay, espacio donde los miembros de la comunidad acceden gratuitamente a Internet, gracias a las políticas telecomunicacionales del gobierno venezolano. Foto: Benjamín Martínez. Agosto, 2009.

José

La casa de José, donde vive con sus padres y hermanos, queda en el Sector Tepü, y participa de manera reciente en el consejo comunal de dicho sector:

“participo en contraloría, en mi sector. Bueno, primero, no estuve en la parte del consejo comunal, no fui miembro, después, bueno, más que todo, en la parte de ellos pues, de los consejos comunales, hicieron un proyecto de un museo, pero todavía... (...) ese es un museo, pero es muy pequeño y todavía no funciona. Bueno, museo porque bueno... más que todo los jóvenes plantearon traer la historia, bueno de los antiguos pues. (...) todavía no funciona, bueno dicen que no hay presupuesto, financiamiento, bueno los presidentes⁷¹ están en eso, (...) Bueno algunos, los que tienen posadas, esos sí: Torón y Kumarakapay, (...)”

71 Se refiere a los presidentes de cada uno de los sectores de la comunidad.



Imagen 41. Proyecto Museo Pemón. Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012

Kumarakapay, 5.09.2009

“El miércoles 2 de septiembre Adriana y yo le hicimos la entrevista a José Vicente Bolívar, anciano de 77 años, oriundo de Apoipó, maestro jubilado: “desde hace 30 años yo decía que el futuro era el Centro Comercial, Centro Turístico (tiene 35 años en la comunidad), el CC bajó dinero (nombrando los sectores), el hijo de él tiene la panadería el de al lado (venta de víveres), es maestro... antes del CC existían pequeñas empresas, créditos que daba el gobierno...(…) Soy presidente del consejo de ancianos... me eligieron casi obligado... nos reunimos 3 ex capitanes, yo les dije que tenían experiencia y se voltearon todos a mí...yo trabajo como junta directiva con Juvencio.” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 25,26)

“El jueves 3/9/09 (...) decido entrevistar (previo consentimiento) a Rosangel Rodríguez, quien tiene 20 años cumplidos el 2/8/2009, pertenece al Comité de Cultura del Consejo Comunal Merú I, su padre es el presidente de dicho C Comunal. Ella nació en Santa Lucía de Inaway, comunidad Arekuna, cerca del Km 88. Es artesana estudia turismo en la UNEG, 5to semestre en Santa Elena de Uairén, es adventista, sobrina de Ovelio. El proyecto de este C Comunal fue repotenciar el microbus de la comunidad. Su padre y familia en general, quieren ampliar la tienda “y colocar para que sirve cada cosa... como un museo”, la tienda tiene 13 años o más... “primero era como una bodeguita pero luego cambiaron a artesanía, porque la gente pedía mucho fiado y para cobrar era un problema” (...) como indígena uno tiene el privilegio de

pertenecer a una cultura bastante rica y eso puede explotarse, tener una vida saludable...uno no sabe el mañana, el futuro es el presente ... los estudiantes de derecho hicieron una ley con sanción y fue aprobado en asamblea comunitaria, todas las noches había reunión, al final lo aprobaron este mismo año... En un chinchorro, no se puede mover, ni rascar, excepto por necesidades fisiológicas, nada de pollo, ni carne, sólo el lomo de pescado, si se come la panza, vas a estar panzona, si te peinas, se te cae el cabello... a veces ocurre, cuando tiene el período no... el ratō (espíritu maligno) se lo lleva... el oso hormiguero... si pasa... el picante provoca que llueva... los hombres cuando tienen un bebé y mata una serpiente, el niño enferma... últimamente no se practica mucho...” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 28-32)

Tres años y seis días después, Rosangel me dirá que:

“Al principio, sí, en esos años cuando empezó, pero ahorita, últimamente como que no han ido... al principio todo bien, excelente, pero ahorita como que le han ido cerrando el paso ... no porque el capitán, no sé qué... sale con la oposición, entonces, no sé, salió en una foto, por decirlo así...”

“Bueno, al principio, yo creo que iba todo bien, excelente, toda la gente, por decir, animada, trabajando, pero ya en los últimos años yo creo que como que no ha habido así, seguimiento de todas las actividades que han hecho, entonces, en esa parte, hoy en día, yo veo a los consejos comunales que solamente están como figuras, pero yo creo que no están... son ocho, pero las construcciones que hicieron al principio siguen trabajando, pero las figuras como tal, que estén solicitando créditos y esas cosas, yo creo que no lo están haciendo. No es por hablar mal, pero, en el consejo comunal al cual yo pertenezco, del Sector Merú, entonces, el primer proyecto, bien, pero cuando el segundo, empiezan entonces las políticas, que tú eres de este partido, que tú eres del otro, entonces que si se mandaba un proyecto lo trancaban aquí, y no llegaba nunca bien, por ser de la oposición, o por diferencias personales... por eso, entonces a veces... nosotros, los indios, por decirlo así, a veces tomamos las cosas personales, que si por ejemplo, te metiste con mi prima o con mi tía, te metiste conmigo, y toda la familia te sale encima, y cosas así, entonces todas esas cosas yo he visto que ha ido afectando un poco, la gente como que empezó a dividirse: que no que nosotros somos, por decir, los del gobierno, y nosotros somos los únicos que vamos a hacer ese proyecto, y así ha sido, entonces, muchas veces, es la minoría, no la mayoría, la que solicita créditos, por decir, que pasan por encima del capitán, entonces, hacen sus cosas, entonces hay que consultarle a él como autoridad, entonces hacen esas cosas, porque entonces, por decir, una especie de campaña: yo hago mejor, entonces, yo voy a hacer el capitán, por decirlo así, entonces, cosa que no debería ser.” “Aquí la gente es democrática: lo que diga el pueblo es lo que se va a respetar, se hacen asambleas.”

Kumarakapay, 27.8.2009

“los consejos comunales (...) algo que se suma a la dinámica más de las estrategias que implementa la comunidad para su permanencia histórica. (...) Aquí, en Kumarakapay, los estudiantes de Gestión Ambiental, según el testimonio de uno de ellos, José Hernández, adventista y uno de los jóvenes más importantes de la iglesia, se está articulando con los consejos comunales, que son ocho: Torón (I y II), Merú (I y II), Waikaipuru, Yuruaní, Kumarakapay y Tepuy. Los proyectos son: Torón II: Posada; Torón I: Posadas y venta de artesanías; Merú I: Casa Comunal; Merú II: Arreglo de microbús; Kumarakapay: Arreglo de

Boulevard; Posada: Yuruani; Tepuy: Museo. Torón significa “pájaro”. Los consejos comunales han tomado a los jóvenes “que están como libres”. (Martínez, B., Di/2B-8/II, p.11,12)

“El “mayü” es un trabajo colectivo, todos participan puede ser medio día o todo el día. Con esto se hizo la casa comunal de Merú I. El mayü se hace para tumbar conucos, hacen casas, pero no debe usarse para los consejos comunales porque para eso hay recursos. El mayü se hace para que la gente ayude y se le pague con kachiri⁷².” (Martínez, B., Di/2B-8/II, p.11)



Imagen 42. El proyecto del consejo comunal Torón I ejecutado.
Foto: Benjamín Martínez. Diciembre, 2008.



Imagen 43. “Casa de la Mujer Indígena”, la misma construcción de la imagen anterior, unos años después. Demostrando cómo un proyecto de un consejo comunal se adaptó luego en función de toda Kumarakapay y no sólo dentro de los ámbitos sociales y territoriales de un consejo comunal.

Foto: Benjamín Martínez. Septiembre, 2012.

⁷² Kachiri: bebida alcohólica, producida por la fermentación de la yuca.

Ovelio:

“Mira, para nosotros, los consejos comunales para nosotros no es nuevo, porque nosotros estamos viviendo, hablando aquí de Kumarakapay, nosotros tratamos de organizar, y también, gracias a la iglesia que forma grupos pequeños, vamos a decirlo así, es lo que enseña la iglesia, cuando nosotros andamos bien, oramos, cantamos, el grupo está... y nosotros si formamos otro grupo pequeño más, de diez, hay vida, el ambiente, eso influye mucho a la comunidad, entonces, eso es la enseñanza aquí de la... y también es bíblico, ¿no?, el mismo Jesucristo formó los doce apóstoles, con un grupo pequeño, entonces, nosotros, gracias también a Juvencio que ha tratado de organizar la comunidad, él dijo: mire, ustedes, aquí, esta parte: busquen su nombre del sector. Nosotros nos reunimos, era ocho de diciembre, cuando proclamaron a este... a Waikaypuro como héroe, entonces, hoy es ocho, están llevando a Waikaypuro para que sea un héroe indígena en Venezuela, bueno, entonces vamos a darle a esto sector Waikaypuro, y también está un wayká también, Wayká son los que viven en plena selva, los que comen las lombrices, a ellos nosotros los llamamos los wayká. Entonces, Waykaypuru, el cacique, wayká, significa esto: cacique wayká. Entonces, cada sector de treinta familias, de veinte familias que se formara, entonces Juvencio dijo: miren, cada sector nombre un líder; porque no puedo responder problemas de cada hogar; entonces si el problema está en su sector; usted va a ser responsable, si tienen problemas familiares, si tienen problemas. Entonces, nosotros nombramos, miren: si tienen problemas, qué sé yo: salud, educación, busquen... si no pueden resolver ese problema, lleven ese problema aquí a la capitania, a la asamblea de ancianos. Entonces, cada quien. El consejo de ancianos, ellos son los que analizan, por ejemplo, cualquier joven puede opinar; y sin ningún problema, en libertad, mire: yo quiero que la comunidad sea así, y después los ancianos analizan si es verdad, o sea, si es aceptable la opinión.

No era nuevo formar un consejo comunal, pero ya con los créditos... a la primera sí, nosotros pensábamos que se iba a seguir... nos dieron 30 mil, 30 mil a cada consejo comunal, entonces nosotros dijimos: mira, como es turística, la comunidad es turística, nosotros pensamos, nos reunimos, este sector, ¿Qué vamos a hacer? Algunos dijeron: vamos a hacer un parque infantil para los niños, otros dijeron: una posada, otros dijeron: vamos a hacer un comedor; otros dijeron: no. vamos a repartir para trabajar agricultura: 10 mil, 10 mil, 10 mil o tres mil, tres mil, tres mil; algunos dijeron: vamos a comprar el pollo pa' criarlo... Muchas ideas, muchas ideas, nuestro trabajo es turístico para el mejoramiento vamos a hacer un bulevard para que este sea un sitio así, comercial tal y qué sé yo, y ustedes y sus hijos trabajarán, y además para crear la belleza de la comunidad vamos a sembrar matas y eso, bueno, fue apoyado, eso fue por este sector. Y otros sectores aprovecharon también su posada, otro sector creó un museo por allá, y otro también hizo una casa comunal por allá, para ellos. Eso fue, esa fue la ayuda del gobierno, de los consejos comunales, pero hasta ahora nada, vinieron por ahí que van a venir ganado... ahora es más complicado. (...)

Kumarakapay, 30.8.2009

“Según Alberto la estructura de los consejos comunales “chocó un poco porque cada sector aquí en Kumarakapay tenía su propia organización que le rinde cuenta a la capitania al principio, los “chavistas” querían un solo consejo comunal por toda la comunidad, otros

querían que cada sector tuviera el suyo cerca más o menos de 25 familias, la “ley dice de 10 a 15”. (Martínez, B: Di/2B-8/II, p. 14)

Para Mauricio

“la dificultad que hay en eso, es lo siguiente: Te mandan a crear un consejo comunal, ¿Cómo lo hacemos? En otros sectores hay personas que ni siquiera tienen esa idea, esa mentalidad, entonces, solamente para crear, te dicen: Mira, tú vas a ser de deporte, tú vas a ser de cultura, tú vas a ser de educación, y eso no funciona, nosotros lo llevamos ahí a la escuela, a la mesa técnica de educación, ¿Qué saben? Ni siquiera visitan la escuela, entonces, ¿Cómo funcionó? Entonces ellos, tienen que levantar su proyectico, bajar ese recurso, pero no se ha hecho, y lo otro es eso: La influencia política partidista.”

Kumarakapay, 6.9.2009

“Ayer entrevisté a Fernando Franco, indígena presidente del C Comunal del sector Merú II, creado el 13.9.06, “Todos los consejos comunales se crearon ese mes, unos días antes, otros días después... Primero comenzamos los sectores, cuando llegan los C Comunales entran directamente, los que estaban manejando la directiva del sector... si uno falla, tenemos el otro, se decidió que el papá de Rosangel quedaría como Presidente del sector Merú I (porque era el presidente del sector Merú), después me eligieron a mi... arrancamos con el proyecto de la Casa Comunal que está allí... eso fue fuerte... no alcanzó el dinero... salió en 260 BsF (la mano de obra fue en Mayü), con nueve compramos herramientas: moto sierra para sacar madera, los clavos, los materiales; el transporte... en 2007 se construyó en tres meses... el 2do proyecto es del agua: aducción y distribución de la red de agua potable...ya estamos en la 2da etapa, el tanque, para el almacenamiento del agua, viene de un manantial a 3kms...también tenemos el proyecto de fábrica de bloques...para ayudar a todo el mundo, colectivamente... las cosas no han mejorado tanto, la comunidad es como un piloto... hay bastantes c comunales, son ocho... el capitán es la máxima autoridad...elige el proyecto de un consejo comunal, no puede arrancar un proyecto hasta que no termine uno ej. empezar el del acueducto y otro...trabajamos 2 comunas, ensayamos, sui funciona una, trabajamos con la otra, cada 15 días nos reunimos toda la comunidad...cuando hay programas , nos reunimos cada uno de los sectores, cuando hay problemas sí se reúne toda la comunidad...Somos independientes en la política, primero somos nosotros, a veces se elige un portavoz de la comunidad (se refiere a los partidos políticos)... se reúnen con ellos, preguntan... que si Podemos, el PSUV...(..) Los C Comunales lo colocamos por último porque de allí se pueden salir...deben respetar al capitán, si no, la orquilla de la comunidad se viene abajo...por eso, políticamente nosotros somos imparciales, nosotros estamos defendiendo nuestra cultura, nuestra identidad, nuestro territorio... nosotros estamos estudiando el área que pide la ley del C Comunal, pero también la ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas... el Consejo de Ancianos se reúne quincenalmente... en la cultura indígena no existen los castigos físicos...ellos son ... el poder moral sí.. uno no se puede pasar eso... la casa comunal de toda la comunidad se hizo finalizando el 2007... por (instrucciones) del capitán” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p.46-48)

Leonel nos comenta sobre el consejo comunal en su sector:

“Existía, ahorita ya no. Participaba como miembro, como directiva de Waykaypuru, en la parte

de economía nada más, ya no. Esto era el proyecto: la acera, el boulevard, todo esto, esto se hizo en el 2007.”

Y argumenta que no sabe muy bien por qué no siguió:

“No sé, eso, a lo mejor no quería seguir porque eso lo gastaron... Entonces no me gustaba trabajar con ellos, tuve que retirarme de ahí.”

Sin embargo indica que los consejos comunales son

“Una buena idea, porque eso no se veía antes, porque ahorita con esos consejos se ve algo, han hecho. Se puede resurgir eso, porque no hay alguien que esté encima de eso aquí en mi sector, para abrir de nuevo, no, porque ayer tuve que hablar con un muchacho que trabajó con eso, entonces, sí se puede abrir. Yo hablé con un muchacho de aquí: mira, ¿hay posibilidad de abrir de nuevo el consejo de Waykaypuru? Qué tiene? No eso lo desactivaron. Si lo intentamos abrir otra vez, sí se puede intentar otra vez, a bueno, se puede surgir eso, pero hay algunos consejos que están activados: Sector Yuruaní y Sector Torón. El sector Torón más que todo trabaja de la posada, igualmente Sector Yuruaní, y apoyan a la comunidad también, la escuela, la salud, a través del consejo, los recursos.”

Yulita:

“Bueno cuando ya estábamos así fue que llegaron los consejos comunales, por eso es que lo insertaron eso nada más, así. Aunque nosotros no estuvimos de acuerdo con los consejos comunales, porque estaba el puesto del capitán, sobre todo en lo económico, porque nosotros queríamos que ese presupuesto bajara al cacique pues, y él que lo manejara, esa parte, en la salud... Tú sabes que el lineamiento del gobierno fue: no tiene que ser así, no puedo ser así, esa fue la pelea de aquí, a nosotros nos tenían muchas veces de opositores, no somos opositores. Lo primero fue bien, pero cuando comenzaron esas dificultades que nosotros no podemos seguir así, ahí es que nos tomaron como oposición, ahora los proyectos aquí se han paralizado por eso, pero la misma gente de nosotros, los mismos líderes de nosotros que están con el gobierno. La otra vez nosotros les dijimos que nosotros estábamos molestos con los líderes que están allá arriba porque ellos no fueron a representar el gobierno fueron de representación indígena. Líderes. Diputados, concejo legislativo, y hasta el mismo consejo municipal, cuando Juvencio fue diputado eso fue pelea con el gobernador, él no se dejó manipular por él, porque hay muchos líderes que se dejan manipular por los que están adelante, y él se puso como.... dijo que él no está allá por él, sino por sus hermanos, pues... ahí es que comienzan a pelearse, estuvo varios años y no le apoyaban su proyecto, porque le llevaba la contraria. Yo de verdad por eso no me gusta, prefiero ser independiente porque si uno va para allá es como si uno... y a uno lo agarran así y uno consigue mucha enemistades y eso.”

6.4.2 Sobre la identidad cultural pemón

Benedito:

“mi papá siempre me contaba y me cuenta hasta ahora, la cultura en sí, de forma general, primero, para mí, mi identificación es mi forma de hablar, mi idioma, que oficialmente, para el pueblo pemón es el idioma pemón, puede ser de diferentes etnias, pero es su idioma, en este caso, el taurepán, ese es mi idioma oficial. Bien, y eso me identifica, yo me presento: yo soy pemón de la etnia tal. Entonces, cómo lo voy a justificar, o como lo voy a confirmar, bueno, yo hablo un idioma, que es lo importante, y algunos me lo sé cómo criar, cómo enseñar...”

“Bueno, para mí es importante, primero soy pemón, soy mezcla -le digo a algunos- porque mi papá es taurepán y mi mamá es kamarakoto (de Kamarata), como yo crecí allá en la comunidad, con mis tíos, con mis abuelos que son kamarakoto yo hablo kamarakoto, eso queda por El Dorado, subiendo cuatro horas en lancha, muy lejos, por Chikaná, por ahí yo crecí, entonces, hablo kamarakoto, aquí hablo taurepán. Entonces, cuando yo crecí mi abuelo materno hablaba kamarakoto, entonces, aprendí hablando pues, crecí hablando ese idioma, pero igual yo soy taurepán originario. Entonces, yo, mi forma de entender, mi forma de explicar, eso lo tomo muy importante, de tener comunicación con mis compañeros en la comunidad, no solamente en el hogar, también fuera de mi hogar. Tengo que estar en contacto, tengo que compartir: si yo tengo una idea aceptable, bueno, hay que compartirla. Y como docente, entonces, veo que tengo más responsabilidad, porque ya los niños, a veces en el salón tenemos unos 20, 25 estudiantes, una responsabilidad muy grande (....) Como docente yo insisto, de aquí a 30, 40 años, si no se mantiene, si no se insiste en mantener la cultura, olvídense que Kumarakapay no va a ser Kumarakapay comunidad pemón, sino puro... vamos a decirlo: puro blancos. Entonces, es algo, para mí, o sea, me duele, pues.”

Yulita:

“Eso fue cuando Eleuterio Franco era capitán, él comienza ya a decir: hay que vender, porque el casabe no se vendía antes, se regalaba: toma tu casabe, así. Entonces, cuando él entra como capitán, él comienza y dice: hay que vender esto, ahí es que se comienza a vender todo: las termitas, los bachacos, todo eso. Anteriormente no se vendía eso. Entonces, viene la mezquindad y eso. Ahora lo poquito que queda tú tienes que comprarlo, tienes que pagarlo: plátano... todo: casabe, cumachi, todo. Por eso es que yo le digo a mi hermano vamos a hacer cumachi (la salsa), eso lo están vendiendo muy caro. Yo en estos días me puse a cocinar eso, yo dije: no, yo voy a cocinarlo. La otra vez nos pusimos a hacer casabe con mi hermana, y yo me puse a hacer mi cumachi, ¡lo venden muy caro! Bueno, nosotros siempre compartimos con mi papá, mis hermanas, así, mis tías, intercambiamos así, pero la mayor parte... está muy caro la cosecha, el casabe está ahora a 40 bolívares, los plátanos creo que están a cinco, a siete, el kilo de cámbur a 15, mi papá creo que lo está vendiendo a 10, a 5, creo.”

Benedito:

“Tuve una compañera en bachillerato que es pemón también, pero ella se ofendió, cuando un profesor estaba explicando sobre la historia contemporánea, entonces, el profesor nos explica,

que el pueblo indígena anteriormente vivía de la cacería y pesca, elaboración de casabe y todo eso, y yo no sabía que mi compañera se había ofendido, cuando el profesor explicó eso y entonces, cuando el profesor da el derecho de palabra, me dice: no eso era antes, pero ahorita no, ahorita yo tengo mi televisor y mi casa, DirecTv no sé qué y cosas así... más bien yo estaba muy orgulloso cuando el profesor estaba explicando la clase que eso es pues, eso es lo que se ha venido practicando y que se practica, y lo que está por rescatar; por decirlo, finalmente cuando salimos de la clase yo tuve que decirle a ella: mira, me da vergüenza de lo que dijiste, le dije a ella. "No que es una ofensa para mí", no, eso no es una ofensa, ¿Qué tú te crees entonces? Tú eres una pemón, ¿Por qué tú dices eso? Yo sí me sentí orgulloso cuando el profesor: que los indígenas viven y vivían... Yo vivo de pesca, yo voy de pesca, yo voy con mi papá y pescamos, comemos de eso, pues. Entonces, ahí, por una parte yo, a veces, estoy en contra de eso pues, la persona que obvia o ignora su cultura, hermano, entonces ¿Cómo? ¿Cómo vamos a hacer?"

Ovelio:

"Nosotros aquí la damos gracias, primero a Dios, la creación, nosotros todavía no podemos entenderla, creo que Dios ha sido maravilloso con todos, porque nosotros conocemos nuestra lengua y... o sea, por mi parte, yo digo, a mis hijas: no se sientan o sea, orgullosas de ser indígenas, una indígena ingeniera, médico, tengo ya una hija que ya está en el segundo año de medicina.

Tengo 4 hijos: 3 hembras y 1 varoncito, entonces, la primera va a terminar su técnico universitario en turismo, y una medicina, y esta va a contaduría y educación y el otro muchacho dice que va por arquitectura y deporte, él dice que quiere ir pa' Caracas después con el fútbol, estoy haciendo contactos... me dice: papá, yo quiero ir a la escuela de fútbol en Caracas."

Mauricio por su parte, se refiere a los cambios sociales que se han venido dando en Kumarakapay:

"a la gente aquí en la comunidad, ya no ves la bebida autóctona, muy poco lo hacen. En esta comunidad ya no hay casabe, tenemos que comprar casabe de otras comunidades. Hay gente que hace, pero ya no hay como antes, y hablando socialmente ya a los muchachos se nota el cambio de su fisonomía: el corte de cabellos de los muchachos, hay muchos muchachos que utilizan zarcillo, la forma de su vestimenta, ya ese es un cambio que se ve pues, y la música. El reggaetón, bachata, música colombiana, brasilera, eso es lo que se escucha aquí (...) Aquí hay músicos académicos, que han estudiado, que te leen música (...) En Jaspe sacaron un grupito solamente con oído, y te tocan y te hacen bailar, y así en Manacrí y así en otras comunidades. (...) Aquí hay un rap pemón, por cierto aquí lo estaban grabando el domingo cuando vino la esposa del gobernador; se llama Jeremías... vive por ahí. Ese chamito canta, ¿Oíste? Más bien es despreciado el pobre muchacho, en vez de ayudarlo..."

Ovelio:

"La identidad es reconocer que somos indígenas con lengua, con cultura, con forma de vivir, y

también nuestro futuro, y la lucha política como indígenas”

Carmen Ligia:

“Para mí la identidad es mi idioma, principalmente, hablar mi idioma, que yo sepa mi idioma, que lo aprendan los niños, que lo hablen, bueno, no tenemos problemas con los niños, porque ellos lo hablan también, pero algunos niños no quieren hablar su idioma, yo le he dicho a los padres: mira, no me estén hablando en castellano a los niños, hablenle en pemón porque aquí en la escuela van a aprender, pero ustedes tienen que hablar en pemón ¿Cómo le van a hablar en castellano? Si le van a hablar en castellano, hablen bilingüe, así le he dicho a los representantes, porque ya los muchachos, los nuevos padres, las nuevas madres, jovencitas no quieren hablar a sus hijas en pemón, ya no quieren hablar en castellano, cuando tú le preguntas, no te contestan, algunos niñitos, no todos, pero algunos niños hablan perfectamente su lengua, su idioma.”

Rosangel es testimonio de diversas formas de mantener y proyectar su identidad cultural, valiéndose como muchos otros jóvenes de Kumarakapay, de estrategias mediáticas novedosas, así nos dice:

“Es un orgullo, yo siempre lo pongo en facebook, no sé, yo me siento, orgullosa... yo creo que soy feliz con lo que soy, yo no soy como otras personas que se sienten, digamos, que sé yo, sí feliz, orgullosa de ser indígena, entonces, yo le digo a los compañeros también, por ejemplo, cuando pongo una foto que si un traje... cuando pongo muchas cosas así, de mi cultura, me dicen: no, que estás en la época de los dinosaurios, que no sé qué... algunos compañeros, y yo: ¡qué dinosaurios, estamos existiendo, eso es algo tuyo, valorízalo! Hay cosas, por ejemplo, el día de la mujer indígena que se celebra el 5 de septiembre, yo por ejemplo, ay me da pena, no, más bien yo me siento orgullosa de ser indígena, es una bendición tan grande vivir aquí en estas tierras”

Mauricio:

“La única identidad para mí, para que me digan que yo soy indígena, es mi lengua. ¿Por qué te digo esto? Yo voy por una alcabala, me paran. Digamos que no tengo esta cara sino que... soy catire pues, ¿De dónde vienes? No yo vengo de San Francisco, ¿Tú eres de San Francisco? Si yo soy de San Francisco, ¿Cómo se yo que tú eres de San Francisco? La única manera de identificar es que tú hables. Yo he sido coordinador deportivo a nivel sectorial, manejando varias comunidades, eso ha sido la pelea de nosotros... Por eso te doy diciendo claramente eso. Hay jugadores, mete un jugador, una persona que no tiene apariencia indígena, en cualquier comunidad, por ejemplo, los kariña más que todo, pero este es indígena, la manera de hablar pues, si habla bienvenido, si no habla, no eres, aunque tú dices que eres indígena, si tú no hablas no eres pemón.

Aquí en Santa Elena en Manakri, también pasó eso, en San Antonio también, y en Morichal, mira, pero ¿Este es indígena? No sé. ¿Eres indígena? ¡Háblame! Si tú hablas eres indígena, si

no hablas, no eres indígena. Así, así de claro. Digo yo, la manera de identificarnos más es la lengua, y algunos otros elementos que serían: la gastronomía, la vivienda.”

“Según la Constitución Nacional, dice que somos iguales, tenemos los mismos derechos, esto y lo otro, pero realmente no, no es así. Yo sí conozco tu cultura, pero tú no conoces mi cultura. Entonces, ahí está la diferencia, entonces no somos iguales. Te llevo por el mundo ahorita, te dejo allá por la selva, tú no sales de ahí. A mi me llevas, me dejas en la ciudad, me dejas en el centro de la ciudad y yo salgo, y me regreso a mi casa. Entonces, en eso, pues, personalmente yo me considero indígena de aquí pues, en cualquier lado yo me presento indígena, indígena de la Gran Sabana, pero a nivel nacional soy venezolano, si voy para Brasil... Por cierto, me ofrecieron darme una cédula ahí brasilera y dije: no vale, que voy yo a estar traicionando a mi país, le dije. ¡No!. (...) La comunidad se ha identificado más con ser venezolano. (...)”

Ovelio:

“El impacto es más que todo una parte, que no comprenden bien su identidad como indígenas, para ellos es un cambio, porque hay muchos jóvenes que estudian ¿Verdad? Y no la mayoría, sino que hay jóvenes que ya no quieren hablar el taurepán, quieren hablar puro castellano y los hijos también hablan castellano, por esa parte. Y otra es, esta cultura, la música... no tanto la gastronomía, y otra es las modas, la música más que todo que lleva a los jóvenes para allá, se incorporan a la vida occidental. Porque la música típica ya no hay alguien que promocióne, que enseñe a los niños... claro en la escuela sí, en los años escolares, pues, en la escuela se enseñan los bailes típicos, por ese lado. Pero, aquí, hablando de Kumarakapay, nosotros aquí tenemos que enseñar a nuestros hijos a hablar bien nuestro idioma.”

Yulita:

“Es un orgullo, para mí es un orgullo ser indígena, aunque algunos les da pena, pero para mí es un orgullo, yo soy indígena venezolana, tengo los mismos derechos como cualquier ciudadano que vive aquí en Venezuela.”

José:

“Bueno, de ser indígena, es muy esencial para mi porque quiero ser indígena pues, mantener la cultura, porque a veces los turistas vienen, a ver la cultura a conocer, pero prácticamente nosotros ya somos actualizados...” “siento como indígena que... de mi cultura, orgulloso de ser indígena, porque bueno, por la cultura pues.”

Leonel:

“Soy indígena taurepán, nativo aquí de mi comunidad, porque mi abuelo, mi ancestrales, eran taurepanes, entonces, por ahí, tengo la raza que traigo aquí ahora. Me siento orgulloso de ser taurepán, aquí, mi zona, y soy nativo de aquí, y tengo que cuidar mi comunidad como debe ser. No debería irme de aquí (...) No he pensado irme de aquí.”

Alberto:

“ si tú vas a un pueblo indígena puro, no te dejan pasar solo por ahí, ¡no!, te llaman y te dicen: ¿de dónde vienes?; eso es primero: ¿de dónde vienes?, ¿quién eres tú?, ¿quién es tu papá?, ta, ta, ta... ¡Siéntate!, toma tu comida, come, ¿para dónde vas?, ¿qué vas a hacer?; si vas para allá; ¿a dónde tú vas?, ¿qué vas a hacer?, “no yo voy de aquí, un cuarto de kilómetro...” toma tu casabe para que no pase hambre... o sea cuidar al... amar al prójimo, si, cuidar al prójimo para que no pase nada, ese es el indígena (...) y ahora no, ahora ni yo invito, si veo a alguien por ahí, (...) eso siempre me ha trancado porque yo gano dinero, el indígena no gana, el indígena no trabaja ¿ve?, pero yo no, yo tengo mi... mi sueldo y yo cobro quincenal y de esa quincena yo hago mi mercado para una semana, para esos quince días y yo no puedo compartir eso porque si lo comparto me quedo sin comida yo; pero en cambio el que trabaja en el campo como los campesinos; también yo he escuchado eso; el que trabaja en el campo puede... ahí puedes invitar, puedes todo eso, o sea hay esa... hay ese socialismo.”

6.4.3 Algunas expectativas personales

José:

“siempre pienso en terminar mis estudios, para ayudar a otras comunidades” “quiero colaborar, o tener una empresa propiedad, de turismo, sí, sí, de turismo, podría ser de turismo...”

Rosangel:

“Yo no me imagino en otro lado, pero sí me gustaría ir a conocer otros lugares y conocer otras culturas, pero siempre voy a querer estar aquí, estableciendo... y quizás, quizás más adelante, hacer una agencia de viajes y de esa forma poder.. sería no el turismo tradicional, yo lo llamaría... incluso yo le puse un nombre: “Turismo indígena pemón” que la gente pueda venir a conocer, aunque muchas veces vienen, vienen turistas, pero ¿a dónde los llevan los de Santa Elena? Los llevan por aquí, los llevan a ver los saltos y no sabe nada de aquí: Roraima y listo, Caracas. No conocen mucho lo que es la cultura, entonces, uno de mis sueños es eso, que a través del turismo que es mi carrera, pudiera promover”

Ovelio:

“Primero mi meta espiritual, esperar la segunda venida de Cristo, y con mi familia, por cierto, y los amigos que vienen, darle testimonio que Jesucristo nos ama, somos hijos de Dios, y un día de estos, vendrá por nosotros, esa es la esperanza nuestra, sí, eso, y segundo es, en la parte económica, bueno, si mi padre me da fuerzas y la vida, fortalecer Kumarakapay, en servicio turísticos, y hacer una buena posada, o sea, con baño cómodo, aquí y en los saltos también, con su baño (...)”

Yulita:

“(...) ya yo cumplí mi deber con mi país, con mi comunidad, ahora, después de mi jubilación voy a dedicarme a mí pues, a mi negocio, muchas cosas: mi campamento turístico, mi conuco.”

Benedito:

“(...) mientras yo exista yo tengo que aprender algo. (...) formarme pues, y después, impartir, compartir, darle a otros que tengan la misma idea, que sigan adelante... más que todo yo me aboco es a los jóvenes, (...) es mejor prepararse, a través de la ciencia, a través de la educación, si estamos estudiando, tenemos que formarnos, tenemos que ser alguien y a través de ese estudio, ese conocimiento, uno trabaja y recibe dinero, entonces, eso es lo que yo comparto, yo le doy, yo le explico, yo le comento a todos. (...) Mi vocación principalmente es estudiar idiomas, (...) trabajar turismo, ser guía. Yo hago tours, excursión para el Roraima, yo hecho excursiones con extranjeros.”

Mauricio:

“Mi tesis⁷³ es incluir la cosmovisión del pueblo pemón a la universidad virtual, a nivel virtual para que los maestros se preparen (...) yo tengo bastantes grabaciones de cuentos, tengo que editarlos. Bueno eso está en mi proyecto de maestría, en la universidad virtual, el maestro que quiera pueda consultarlo y dar clases de ahí.”

Además, Mauricio ya ha montado una posada, y desde que lo conocimos a principios de 2008, conocimos la tienda que su esposa e hijas atienden y vende desde artesanías, artículos “pemón” de utilidad, hasta productos que suelen venderse por catálogo como cremas para la piel.

En el caso de Leonel las aspiraciones individuales no se encuentran separadas de las colectivas, como en muchas otras personas que hemos conocido en la comunidad:

“Mi meta para mí, preparar todo, en la educación, más que todo para luchar, y para dejarlo a manos de mis hijos, para que lleven la cultura y la educación, y para que se queden aquí pues, porque yo para mí yo no voy a vivir, quien sabe la vida de uno, si pierdo la vida... por eso yo dije eso: antes de incorporar a la universidad, yo dije eso a los compañeros: mira compañeros nos montamos al barco hasta llegar a la meta, hasta dónde llegamos, ¿quién sabe la vida de nosotros? Vamos a lograr la meta de nosotros, el futuro, y así pues, y así tengo que dejarle el consejo a mis hijos, bueno estudien, estudien para que sean alguien en la vida. Siempre, siempre tengo que fortalecer mi cultura, tengo que llevar la cultura, los ancestrales, los que han dejado a nosotros, cuiden su comunidad, lo que estamos dejando a mano de ustedes, y así igualito vamos a entregarle a los niños que vienen. De hecho, nosotros hemos hablado más que todo, porque han llegado la gente de los gobiernos y eso, a hacer negocio, algunos dicen que no porque esta tierra es de nosotros, porque el gobierno quiere comprar esta belleza, porque nosotros tenemos que cuidar como hacían anteriormente los abuelos, los ancestrales, no, esto es nuestro, no es de los criollos, esto es nuestro, así.”

Similar al caso de Leonel, se encuentra Carmen Ligia, quien presenta un proyecto

73 Se refiere a su tesis de maestría.

personal en pro de la comunidad:

“Una escuela propia, nuestra pues, indígena, la estructura indígena (...) sí, porque todo lo que es de la ciudad lo quieren tener aquí.”

“claro porque en la LOPCI lo dice que la educación propia lo tienen que hacer de acuerdo a su costumbre, lo dice allí... Entonces, está en nuestras manos... Yo tengo mi proyecto de la casa de las mujeres, pero a penas llevo allí... y estoy, tengo todo esto, que dice: “Construcción de casa de formación y apoyo a la mujer indígena del Sector 5” Es el Sector 5 de Mapauri hasta Kavanayén son 25 comunidades distantes, porque Kamarata queda lejos, entonces, tengo, revalorizar, cuestiones de la fundamentación y entonces hay una educación que este proyecto va a apoyar a la educación intercultural bilingüe, porque las mujeres, porque si comenzamos con los profesores así... a través de la mujer podemos hacerlo! Es lo que siempre hemos hecho... bueno es de aquí y de la comunidad, pero esta es una casa para la formación ya yo lo voy a entregar (el proyecto) a las personas que van a construir que tienen que comprometerse a través del consejo comunal... Todavía estoy, pero me faltan algunas cosas, yo le dije a las mujeres que me diera un formato, este es un formato viejo con el que estoy haciendo pero me faltan algunas cosas y las medidas como quiero que sea la infraestructura. Todavía no he... a algunas lo he presentado... eso lo hice yo. Siempre tengo las ideas y lo plasmo así (en forma de dibujo), pero la forma como se hace para la mujer es... porque es educativo, es así: una mujer, porque es la casa de la mujer, todo eso se va a ubicar así, lo que pasa es que lo hice así nada más para ver como quedaba esa es la forma como queremos hacer desde hace tiempo, entonces, lo estoy sacando así, y más cuando eligen a mi esposo como capitán general, yo digo, cónchale yo tengo que hacer con otras capitanas, pero no se fijan, toman importancia a esto, como educadora, bueno, yo tengo que buscar la manera de que estos adolescentes, los niños, se preparen, aprendan... bueno, eso... yo estoy pensando eso.”

“(...) intercultural bilingüe, tiene que ser así. Bueno de ahí nace, yo le digo a la gente pues que está haciendo: bueno, estoy pensando como estoy en una refundación hacer un diseño curricular especial para la educación preescolar porque de ahí es que nace todo en realidad, porque los niños tienen que aprender lo nuestro: ¡aprendan desde pequeños! (...) Claro, no va a ser tanto así la educación que quiero, claro, la infraestructura lo que quiero, la infraestructura de los niños donde tengan toda lo que utilizan una madre para la niña y para el niño, una escuela de género, entonces, un niño va a estar tejiendo algunas cosas, va a estar ayudando a las niñas, porque ellos pueden compartir el niño con la niña ayudándolo a hacer... Desde 3 años más que todo”.

6.4.4 Algunas expectativas colectivas

José:

“que sean respetuoso, hacia la comunidad, hacia la personas, y dar consejos a los que vienen atrás, y para que ellos también, aconsejen los que vienen de atrás de ellos también, y hacia el turismo, con los que sigan adelante en esa área, con respeto.”

Rosangel:

“Yo creo que, a parte del desarrollo que pueda tener tanto social, económico, también yo creo que debería ser en la parte espiritual porque muchas veces hubo si no puede uno está bien con otras cosas, ¿ves? Entonces, por lo menos la iglesia nos enseña lo que es el amor, la tolerancia de las personas, cuando eso no está siempre va a ver enemistad, entonces uno va a querer esto y lo otro, pero ojalá pudieran aprender las cosas buenas que nos pueda traer la sociedad civilizada y las cosas buenas que también tenemos nosotros, porque entonces, ni la una ni la otra, entonces, yo creo que no vamos a ir a ningún lado, entonces sí, ojalá que pueda seguir creciendo económicamente y socialmente yo creo que falta mejorar muchísimo, y algunas cosas... Mi papá dice: bueno, nosotros hemos aprendido de esto, pero recuerden que nosotros somos de aquí, no se olviden de la cultura, a veces de pescar, de las buenas enseñanzas que nos dieron los abuelos y mi mamá también dice que a veces la gente piensa: que no... por ejemplo si alguien dice: vamos a mantener nuestra cultura, que esto y lo otro, entonces hay gente que dice que no yo no quiero volver a ponerme el guayuco que no sé que más. No se trata de eso, se trata de desarrollarse, de que llegues a ser, que si el presidente, un abogado, lo que sea, pero que mantengas tu identidad, de que sepas de donde vienes, de que sepas que hay gente... en este caso, hay algunas comunidades que todavía no han podido superar esas cosas y ayudarlos, pues. Por ejemplo, hay cosas en la política en las leyes que las leyes están dadas, pero entonces, por desconocimiento, muchas veces seguimos como que subyugados, por decir, en manos de otras sociedades, por ejemplo, ahorita hay problemas de minería, hay problemas así, de territorio, de esto y lo otro. Entonces, yo no digo que o sea, bienvenida sea la civilización con su educación y todo lo bueno que ha traído, pero también hay que tomar nuestra parte, así como cualquier otra cultura, así como cualquier... por ejemplo, los chinos con su cultura y su desarrollo, así como los Estados Unidos, nosotros también, que podamos hacer muchas cosas, y con tantos recursos que contamos, yo creo que si podemos llegar a mantener todo eso.

Ovelio:

“primero, vamos a decirlo, que tenga una visión futurista, y en la parte educativa, que la educación sea buena a la comunidad, los valores, y en la parte económica, Kumarakapay tiene que fortalecerse, tiene que fundamentar su economía turística, y en la parte espiritual, o sea, sin Dios no se puede hacer nada (...)”

Yulita:

“(...) Exigimos al gobierno que respete nuestros derechos como pueblo indígena, eso es lo que queremos más”

Benedito:

“Deseo que la comunidad de Kumarakapay, (...) yo quiero que eso se reponga pues, nuevamente, que todos los profesionales que hay en la comunidad compartan sus ideas, unan sus ideas para que la comunidad se mantenga y esté como una comunidad de ejemplo pues, hacia otras comunidades... sí a seguir. Mi idea es tener a los muchachos de nuestra comunidad que sean de habla indígena que conozcan su propio idioma, que conozcan su propia identidad, de donde vienen y quién es, quién es su papá, quién es su mamá, que conozcan cómo vivir en la parte indígena y cómo vivir... que conozcamos a más culturas y quizás más.”

Mauricio:

“Mira, volver atrás es muy difícil, pero sí debemos mantener la misma costumbre que tenemos de ser socialista con todo el mundo, de invitarse a comer, nunca olvidar el trabajo en equipo, comer en equipo, compartir pues, un socialismo real no el socialismo que se está proponiendo. Bueno yo como maestro, como educador he predicado eso en la escuela, a pesar de que es muy difícil ya los muchachos ahorita: te dicen: no, no, está pasado de moda vale, pero, es como les decía a ellos: no, no es la moda, es nuestra identidad, nuestra cultura, eso tienen que tenerlo ustedes, yo le digo: ¿tú eres criollo o tú eres indígena? Soy indígena, entonces, ¿Por qué no aceptas tu cultura?”

6.4.5 La experiencia de Juvencio

Por la forma en que Juvencio nos narró su vida, consideramos que sería inapropiado segmentar la belleza de la estructura de su relato, y, colocándolo al final, puede funcionar como corolario de todo lo narrado anteriormente, así, el mismo fue transcrito en el diario de campo, directamente del cuaderno de entrevista:

Kumarakapay, 5.09.2009

“Ayer, viernes 4 de septiembre, entrevisté a Juvencio, previa su autorización en su kioko de Herbalife...esa mañana había pensado realizarle las siguientes preguntas. 1) ¿Dónde naciste? 2) ¿Cuántos hermanos son ustedes? 3) ¿Tu padre fue capitán? 4) ¿Qué recuerdas de las enseñanzas que él te dio? 5) ¿Tus hermanos han sido capitán? 6) ¿Cómo te hiciste capitán? 7) Algunos hechos relevantes de tu función como capitán... 8) ¿Cuál es la estructura de la capitania? 9) ¿Cómo fue la participación de Kumarakapay en el proceso constituyente? 10) ¿Eras capitán cuando el caso del tendido eléctrico? ¿Cómo fue ese proceso? 11) ¿Cuáles han sido los proyectos? 12) ¿Cuál sería tu comparación antes y después de que existieran los consejos comunales y ahora? 13) ¿Cómo se formaron los sectores (Tepu, Yuruani...) en Kumarakapay? 14) ¿Cómo se formaron los consejos comunales? 15) Cuéntame un poco sobre tu experiencia como diputado 16) ¿Cómo ha sido la relación entre los C Comunales y la Capitania y la estructura por sectores?

No se uso grabadora (pues, me tomé en serio -y no sé si lo dijo en broma, que sin grabadora (quizás refería al parecer, a video)-, copiando cada una de sus palabras con lápiz de grafito en mi diario de campo.

La entrevista se realizó en Sorowapo a eso de las 7pm, le expliqué la finalidad de la entrevista, leí algunas preguntas, y dijo ¿y qué más? Leí el resto, seguidamente argumentó:

“Me referiré a la situación actual...No ha sido fácil... en primer lugar no hay ninguna razón para que estemos así...yo quiero resolver una situación como capitán...retomar un trabajo que yo dejé a medias cuando me fui...otros lo han manifestado, no podemos consolidar un proceso...me fui...hasta este momento...me gustaría tomar el carril...sociopolítico, religioso...que me duele...Nosotros hemos sido indiferentes, esa ha sido la estrategia. Yo, en

primer lugar, la comunidad como tal viene... una población variada y de varias partes, eso enriquece, fortalece, pero también debilita, cuando hay una situación negativa eso debilita...erwaniko (de Yuruani), gente de aquí:aniko, es el gentilicio, ej. Kukenako... hay unos miembros que son propios de estas tierras, Familia César, ellos son de aquí, familia Delgado (no de la parte de Alberto)..

(...) Mi abuelo materno vivía en Tawa Parú, mi abuelo paterno es del lado del río Cotingo, en Brasil. Mi papá viene de allí, cuando se funda la comunidad, más que todo por motivos religiosos, mis padres vienen de Wararítá, mi papá conoce a mi mamá, se casaron. Yo nací en el Moí, en el conuco. Mi abuelo tenía una casita. Soy descendiente de Makushi, por parte de mi abuelo paterno. Mi mamá es taurepán. Mis estudios en la comunidad, aquí. Primero hasta tercero, Marcelino González fue a terminar a Maurak, yo sí hice hasta 6to grado aquí. Mis maestros fueron Abelardo de Betania, Después Agustín Franco me dio primer grado. José Vicente Bolívar como era un profesor de educación de adultos, después me dio tercer grado. Miguel Pérez (mi tío, me dio suplencia), Aquiles Pino, que era músico, me dio 4to grado, yo agarré violín. Jaime Montes de Oca también me dio clases. Luego me fui a Upata, primer, segundo año, internado, luego el tercer año, fui a un Colegio Adventista, el cuarto y el quinto año en Santa Elena, después tenía planes de estudiar teología, me gusta ser pastor, me gusta karate (pero de jugar) y trotar... Fui a Barcelona (Venezuela) a estudiar el arte de vender, el arte cristiano de vender (corpostor; adventistas que venden libros)... San Félix, Ciudad Bolívar; Maturín, a penas tenía como 18 años y ya me sentía mayor, vendiendo libros para ganarme una beca e ir a Medellín a estudiar, pero cuando vengo, Yulita estaba en Nirgua, Mauricio también, como debía (el liceo adventista) fueron a trabajar allá... Necesitaban un maestro, me negué hasta que me convencieron, dijeron que era por un año, resulta que tengo 22 años de educador, bachiller en ciencias, terminé dando clases. Cuando comencé, Iraida (su actual esposa) estaba en tercer grado, fue una de las primeras alumnas...Han pasado muchos años... comencé a beber, a gustarme las chicas...tuve mi primera mujer (criolla), mi hijo cumplió 20 años...tengo muy poca comunicación con él... tuve 5 años de alcohólico, luego de eso...-porque ella se fue y no funcionó-

Mi padre había sido capitán en tres períodos, yo no quería, fui candidato y gané, tenía 25 años, estaba soltero...-tuve 5 años de vida alcohólica, el dinero lo gastaba bebiendo- fui electo capitán, fui capitán por 7 años, era la cuarta elección (cada 2 años hacemos elecciones), se presentó una situación, teníamos protesta, protesta... a penas electo capitán fui a una asamblea, fui a una asamblea, era capitán de Kumarakapay, fui electo Capitán General (por el sector 5), al día siguiente me llaman por radio de Paraitepuy del Roraima que estaban haciendo unas posadas, me preguntaron: ¿Qué hacemos?, ¡Túmbelo y quémelo!, -les dije-. Allí comenzó la protesta... yo no pensaba mucho en esos momentos. Luego, los hermanos Plaza, de Margarita, estaban haciendo un campamento en Sierra de Lema en la entrada, pedimos la nulidad de INPARQUES, entonces comenzó el tendido eléctrico... en el mismo año me caso. A nivel nacional, a nivel internacional, fuimos a Inglaterra, Miami, Argentina, recibimos apoyos en diferentes letras, de Japón, por el tendido, pero el fondo eran nuestros derechos indígenas... hicimos bastante bulla aquí, mucha bulla a nivel internacional, siempre estaba la DISIP metida de ambientalista, ahora yo desconfío de todo. El gobierno nos enfrentó entre nosotros mismos, se dio la pelea, en esa situación me doy cuenta que estaban separándonos, sembrando, por la infiltraciones, comenzamos a hacer una reflexión bastante interesantes, eso no se concretó, no se fortaleció, todos teníamos reuniones, llegamos a la conclusión de que todos éramos líderes... Yo sigo creyendo que nosotros vamos a surgir con un buen liderazgo, con una buena organización y un buen plan, pero nuestro. El líder que buscamos tiene que surgir de nosotros

mismos, avanzamos bastante. Si queremos una organización uno tiene que estar organizado, llegamos a esa conclusión, ¿Cuál es mi plan, el plan de nosotros? ¿Cómo debe ser el desarrollo autogestionario? (...) de allí sale la organización de los sectores, todo líder debía prosperar en su área, si era agricultura, artesanía... Todos tenemos compromiso de desarrollar nuestra comunidad. Hasta ahora me satisface de que existan varios liderazgos, no debe haber competencia, el ambiente estaba muy tranquilo para ese momento, el consejo de ancianos estaba funcionando muy bien, ahora estamos superando la politiquería de AD y COPEI. Yo me incliné hacia la Causa-R, pero las protestas nos ayudaron a unirnos todos, luchar por nuestras tierras. Ahora nosotros hemos aprendido a usar instrumentos de guerra de cuarta generación, lo están usando contra mí, no tienen respeto, se meten con todo el mundo. Ya nosotros hemos detectado algunos... (...)

Fui presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar cuando ya tenía 7 años en la capitania... habíamos hablado de consolidar el Plan de Vida, hicimos las elecciones y ganó Héctor (...) Tuve tres años en la Federación de Indígenas, allá fue que me enfermé, no dormía, preparaba té de ajo, anís estrellado... decidí dejar la Federación. Fui postulado como candidato al Consejo Legislativo, tuve el apoyo de Chávez (aparecía mi foto entre los candidatos que estaban con Chávez) y gané y salí...

Mi regreso se largó 4 años como diputado... Luego fue Pablo (Delfonso), electo capitán, después volvió Héctor (...)

La experiencia, los viajes, me han dado algunas enseñanzas, mi actitud es otra con respecto a la situación que uno vive en el país. Tenemos mucho potencial, la naturaleza, las cosas que son nuestras. Las cosas no están buenas, la situación va empeorando, nosotros no escapamos de eso. ¿Qué vamos a hacer? Cuando hay cambio climático fuertes, ¿Qué vamos a hacer entonces? ¿Quién nos garantiza que vamos a tener clientes? La crisis económica también nos afecta. No queremos que la gente se paralice por esto. Tengo a mi gusto muchas satisfacciones que decepciones. La gente ha demostrado que queremos una alternativa. Yo sé que trabajan, que están activos. Fortalezcamos, a valorar lo nuestro. Aunque digamos que no tengamos título de propiedad son nuestras tierras. Dios no nos va a abandonar, no me puedo separar de la política, soy una persona pública, quiero que estemos preparados: que cayó Chávez, nosotros seguimos siendo pemón taurepán, seguir conversando con los jóvenes. Yo quisiera crear consciencia más que prohibir, saber que hace daño el alcohol. Lo de la revolución hay que ponerlo en práctica, vamos a poner en práctica eso, vamos a recuperar lo nuestro. Nuestros abuelos llegaban a 90, 100 años, vamos a recuperar lo nuestro. El Tumá tiene un valor nutritivo, ha dado buenos resultados, eso enseña, tenemos mucho potencial, explorando y explotando. Ovelio está organizando la feria del moriche.

Cuando la constituyente, tomamos el congreso, en el patio adentro enguayucados, nos acompañó el abuelo de Iraida, no teníamos Piasan, así que él fue como un abuelo. Cuando llegó ese punto –el de los derechos indígenas-, suspendieron la sesión, pero allí estuvimos. Chávez nos visitó en la UCV, allí firmó una carta compromiso, yo tengo eso, que iba a saldar la deuda milenaria con los pueblos indígenas, pero cuando vino el tendido eléctrico... Tenemos un expediente, nos trataron de guerrilleros, nos relacionaron con los Chiapas, decomisaron un video que teníamos sobre Chiapas... En San José de Betania cerramos 21 días la carretera... Cherry era el internacionalista, Silviano a nivel nacional. Yo era el vocero, el que salía a hablar, Alexis el mensajero, Melchor también era vocero, ahora es concejal. Cuando vino Chávez, dos muchachos que estaban con nosotros se vistieron de negro, eran de la DISIP, al principio no sabíamos, pero después me informaron. Todas las propuestas –en la constituyente- no fueron aceptadas, Visconti dijo que íbamos a declarar la independencia con la palabra

territorio. Lo de los consejos comunales ha sido favorable, pero algunos no quieren rendir cuentas, que me miró mal, que yo quiero ser presidente de la cooperativa. Eso encajó perfectamente en la comunidad nuestras, en lo de los sectores, cuando creamos los sectores dijimos que iban a ser presidentes, lo dejamos, así, la actualización... Yo lo que quiero es que reflexionemos, mejoremos lo que tenemos que mejorar, nosotros aprendimos haciendo. Yo aprendí a tejer haciendo, con mi abuelo al lado, después aprendí los juegos que inventábamos los muchachos, tumbándonos en un bejuco, era peligroso, pero se jugaba escondido, nos lanzábamos sobre las hojas de palma por un cerro como un tobogán, resistencia en el agua, matar pájaros con cerbatanas. También nos contaban cuento todas las noches –todavía se hace- El contar cuentos tiene tres enseñanzas: 1) El cuento en sí, 2) La moraleja, el consejo que transmite el cuento, 3) El tarén, es el doctorado, la filosofía del cuento, el corazón de la cultura, ej. El tener que hacer un tarén con el cachicamo cuando se va de pesca. Queremos profundizar la filosofía, en la educación pemón. Están los ejes transversales ahora que encajan perfectamente en la educación pemón, en nuestra cultura: Procedimental, actitudinal, conceptual... debemos profundizar en la propuesta del curriculum pemón, en un calendario actualizado, en función de nuestra cultura, un calendario académico. Hay que hablar con los abuelos y abuelas para construir la filosofía nuestra, nuestra sociología, nosotros no tenemos claro los principios de nuestra filosofía, nuestra sociología, sin eso, nosotros no vamos a hacer nada”. Eran más de las nueve de la noche cuando nos regresó en su auto, habíamos sido invitados allí también a cenar con él e Irida, unas arepas con bistec, allí en el parador de Sorowapo. También nos relató que nunca tumbó una torre pero lo asomaban porque era el vocero (refiriéndose al tendido eléctrico). (Martínez, B: Di/2B-8/II, p.32-44)

Ese mismo día nos encontramos con el maestro Bolívar, y anoté en mi diario:

Kumarakapay, 5.09.2009

“Hoy a las 8.45am nos reunimos nuevamente con el maestro Bolívar (...) nos comentó que fue Capitán encargado cuando Juvencio estaba en Inglaterra (antes de lo del tendido eléctrico, según él), un padre lo llevó para que fuera líder, un mejor líder... Juvencio decretó con ayuda de unas mujeres estudiantes de Derecho (Misión Sucre) de aquí, un reglamento para la prohibición de las bebidas alcohólicas... el padre que se llevó a Juvencio a conocer otras organizaciones indígenas, trajo buenas noticias, ejemplo el desarrollo económico de los pueblos indígenas, vino uno de Colombia... se trata de conocer sin dejar la cultura propia... el mismo presidente leer para que tengamos conocimiento.. fue cuando Juvencio me encargó, como era el Secretario General, no había sub-capitán, pero lo retiramos...(..) Después de dos años, ahora llega a Sexto año... Misión Ribas y Sucre, pero no tienen local ni nada, empezaron con Robinson... esa es mi misión... el maestro es el líder de la comunidad...saqué esas conclusiones... hay que ver quien es el cabecilla, no es correcto, hay que ver quien luchó... hay que reconocer... poco a poco me voy regresando a Apoipó... Apoipó a hecho mucho por esta comunidad... las actividades a partir de 6-7 años se les enseñaba a los niños y niñas, porque a esa edad estudian las cosas ... en 2001 – 2004 fui Jefe Civil en Santa Elena (presentación de niños, etc) viajé mucho en avioneta haciendo eso... varias cosas...” (Martínez, B: Di/2B-8/II, p.44-46)

Entre otras cosas, podemos ver que el liderazgo -todavía muy vigente, aunque algunos piensen lo contrario-, de Juvencio fue preparado tanto por su comunidad como por agentes

externos, además del despliegue que él mismo ha sabido capitalizar, por eso, además de tener ese líder, siempre será, al menos para mí, un personaje emblemático (y enigmático) de la historia reciente de Kumarakapay. Y, por otro lado, cómo el maestro Bolívar reivindica el aporte de la comunidad de dónde él proviene y de cómo ahora, que ya ha realizado su aporte, retorna a ella, muestra del arraigo y de las relaciones intercomunitarias desde la voz de la experiencia.

7. La interculturalidad en Kumarakapay: más allá de lo vivido.

La cotidianidad que se vive en Kumarakapay, sin duda, es compleja, y quizás parecida a otras comunidades indígenas que viven el impacto de las políticas desarrollistas del Estado-nación, y de la acelerada dinámica del mercado global. La lógica de ambas dimensiones posee tanto una única raíz: el capitalismo como una sola expresión: las miserias de la dominación. A pesar de los avances jurídicos recientes, ambas instancias siguen siendo etnofágicas intentando instaurar con relativo éxito un modo de ser y estar que no trasciende la mera retórica de la diversidad que le es funcional para que despliegue su arsenal imaginal marcadamente capitalista.

Los enriquecedores testimonios que hemos mostrado, prácticamente hablan por sí mismos, y esa ha sido la apuesta desde un pensamiento crítico que se nutre de dos aspectos fundamentales: la convivencia con la comunidad de estudio y el hondo sentido ético que la atraviesa, es un sendero transmoderno que se ubica más allá de las narrativas coloniales, pues como vimos, para comprender una voz hay que situarla en el contexto de su enunciación, el cual no está exento de las determinaciones de las otras. Tal ha sido la apuesta dialógica, al mismo tiempo dialéctica.

Las voces no son además, sólo voces, son texturas, alientos, suspiros... en fin, sujetos si bien sujetados, también creativos. Desde ellos, y conjuntamente con nuestras observaciones "*in situ*", pudimos acercarnos a la comprensión de cómo opera la cotidianidad como totalidad dialéctica: las dimensiones formales e informales de tensión de la endoculturación que en ella se configuran se expresan políticamente de manera interdependiente, siendo evidencias del proceso histórico en el cual se desenvuelven, y, por lo tanto, diciéndonos como los pemón se realizan como auténticos intelectuales que no sólo piensan en sí y para sí, sino desde y para su comunidad.

De esta manera, la identidad cultural en Kumarakapay si bien se expresa como

una tensión constante ante las políticas que diseña el Estado-nación venezolano, que se evidencia en sintonía con las demandas del mercado mundial, sin distingo real de la diversidad cultural ante la cual se impone, los sujetos que la viven poseen conciencia sobre el valor que representa tener una cultura diferenciada, al menos en los que compartieron con nosotros sus experiencias, y es esa conciencia la que revela el descontento ante el propio Estado-gobierno que se vale de ellos para fortalecer su poder, un poder que viene dado sobre todo por la exotización de la diversidad cultural que él mismo genera, para así imponerse sobre toda la población venezolana.

Los hombres y mujeres cuyas cotidianidades hemos intentando comprender, han venido instaurando históricamente una praxis que revela una identidad cultural que proporciona un variado repertorio de reconocimiento y diferenciación que va y viene desde la intersubjetividad como uno de los núcleos fundamentales de la producción cultural.

De esta manera, a pesar de la heteroglosia que los define como miembros de una comunidad, existen elementos constantes tanto de las dimensiones informales como las formales que definen y redefinen procesos particulares de tensión de la endoculturación. Veamos la lectura, que desde una hermenéutica fundamentalmente diatópica nos trazamos realizar:

7.1 Dimensiones informales de tensión de la endoculturación

7.1.1 Las dinámicas que se generan entre los miembros de una familia

7.1.1.1 La enseñanza del idioma propio

Lo primero que resalta en esta comunidad, es que a pesar de que existen sujetos que sienten vergüenza como resultado directo de la instauración racista del continuum colonial moderno, de hablar su idioma tanto fuera como dentro de su comunidad, la mayoría lo habla, y lo habla fluidamente, evidenciando con esto la particularidad de que la cultura siempre es una relación dialéctica e intersubjetiva, condición indispensable que se evidencia en la forma en que los sujetos se valen de los elementos culturales, en este caso del idioma en contextos específicos, por ejemplo dentro de la casa y no ante otros contextos de realización del idioma taurepán. Siendo frecuentes los testimonios que sostienen que el mantener su idioma “vivo”, es decir, como un componente integral de su identidad, fue un consejo de sus abuelos y abuelas, evidencia ésta que permite significar los mecanismos que operan alimentando la praxis en función del goce de la cotidianidad en tanto propia, potenciando así el valor del aprendizaje posfigurativo que colabora en la realización de la endoculturación como un escenario de realización permanente de los valores que se heredan y, en ocasiones resfuerzan los rituales de la tradición, aun cuando éstos descancen sólo en un partido de fútbol, o bien en un campeonato de cerbatana Kurak, organizador por los miembros de la Iglesia Adventista, la que a su vez realiza sus cultos siempre en Taurepán y canten hermosos himnos en dicho idioma, siendo así, a pesar de las críticas que le podamos tener a la estructura colonial de la iglesia un valioso escenario para mantener vivo el idioma propio.

Sin embargo, se destacan madres que no le están hablando en el hogar a sus hijos en taurepán, sino en castellano, lo que ha originado en algunos casos, que tales niños y

niñas lo poco que saben no lo practiquen. Esta situación se hace más patente cuando son parejas jóvenes (entre 17 y 25 años aprox.), que evidentemente no poseen una conciencia política sobre el valor de la autodeterminación en el mantenimiento de la diferencia identitaria o bien, están tan enajenados, deculturados, aculturados, cualquier sea el proceso en que se encuentren por la vivencias de las lógicas de consumo/cosificación de la sociedad occidental capitalista, que su personalidad se bloquea ante las posibilidades reales de permitirse hacer frente a la industria cultural del capitalismo reinante en variados ámbitos de lo vivido.

7.1.1.2 Transmisión de valores y saberes a través de las historias propias

Aunque más adelante hablaremos con detalle de la narrativa pemón, vale la pena recordar que estas permiten la transmisión de los saberes, los valores, las creencias, y en general, de una cosmovisión e ideología propia, las mismas que sin duda estas se han venido transformando significativamente a lo largo del tiempo. Sin embargo, y a pesar de algunos pocos testimonios que lo niegan, la práctica del contar “cuentos”, sobre todo pantón, (que como mitos, sin duda, son verdaderos reservorios semánticos de sabiduría ancestral), sigue reposando en los abuelos y abuelas de las familias, y cuando no están estos presentes lo hace un tío o una tía mayor a los padres y/o madre, y si no, son las mismas madres las transmisoras de ese saber. Resaltan el mito de origen “Makunaima”, como uno de los que más se repite tanto en los adultos entrevistados como en no pocos niños y niñas, este es digamos el mito fundacional, dado que él reposan los principios de la bondad, la valentía, la solidaridad, entre muchos otros indispensable para la vida en comunidad, así como la explicación sobre el origen del pemon como ser humano en la tierra. El cuento es una historia que en sí misma posee un código de ética que, a pesar de que algunos digan que ya no lo escuchan o lo cuentan, queda latente en el reservorio simbólico que ha constituido el imaginario de niño/niña a lo largo de la escucha, una escucha, recordemos, una escucha que comprende porque se hace en relación intersubjetiva.

De esta manera, el contar cuentos, práctica que suele hacerse aún en la noche antes de que los destinatarios de las historias se vayan a dormir, o, en algunos casos, para dormirlos, es un elemento fundamental para la formación y el mantenimiento de la identidad cultural (y por lo tanto de otras identidades: personal, de género..., aunque no necesariamente la identidad nacional). El contar/escuchar un cuento desde una cotidianidad específica es también un arma de combate contra la racionalidad tecnocrática dominante. Por eso también la indispensable claridad con la que alguno (a) s de lo (as) entrevistado (a) hayan establecido como principio que sus hijos, los que vienen/vendrán, y en general los niños y niñas de la comunidad no vayan a la escuela sino hasta que ya hable taurepán fluidamente, al rededor de los 5-6 años aproximadamente; y desde allí fortalecer la configuración para sí, de una cotidianidad que, al menos, se diferencie de la cotidianidad dominante.

7.1.2 El uso de las TICs como herramientas de autodeterminación.

Las TICs constituyen parte del patrimonio material apropiado por los indígenas de Kumarakapay, dado que permiten la expresión política de la cultura propia en espacios novedosos como las redes sociales, y colaboran en la ampliación de las alianzas que fortalecen la lucha por la diferenciación cultural y la conquista de ciertos espacios autonómicos.

Aquí podemos citar ejemplos que están bien presentes en la comunidad: a) La creación de blogs y demás sitios web donde se reseñan las actividades que se realiza en la comunidad, como también, aquellos que exclusivamente se interesan en ir mostrando la cosmovisión pemón. b) La apertura de cuentas en facebook es también una forma de comunicarse entre sí y con otras comunidades, pueblos y culturas, es bien conocido como algunos jóvenes están utilizando esta red social para expresar de diversas formas la pertenencia a su comunidad y a su pueblo. c) El cada vez más extendido uso de celulares, a pesar de que en la comunidad aun no hay señal para ninguna compañía de

teléfonos móviles estos son utilizados para escuchar música, registrar y almacenar archivos de sonido, e incluso tomas fotográficas, y video, no olvidemos que ha sido así la forma bajo la cual muchas veces los indígenas han registrado los atropellos que han sufrido por parte de algunas autoridades gubernamentales por ejemplo, en zonas de explotación minera.

Por otro lado, el uso de las TICs revela en ciertos casos, un ejemplo de aprendizaje cultural prefigurativo dado que los niños, niñas y adolescentes pemón son auténticos maestros que enseñan a sus padres e incluso abuelos a usar bien sea un video beam, un computador, una cámara fotográfica digital, entre otros. Es de resaltar, así mismo, que el uso de las TICs se ha potenciado a través de la puesta en marcha por parte del gobierno nacional del Infocentro en la comunidad desde hace algunos años, el cual en su mayoría es usado por niños, niñas y jóvenes pemón de la comunidad sin costo alguno, así como la puesta en funcionamiento desde hace poco más de un año de tres computadoras a muy bajo costo en la Casa Comunal de Kumarakapay, con ambos espacios el acceso a Internet a alta velocidad de navegación permite que diversas expresiones identitarias se pongan en circulación. Y aquí lo informal del proceso de endoculturación tiene su mejor expresión: es inatrapable por las rígidas estructuras de dominación, aun cuando, como veremos más adelante, lo que circule también tenga su precio.

7.1.3 El fútbol

Al igual que las TICs, el fútbol aun cuando evidentemente posee una ideología originaria propiamente no indígena, lo que lo hace junto con aquellas ubicable dentro de la dimensión formal de la endoculturación, es un elemento cultural apropiado por los indígenas de Kumarakapay. Recordemos que la endoculturación puede operar bien de manera céntrica, de manera periferalista o universalista, y en este caso, se trata evidentemente de una forma periferalista, que en algunos casos, tiende a apuntar más a

una endoculturación centralista, dado que su apropiación plena generaría, aun adoptando las reglamentaciones y demás elementos propios del juego en sí, el reforzamiento de estrategias que colaboren en la consolidación de algunos valores propios de la identidad cultural pemón, incluso como hemos visto, reafirmar el valor por lo propio-comunitario se inculca a las niñas elegidas como “madrina” con traje típico. Aunque dicho traje también sea, junto al mismo deporte, una invención de la tradición pemón que forman parte de estrategias para realzar lo indígena ante lo occidental. Así el fútbol es llenado de nuevos referentes culturales, incluso aun cuando se hable de un torneo que lleve la etiqueta “Copa” tal cual como se denomina la “Copa del Mundo”, pero las finalidades pueden ser muy diferentes.

Sin duda, por la cercanía de Kumarakapay con Brasil, este deporte se ha convertido a lo largo del tiempo en un referente obligado de la cotidianidad de la comunidad, mostrando así, lo lúdico como una expresión política que fortalece la identidad cultural, en tanto que el jugar fútbol favorece los procesos de endoculturación en su realización periferalista. De esta manera, cuando se realizan los campeonatos intersectoriales, -lo que sucede frecuentemente en la temporada de vacaciones escolares-, es común ver a casi todos los miembros de la familia jugar de acuerdo a su tipo: niños, niñas, adolescentes, y adultos. Así, el fútbol ha pasado a ser una estrategia más que deportiva, de cohesión social, entre los miembros de las familias, y entre las familias entre sí, aun cuando jueguen en diferentes grupos.

La identidad cultural se revela aquí ampliamente fortalecida por la identidad social y personal que se realza en los jugadores y en el poder que tiene lo lúdico como forma de aprehensión de los valores de solidaridad, respeto y diferenciación del otro que se realizan en dicha práctica deportiva.

Aunado a esto, recordemos que el uso de uniformes tanto en niños y adultos que hacen referencia explícita a los que usan los equipos nacionales de otros países -aun

cuando recientemente ya se ha venido implementando un uniforme propio de Kumarakapay- bien puede tener dos lecturas: 1) como proceso de endoculturación periferalista 2) como proceso de endoculturación centralista. En el primer caso sería cuando el jugador se piensa a sí mismo como parte de su comunidad y juega porque reconoce en el partido una forma de fortalecer su identidad personal y cultural, esto es como sujeto autónomo pero además, enmarcado en el arraigo que devine acción política: es el soy pemón que lo reafirma en el juego: juego para mostrarme y mostrarme como pemón que pertenece a un sector de la comunidad, o bien a la comunidad toda dependiendo desde donde ancle sus referentes identitarios geopolíticos, como por ejemplo decir juego porque el juego reivindica mi pertenencia a mi pueblo, o bien por extensión a todos los pueblos indígenas de Venezuela y/o del mundo. En el segundo caso: se jugaría por querer hacerlo como lo hace Maradona, Messi, Piqué, etc., y allí se agota sus referentes es decir juego para-ser- el-otro, aun cuando esta referencia primaria puede que esté presente en la anterior, aquí se trata de que se queda anclado en los referentes de la otra cultura impuesta y que, en consecuencia, no es apropiado sino que lo expropia, principalmente debido a la plusvalía ideológica que se realiza como un proceso naturalizado en una cotidianidad fragmentada dado su servilismo de dependencia estructural a otra cultura.

7.1.4 El conuco

a) Como sistema de cultivo

La práctica del conuco como estrategia de apropiación de la naturaleza en función de la subsistencia alimentaria, como sabemos, no es exclusivo de la comunidad indígena de Kumarakapay, se remonta a los primeros asentamientos agrícolas del ser humano sobre el planeta, y sigue representando una de las más bellas formas de combatir el desastre mundial dominante, siempre y cuando exista tierra, agua, semillas y seres humanos dispuestos a ejecutarla.

En el caso de lo vivido en la comunidad, tal práctica es inherente a cada familia que tenga el tiempo suficiente para dedicarle, sobre todo porque la mayoría de los testimonios evidenciaron que las plantaciones se encontraban no menos de 1 hora a pie de la comunidad, y, en algunos casos, a más de dos horas en vehículo rústico.

A pesar de que son pocos los que sostienen que no existe un diálogo con la naturaleza, entendido como una de las formas “tradicionales” en que los abuelos y las abuelas de algunas comunidades indígenas le piden permiso a la tierra para sembrar, a las plantas para arrancarles sus frutos, para preparar la tierra, por ejemplo, quemándola para limpiar, y actividades similares, que hemos visto en otras comunidades; pudimos notar que existe un respeto por la misma, revelado entre otras cosas, en el mantenimiento de un ritmo de siembra-recogida-preparación del terreno, sin sobre explotarla, además, en la mayoría de los conucos, y especialmente los grandes que hemos visto, se confirmó que existe una distribución espacial de los rubros que se cultivan y, en algunos casos, hasta de la misma casita generalmente de madera y zinc, sin paredes y lo suficientemente espaciosa para tener al menos, una mesa y un banco igualmente de madera, y, en ocasiones, un horno sobre el cual cocinar el casabe, así como algunas herramientas para trabajar la tierra, y uno o dos sebucanes.

b) Como espacio de aprendizaje.

Además de su valor en la reproducción del alimento, el conuco tiene una función concreta en Kumarakapay, y seguramente en otras comunidades indígenas: es una auténtica escuela. La familia que tiene su conuco y tiene hijos pequeños, generalmente se los lleva, para lo cual deben despertarse muy temprano, dependiendo la distancia, por ejemplo, para un conuco a una hora de la comunidad, se sale a eso de las 4.30am.

Una vez allí, el aprendizaje de los niños y niñas se da generalmente vicariamente, y, sobre todo, “dejándoles que juegen” con la tierra, las plantas, y si hay

algún riachuelo, también allí. De esa forma, “están allí” van viendo los que hacen los adultos y en consecuencia aprenden vicariamente. En algunos casos podemos sostener, que tales adultos son los abuelos y abuelas consanguíneos bien por la vía de la madre, o por la del padre. Un recorrido hacia el conuco o de regreso, siempre es una aventura de aprendizaje, el niño y la niña aprenden, la función de cada planta que les va indicando y explicando el adulto, así como a valorar también la belleza que le es inherente como parte de la trama de la vida, y así también, de la naturaleza como elemento configurador de la identidad personal, social y cultural. Una vez más aquí el aprendizaje de la cultura es posfigurativo.

Por eso algunos padres y madres de Kumarakapay, todavía les dan a los abuelos y abuelas, sus hijos e hijas para que vayan al conuco y “aprendan de la tierra”, y si es descalzo mucho mejor, debido a un contacto más directo con la naturaleza. Aquí nos damos cuenta que, evidentemente los saberes que se producen relacionamente en la endoculturación “informal” es profundamente ecológico, bajo una pedagogía de la dignidad y la diferencia, pues existe una conciencia entre quien es el Otro y cómo va aprendiendo. Así aprender es escuchar y estar dispuesto a mirar en la escucha, proceso que sólo es posible reconociendo que hablamos a través de los valores que se tejen en la dialogicidad.

Sin duda, es una forma de propiciar la autodeterminación como sujetos diferentes al “mundo del blanco” (criollo, Occidental, machista). Así, aunque en la comunidad de referencia, cada vez aumenta el número de profesionales indígenas que van entrando al mercado de trabajo principalmente como maestros y técnicos superiores en turismo, con lo cual les van restando tiempo para mantener un conuco, todavía hay quienes lo poseen como una forma de mantener su identidad cultural, y con esto, el ritmo de toda una sabiduría ancestral que aun marca su cotidianidad, y la subjetividad que desde allí se produce.

Las dificultades actuales sobre el conuco

Algunas familias que tienen su conuco intercambian los rubros de su producción, “antes se le daba al cacique para que la repartieran a quien no tenía”. Hoy, los procesos de intercambio se generan sólo entre vecinos cercanos, amistades, y familiares. Así mismo, la producción de casabe ha disminuido. Los jóvenes en su gran mayoría no trabajan la producción agrícola porque el mercado les exige profesionalización, o bien, la venta temprana de su fuerza de trabajo para acoplarse a las demandas que la industria mediática les exige, produciendo así, aún más las diferencias de clase, y con esto, los procesos de deculturación que le son inherentes.

7.1.5 El tumá

Aunado al conuco tenemos una de las dimensiones formales de tensión de la endoculturación que más se mantienen como forma de autodeterminación, y, que, a diferencia del conuco, que se aprecia más “hacia dentro” de la comunidad, (en el entendido que no es un proceso inherente a la hibridación política como tal), el tumá sí lo podemos ver como una estrategia “hacia afuera” es decir, más allá de que sea una práctica social “gastronómica” como bien lo describen la mayoría de los sujetos (con formación en turismo o no), se realza como valor de uso y de cambio, es decir como mercancía (y no podría ser de otra manera) ante la propia realidad de la cotidianidad capitalista, evidenciándose como una forma concreta de hibridación política, pues el sentido de “práctica social gastronómica para sí”, también se realiza con la finalidad de la obtención de una riqueza material, en tanto “práctica social gastronómica para ellos”. Es decir, se “llena” de un nuevo contenido semántico, sin cambiar su modelaje sintáctico, quedando intactos los dispositivos raigales del imaginario que lo han producido, que es el comer juntos, sin mediación de capital. Así, al hacer un tumá para su comercialización, se expresa como una forma de autodeterminación de lo propio ante lo ajeno, pero ya en ese momento, la solidaridad existiría entre los otros (no indígenas),

que, como hemos visto, en algunos casos, utilizan cubiertos en vez del casabe, y, lo acompañan además con cerveza industrializada, bebida gaseosa, y no siempre con kachiri.

Ahora, yendo “hacia dentro”, hacia el hogar, el tumá es una genuina expresión endocultural, con lo cual nos muestra una de las características básicas de la producción cultural: su inmanencia en la cotidianidad. Recordemos algo que parece obvio, pero en cuya metaforicidad reside un potencial heurístico clave y evidentemente fenomenológico: “la experiencia es dada en la existencia”, lo que, aplicado al tumá, ya no como valor de cambio sino como valor de uso para sí, significa el mantenimiento de la tradición como práctica autonómica, pues, más allá del valor nutritivo del alimento, significa tener presente una serie de factores que se dinamizan desde él, cómo por ejemplo: a) qué se prepara, b) cómo se prepara, c) cuál es la finalidad de prepararlo, d) con quiénes se prepara, e) en qué se sirve, f) con qué bebida u otros alimentos se acompaña, g) cómo se ingiere, h) con quiénes se ingiere, i) de qué se habla cuando se come.

De esta manera, en todas las oportunidades que hemos estado en Kumarakapay, y más allá de la forma ciertamente política desde donde se enuncian sus respectivos discursos sobre el tumá como “comida típica”, hemos observado que, un “tuma para sí” no es cualquier tumá. Un tumá que adquiere esta forma se da principalmente en ocasiones cuando se dispone de alimento suficiente, principalmente pescado y pollo, de lo contrario no puede hacerse el caldo, porque aunque no lo hemos dicho, el tumá es algo más que una sopa, es desde nuestra perspectiva, un alimento variado: tiene desde bachacos, hasta gusanos de palma de moriche, cuando no otra variedad de gusanos, por demás bien sabrosos, hasta pollo, y/o pescado, bastante picante (extramadamente), verduras como papa, zanahorias, algo de cebolla, ocumo, entre otras cosas, que hemos podido ver que se cocinan en una olla de barro, en la mayoría de los casos cocida en la misma comunidad.

Además de ser el tumá un alimento bastante rico en proteínas y carbohidratos, su principal finalidad es que coman todos los miembros de la familia (y demás allegados que estén en ese momento en el lugar de su preparación), es un acto de comunión, de encuentro con el otro que pasa a ser así, nosotros. Es pues una estrategia donde lo identitario social, personal y cultural, por nombrar tan sólo tres manifestaciones de la identidad, tiene lugar. De lo que hemos podido observar, el tumá suelen prepararlos las mujeres, adolescentes, adultas, y, principalmente las abuelas, es decir, mujeres que generalmente sobrepasan los 50 años de edad, pero cuya vitalidad y “sazón” es particularmente especial, en eso se parecen a algunas abuelas de las urbes venezolanas.

Así mismo, un “buen tumá”, un tumá realizado desde la genuina reivindicación de la tradición, es decir, un tumá como fortaleza política en función de la autodeterminación, sólo puede ser acompañado con la “bebida típica”, o bien, con jugos naturales. En este caso, es frecuente que, en la mayorías de las familias de la comunidad que, no olvidemos, pertenecen a la Iglesia Adventista, el kachiri y la gaseosa no suelen estar presentes en la mesa junto al tumá, sino más bien, los jugos de frutas naturales, elaborados por ellos mismos. Lo que si no faltará es el casabe, que sirve de cuchara. Finalmente, cuando se está ingiriendo este excelente e importante alimento, se suele hablar con los parientes, de lo historia reciente, de los proyectos, pues no olvidemos, que en algunas familias y en ocasiones especiales, los niños y niñas no comen con los adultos, así el tumá también tiene sus reglas, pero esta no se manifiesta así en la mayoría de los casos.

7.1.6 Las formas de organización de la comunidad.

Aunque no podemos sostener todavía con precisión si la figura del capitán o cacique es una forma propia o apropiada de la racionalidad occidental dominante, podemos ubicarla aquí dado el imaginario que recorre la mayoría de los testimonios que

nos fueron ofrecidos durante todo este tiempo. Más allá de su origen impuesto o no por otra realidad cultural, la capitania funciona a lo interno de Kumarakapay como una forma de control social, un control que no puede entenderse bajo las lógicas burocratizantes del capitalismo, sino más bien, bajo una razón sensible que se determina por el consenso entre los representantes de cada uno de los ocho sectores que componen la totalidad de la comunidad, y, aunque se puede pensar que el capitán se “monte” bajo una estructura ciertamente vertical como “cabeza” de todos los sectores, existen los “presidentes de sector” y el capitán, la figura intermedia del “consejo de ancianos”, que además, es el órgano encargado de sugerir -y si fuera el caso estimular y presionar- a un nuevo capitán o capitana como ya ha sucedido en una oportunidad.

Sin embargo, el proceso de estructuración consuetudinaria, es decir, desde la tradición de esta forma organizativa de la comunidad, tiene un recorrido que no debemos olvidar: fue con la presencia de la Iglesia Adventista que las familias que antes estaban aisladas se agruparon, lo cual de por sí, contribuyó a que posteriormente le fuera más fácil al gobierno nacional construirle unas viviendas que en nada respetaron, (como en la mayoría de los pueblos indígenas del país), el imaginario espacial/social pemón, quebrantando así aun más las subjetividades y las cotidianidades propias que ya se venían erosionando. Es decir, que empezaban a aculturarse y deculturarse, y consecuentemente, desarraigarse respecto a sus identidades personales, sociales, y cultural, como consecuencia de un Estado-nación que había dejado la responsabilidad a la iglesia Católica para que asimilara a los indígenas a la sociedad nacional.

Una vez que está “asentada” la comunidad con viviendas que en el fondo siempre fueron rechazadas por los “abuelos y abuelas” de la comunidad, como resultado forzado de la instauración del orden socioespacial colonial dominante, tales viviendas, “cuadradas” y no circulares, como tradicionalmente eran (y que ahora en no pocas comunidades indígenas se hacen así para captar al turista, y el capital que portan). Fue el entonces capitán Juvencio quien, en vista del alto crecimiento demográfico (de hecho

hay viviendas donde hay hacinamiento, pues el “el gobierno no le ha hecho más”) idea la figura de los presidente por sectores, pues, él mismo “no podía atender todos los casos”, con lo cual la comunidad desde entonces, posee una organización política que ha permitido un “orden”, que aunque nuevo es una estrategia de ejercer control como forma en que el poder se expresa a nivel político, no en vano es el mismo capitán quien lo instaura.

Hasta aquí hemos visto una forma concreta de toma de decisiones “propias” sobre elementos “propios”, que según la teoría del control cultural es una muestra de cultura propia, muestra en nuestro caso, de un esfuerzo autodeterminativo sobre el espacio social y geográfico en que existe la comunidad. Sin embargo, ese proceso no es azaroso, es más bien resultado de un proceso histórico complejo, que tiene una vez más, sus grados álgidos en dos momentos claves: la lucha en contra del tendido eléctrico que duró desde 1997 hasta el año 2000, y que hoy conduce más de 200 KW a Brasil y que, a pesar de unas cuantas torres tumbadas y una serie de denuncias (ante el temor de que repitieran las desgracias que la “civilización” llevo por esos territorios con la construcción de la Troncal 10), que impulsó el liderazgo no sólo de Juvencio, sino también de otros compañeros a una lucha que fue apoyada a nivel nacional por grupos ambientalistas y miembros del pueblo indígena pemón en la “coalición contra el tendido eléctrico”, lo cual fue apoyado a nivel internacional, fortaleciendo el liderazgo del mencionado y actual capitán de la comunidad, que, posteriormente fue electo diputado como representante indígena ante el consejo legislativo del Estado Bolívar, pero “nunca le prestaron atención a sus propuestas”. Sin embargo, al retornar como capitán en diciembre de 2008, se encontró con una comunidad muy dividida, y siguió trabajando con otros compañeros aliados de la misma comunidad para terminar de sacar un libro sobre la historia de la comunidad, el cual duró más de 15 años en salir y se desprendió de un proyecto de varias mujeres estudiantes de educación en la UPEL, y reimpulsado por la petición del mismo Juvencio como contrapartida a una estudiante venezolana que realizaba su tesis en Inglaterra, sobre el valor del fuego en la cultura pemón y su

relación con el parque nacional Canaima, Sector Oriental Gran Sabana en el cual viven.

Ahora bien, todo esto muy brevemente resumido y que los testimonios detallan en amplia medida nos indica que la lucha por la autodeterminación indígena, se revela como la posibilidades reales de protagonizar ellos mismos sus propios procesos endoculturadores: formales e informales, lo cual si existe un control cultural efectivo por parte de los que lo viven. Así, sólo serán posibles si son generados y comprendidos en su realización, a través de la conciencia histórica inherente a la configuración de la cultura en tanto “propia”, proceso que no está exento de una dinámica siempre dialéctica como forma inherente de la producción cultural/identitaria.

De esta manera, la organización “tradicional” bajo la cual puede etiquetarse la capitanía no puede entenderse jamás aislada de las dimensiones formales de tensión de la endoculturación que le dan soporte siendo la iglesia adventista una de ellas, como veremos más adelante, pues es “la esposa de la capitanía”, una unidad inseparable sin la cual, sostenemos el control social de los miembros se vería severamente fragmentado como de hecho, ha venido sucediendo en otras comunidades. Por eso es que algunos de los propios indígenas que viven dentro y fuera de la comunidad, la ven como un modelo importante a seguir, más allá de las diferencias religiosas e ideológicas que puedan tener entre sí. Y es un ejemplo de que sus expresiones políticas han fortalecido la cultura propia, su identidad cultural y, en general, su compleja cotidianidad.

7.1.7 La artesanía: una estrategia algo más que turística y otras demandas.

Por lo que hemos podido conocer en Kumarakapay, la artesanía es una producción que responde principalmente a las demandas del mercado. Sin embargo, a través de su puesta en circulación como mercancía, los indígenas de Kumarakapay expresan políticamente sus identidades, puestas en “circulación”, una forma de reafirmación que, aun cuando tenga un “precio” les permite incursionar en dinámicas

más allá del ámbito de su producción local/regional, al punto que es común identificar por ejemplo, una escultura hecha en caolín o jaspe como propia de “la Gran Sabana” o más específicamente, de “los pemón”, y más aún si la pieza en sí representa a un tepuy conocido como el Roraima o el Kukenan. Aquí debemos agregar, que la artesanía como tal no existe en el mundo pemón sino más bien como arte, el epíteto de “artesanía” es una invención del capitalismo para fortalecer la división social del trabajo. Y aquí los indígenas entonces al entrar sus producciones culturales dentro de esta dinámica son situados por la ideología colonial dominante no como productores de arte, sino de “artesanía”, lo que cuestionamos severamente porque el arte es arte donde quiera que se produzca. Ahora, más, allá de este debate no concluido aún en muchos contextos, signamos como artesanía aquella producción que aun cuando cada pieza sea auténtica e inigualable, producida por el propio vendedor o bien comprada por este a otro productor, posee una elaboración manual e incluso en algunos casos con poca utilización de herramientas auxiliares, además, en Kumarakapay generalmente la producción es realizada por un solo sujeto.

Hemos colocado dentro de las dimensiones informales de tensión de la endoculturación a la artesanía por algo fundamental: si bien es producida principalmente para que los turistas (o revendedores) la compren, también es cierto que su producción muchas veces reproduce formas de trabajar distintos materiales como la madera y la piedra “como lo hacían los abuelos y abuelas”, es decir, a través de la transmisión oral y de observación de técnicas particulares de producción.

Actualmente en Kumarakapay se puede observar por ejemplo cómo un niño/niña aprende a elaborar una pulsera con la fibra del moriche viendo a su madre o a una tía. Varios son los niños y niñas y adolescentes que en un puesto de venta de artesanía en el Sector Mercado de la comunidad, acompañando a su madre o a algún otro familiar, aprende a realizar no sólo pulseras para la venta, sino también cestas del mismo material, así como esculturas en caolín. Con esto no sólo aprenden nuevas técnicas, sino el valor de su talento para las diversas formas de expresión de su identidad cultural.

Por eso, más allá de las estrategias de mercado, consideramos que la producción de artesanía es una dimensión informal de tensión de la endoculturación, donde esta se da en su forma periferalista pues está inmersa en función de las dinámicas del mercado, pero, sin embargo, tiende a su forma céntrica porque muchas veces ayuda a la reivindicación del para sí pemón, insistimos más allá de que la venta reporte una ganancia monetaria.

Sin embargo, no está demás argumentar que algunos vendedores de artesanía, venden productos alusivos y producidos por otros pueblos indígenas como los yekuana, o bien, los yanomami, así como también incluso, productos manufacturados de manera industrial, estos últimos objetos que demandan los turistas por ejemplo: linternas, protectores solares, repelentes de insectos, y similares. En esta realidad se ve con claridad cómo un local comercial se va centrando en un tipo de cliente específico porque además se sabe que estos productos son muy difíciles de encontrar dentro del parque nacional Canaima. Sin embargo, esto no implica que quien venda por sólo este hecho deje a un lado su identidad cultural, son estrategias de adaptación a un mundo que demanda de él un “servicio mejor al turista”.

7.1.8 Las creencias y prácticas médicas

Lamentablemente en esta dimensión no se pudo ahondar lo suficiente, porque afortunadamente la comunidad continúa ejerciendo un control cultural sobre los sistemas de curación vinculadas a un universo espiritual que debe respetarse del cual el tarén es un ejemplo. Sin embargo, hemos podido conocer que los procesos deculturadores que impulsa la cultura dominante del capitalismo sobre Kumarakapay, ha colaborado en amplia medida a la disminución de las prácticas de medicina tradicional indígena, no así el caso de muchas de las creencias/prácticas religiosas propias de la cultura pemón, a pesar del gran impacto de la escolástica adventista en la comunidad.

Este es el caso de la vigente creencia en los Kanaima y la puesta en práctica del tarén para los fines concretos de quien lo ponga en práctica.

Así mismo, durante todas nuestra estadias en Kumarakapay hemos conocido diversas acciones, entre ellas el fallecimiento de algunos pemón, que han sido atribuidas a la acción de los Kanaima.

7.1.9 El mayü

Hemos colocado al mayü aquí porque a pesar de que las dinámicas sociales han venido cambiando en la comunidad, como consecuencia de las alteraciones sufridas por la progresiva monetarización de la cotidianidad, es decir, pareciera que todo se hace por y desde el dinero, si se ahonda un poco más encontraremos que varias actividades han requerido la realización de este trabajo colectivo voluntario, el cual consiste en el proceso en el cual un “anfitrión” invita a varios miembros de la comunidad, hombres y/o mujeres a realizar una actividad que si bien a simple vista lo beneficiaría a él, por ejemplo, construir una casa, (lo que es muy común en Kumarakapay), su bienestar beneficia también a sus familiares, amigos, vecinos, y en general, al resto de los miembros de la comunidad. En este proceso el anfitrión debe darle comida y bebidas a quiénes realizarán junto con él el mayü, aunque, también los otros participantes lleven algo también, para compartir. A pesar de que algunos sostiene que hacer mayü es en la actualidad inviable “porque la gente quiere participar sin llevar nada”, dejándole la responsabilidad únicamente al anfitrión, y la “comida está cara”, -sobre todo si se considera que muy pocos están cultivando, y menos haciendo casabe y Kachiri-, el mayü se sigue manteniendo, y en tanto es así, sigue siendo una forma de fortalecer los lazos sociales sobre la base de una filosofía auténticamente pemón. La solidaridad recordemos, es uno de los fundamentos de la interculturalidad como praxis, y en tanto es así, de un proceso de endoculturación de tipo centralista propio de una dimensión informal. El mayü siempre que siga manteniendo será una forma de resistir a las lógicas

dominantes del capitalismo.

7.2 Dimensiones formales de tensión de la endoculturación

En el apartado anterior mostrábamos el paisaje que re-presenta la mirada de quien no pertenece a la cotidianidad de Kumarakapay, pero que, sin embargo, ha podido mirarla en un esfuerzo hermenéutico diatópico que nos ofrece una variada gama de tensiones y esfuerzos dialécticos por una vivencia propia, esto es, por tener cierto control cultural por lo que aun todavía es: una cultura con historia, valores e imaginarios concretos, entre muchos otros de los repertorios que ilustran los compañeros y compañeras que han participado en esta experiencia tanto en sus variadas narrativa como el devenir que hemos podido vivir junto a ellos. Ahora ilustraremos algunas de las dimensiones formales que evidencian con más claridad las tensiones de la endoculturación, especialmente en la relación Kumarakapay – Estado-nación Venezolano, donde se evidenciaron la producción y reproducción de un proceso educativo impuesto por los condicionantes ideológicos de la cultura dominante.

7.2.1 Proceso de escolarización

El proceso educativo que se estableció en Kumarakapay según lo que hemos podido conocer, ha sido siempre una práctica colonial, impulsada en un primer momento por los adventistas quienes ejercieron además una forma de control político no objetivado así por la mayoría de los indígenas, a pesar de que sobre todo, algunas maestras dan cuenta de la influencia que esto ejerció para la configuración de nuevas formas de organización social, pero sobre la iglesia hablaremos en el próximo apartado, centrémonos más bien de la educación que impulsó y sigue realizando el Estado-nación. Precisamente el conflicto viene aquí porque el Estado venezolano sigue estando anclado a una retórica que implica directa e indirectamente una influencia ideológica sobre la sociedad que le da soporte. Tal retórica como bien sabemos, sobre todo los no indígenas

ejerce su influencia desde el mismo proceso de socialización, es decir, que el Estado acompaña la configuración de la persona a través de la idea de nacionalidad desde que somos niños, es decir, sujetos cuya conciencia crítica está en formación, para lo cual es indispensable, como ya hemos dicho, vivir determinadas tradiciones, por ejemplo, en nuestro caso todavía es mayor el repertorio asociado a la celebración de las épicas independentistas, el nacimiento del “Padre de la Patria”, entre otros, en un calendario eurocéntrico que heredamos junto a las filosofías políticas que le dieron soporte a tales batallas y a la propia nomenclatura que signa tales fechas. Los pueblos indígenas no sólo no escapan a tal condicionamiento sino que, deben regirse por una serie de lineamientos conductuales, morales y hasta corporales que acompañan la educación “formal”, donde resalta, como pudimos ver, la llamada “instrucción premilitar” indispensable para la “defensa de la patria-nación” según el gobierno “revolucionario”.

En el caso de la educación escolar en Kumarakapay el único espacio en que existe una libertad más amplia de poder seguir fortaleciendo la cultura pemón, es el Centro de Educación Inicial San Francisco de Yuruaní, ubicado dentro del área de la Escuela Bolivariana que lleva el mismo nombre. A pesar de que son pocos los niños y niñas que entran en dicho centro de enseñanza, (no porque exista rechazo o vayan a otro, sino que, no ha habido, al parecer un aumento de la tasa de natalidad sustancial, aunado al hecho de que, lamentablemente hay casos de mortalidad infantil, sobre todo en hijos de mujeres primerizas), las maestras realizan estrategias lúdicas que fortalezcan la valoración hacia la cultura indígena como por ejemplo, contar cuentos propios, incluso armar nuevas historias en cuentos confeccionadas por ellos mismos. Por cierto que decimos maestras porque, en efecto, no existe ningún hombre dedicado a la educación inicial en esta comunidad.

Por otro lado, en el ámbito de la escolarización como una dimensión formal de tensión de la endoculturación, aquellos que se han venido formando como maestros fuera de su intención original (“no quería ser maestro”) han adquirido conciencia de su

papel como promotor de su identidad, aun cuando el trabajar como maestro no sea económicamente rentable. La asertividad de los abuelos y abuelas de que fueran maestro funciona aquí como una moneda de doble cara: “estudia para que no sufras como yo”, pero “estudia y sé maestro porque es necesario para la comunidad” ese “ser necesario” es tanto una condición de superación “del atraso como muestra de la vergüenza cultural de ser indígena” (dicho por alguno de ellos)” como una condición/estrategia para mantener y reforzar su pertenencia a un pueblo, es decir, su identidad cultural.

7.2.2 La práctica del idioma propio

Resalta en este proceso que los niños y niñas hablan su idioma el pemón taurepán y no se les obliga a que hablen en español, como si sucede en el bachillerato, pues como bien nos lo han expresado: ha medida que vas aumentando en grados debes ir mejorando tu habla en español, lo cual en no pocos casos, incide en la potenciación de la vergüenza cultural en algunos.

Como decíamos las maestras de educación inicial, entre otras cosas, no obligan a los niños a hablar en español, pero sí corrigen cuando hay palabras de su propio idioma mal pronunciadas. Así mismo, disponen a los niños y niñas de manera circular para que todos tengan la posibilidad de verse y escucharse cuando se requiere prestar atención entre sí, como por ejemplo cuando empieza la jornada diaria.

7.2.3 La alimentación

Uno de los factores que más nos llamó la atención es el hecho de que el Programa de Alimentación Escolar (PAE) que realiza el Ministerio del Poder Popular para la Educación, como toda política estatal en su intento de ser masiva como la misma educación no considera algunos pequeños factores: 1) La diversidad cultural, 2) La diversidad de los requerimientos dietéticos de los niñas y niños, 3) Las distancias de las

zonas de donde son procesados los alimentos y la comunidad, 4) Lo indispensable de ser regulares en la entrega de los alimentos en una escuela a la cual asisten niños y niñas de otras comunidades, entre otras cosas.

Recordemos que todas las cosas que aquí estamos diciendo han sido producto de un intenso diálogo tanto con los compañeros y compañeras indígenas como con nuestra propia tradición epistémico-política, y es lo que nos permite con mayor soltura aclarar ahora cada uno de esos detalles:

7.2.3.1 La diversidad cultural

Una de las formas más evidentes en que opera la endoculturación forzada es incidir en los cambios de los patrones alimenticios de una comunidad. En el caso de Kumarakapay una comunidad donde el Estado le prohíbe practicar el cultivo con variedad de rubros dado a que se encuentran dentro de un parque nacional, se presenta el caso de que cuando llega el PAE con pollo, arroz, pasta, atún enlatado y similares, no sólo los niños inscritos en el CEI asisten sino que son acompañados de hermanitos y hermanitas que no lo están. Lo cual ha creado ciertos conflictos aunque igual se les da su comida.

7.2.3.2 La diversidad de los requerimientos dietéticos de las niñas y niños

A pesar de que la ideología dominante quiera seguir insistiendo que los que no somos indígenas nos alimentamos mejor que cualquiera, y de que los habitantes de Kumarakapay posee ya varias generaciones ingiriendo alimentos industrialmente procesados estos han repercutido en la fisiología de no pocos de los niños. Así, más allá de la política del PAE, una maestra pudo comprobar la diferencia entre unos niños que ingerían gaseosa y los que no lo hacían, así como aquellos que no lo hacían y que ahora sí, sin necesidad de contarme que los cambios conductuales se debieron al aumento de

la ingesta de azúcar, confirmaba que la comida no natural ha alterado significativamente la fisiología y el comportamiento de los niños. Así una política alimentaria sobre todo a esta edad requiere de un estudio tan etéreo como cultural previo a su puesta en práctica, o bien en caso de no poder ser así, por las consecuencias que implica sobre todo porque el suministro de alimentos no es constante, se debe realizar sobre la marcha.

7.2.3.3 Las distancias entre las zonas donde son procesados los alimentos y la comunidad

Una de las cosas que más nos sorprendió (sospechamos que muy posiblemente es una práctica subsumida por las lógicas del capital donde los alimentos son mercancía) es que el pollo, la carne y similares que trae el PAE bien de Estados muy lejanos de Kumarakapay como por ejemplo, Yaracuy, lo que en no pocas ocasiones ha ocasionado que lleguen echados a perder. Nos preguntamos dos cosas: ¿Por qué no lo traen de un lugar más cercano? Y ¿Existe la posibilidad de que los productos los suministre la propia comunidad previo convenio con los que ejecutan el PAE? Y la respuesta fue que todo “viene de arriba”, es decir, en nuestras propias palabras, del entramado burocrático cuya lógica le resulta imposible pensar desde y hacia seres humanos.

7.2.3.4 Lo indispensable de ser regulares en la entrega de los alimentos

Pudimos conocer que si bien el gobierno se ha empeñado de que el PAE funcione sobre todo en las comunidades indígenas en Kumarakapay que se encuentra atravesada por la Troncal 10, es decir, por la vía que va hasta la frontera con Brasil, todavía existen fallas en la entrega de alimentos, es decir, que hay días en que los niños y niñas comen sólo lo que hay en sus casas, y, como en casi todas las comunidades indígenas y no en indígenas de Venezuela, hay quienes comen realmente en la escuela.

7.2.4 El calendario escolar es etnocida

Además de las implicaciones que genera el PAE en la Educación Inicial, la influencia que ejerce el diseño de un calendario escolar, donde el tiempo viene ordenado por lógicas-ritmos que obedecen a patrones de la sociedad Occidental, es enorme en Kumarakapay. Mencionemos tan sólo algunas de las implicaciones que, en consecuencia, se revelan como procesos etnocidas: a) Desplazamiento de las actividades propias de la cultura taupán por actividades de la escolaridad occidental y b) Reforzamiento ideológico del desempeño temporal en función de la maximización de la reproducción plusvática del capital (material y simbólico)

Una de las formas más eficaces de dominación de una cultura sobre otra consiste en trastocar las nociones del tiempo. En la mayoría de las sociedades indígenas el tiempo no se ordena teleológicamente, es decir, bajo una concepción lineal, sino más bien, de manera circular que viene dado tanto por las formas en que se apropia de los elementos de la naturaleza así como las formas de relacionarse socialmente. El ritmo que impone un calendario escolar diseñado desde los centros de decisión / planificación, en tanto lugares donde el poder no indígena refuerza las estructuras del sentido de prácticas sociales que van en sintonía con las diversas circulaciones del capital económico.

Por ejemplo, los no indígenas tenemos vacaciones escolares en diciembre, practiquemos o no los rituales propios de la tradición católica, estamos subsumidos en el dominio de una racionalidad mercantil que incide en las prácticas culinarias y sociales propias de esa época. Esto no es ajeno en Kumarakapay, cuyos centros educativos deben regirse por tal ordenamiento y no se tienen clases durante casi tres semanas, las mismas que obedecen, recordemos, originariamente a los designios de un catolicismo muchas veces tergiversado o más bien desplazado por las prácticas comerciales que le sacan su rentabilidad económica a las diversas creencias que se expresan en esos días. En

Kumarakapay, la mayoría practica la religión adventista, esto quiero decir que no se celebran las festividades católicas, pero sin embargo, sí se respeta el hecho de que otros las realicen.

Sin embargo, las vacaciones escolares decembrinas, son un paréntesis usado por la comunidad que en consecuencia, promueve con ayuda de la iglesia adventista, por ejemplo, juegos de fútbol intersectoriales tanto en los niños y niñas como entre jóvenes y adultos, del cual hemos hablado un poco. Los mismos se han convertido en todo un espectáculo para los turistas aficionados o no a tal deporte, así como también para el fortalecimiento de las relaciones sociales de los miembros de la comunidad. Así como también los días festivos no indígenas como “carnaval” y “semana santa” marcados en el calendario académico como de “vacaciones” pero que derivan también del catolicismo, son aprovechados por los turistas para ir a la Gran Sabana, y por los indígenas de Kumarakapay para obtener capital económico en la venta de artesanías, el prestar servicio como guías y/o porteadores en excursiones a los ríos, saltos de agua, o bien a los ascensos al Roraima.

De tal manera que el ritmo del tiempo marcado en un calendario que es reproducido por los planificadores escolares no indígenas es aprovechado por la comunidad indígena para reafirmar su identidad cultural a través de prácticas que si bien no eran propias de la comunidad (ej. venta de artesanía, jugar fútbol) han sido apropiadas en función de obtener un capital económico a través de la puesta en marcha de nuevos referentes de capital simbólico (ej. el diseño de artesanías que conjuga una estética propia con una apropiada). Así como también, el uso de “trajes típicos” en “las madrinas” de cada equipo de fútbol junto con los uniformes que hacen referencia implícita a equipos de selecciones nacionales de otros países como Brasil y Argentina, aun cuando ni los turistas ni los habitantes de Kumarakapay “paguen” por ver el juego (pero sí invierten para la realización de los mismos tanto en la compra de uniformes como en el premio del equipo ganador), es una práctica que está asociada a la

utilización del espacio temporal en función de su instrumentalización como fuente de consolidación de las relaciones sociales, y como forma rentable de mostrarse a aquellos que provienen de otras comunidades, sean indígenas o no, y al compartir una actividad que no es originaria de ellos sino más bien de la sociedad Occidental, captura la atención de los turistas, siendo una vía de atracción para que visiten la comunidad, y, al mismo tiempo, puedan comprar artesanías y alimentos “típicos”, e incluso, quedarse en alguna posada.

Así mismo, otro de los espacios temporales que deja abierta la planificación escolar no indígena son las vacaciones escolares del mes de agosto, espacio caracterizado por ser mayor a cualquier otro en el calendario. A pesar de ser universal tanto en indígenas como en no indígenas escolarizados no siempre incide significativamente en la visita de turistas a la comunidad, pero los habitantes de Kumarakapay también se realizan algunos partidos de fútbol, así como otras actividades como competencias de cerbatana y arco y flecha que mantengan las relaciones sociales entre ellos, y además, colaboren en la captación de algún turista sobre su propia cultura.

Otro de los aspectos que impone el ritmo del tiempo en el calendario académico es la no consideración de determinadas actividades que la comunidad tradicionalmente realiza para mantener los valores e incluso la dieta de su propia cultura. Tal es el caso de por ejemplo, de la recogida de la cosecha, del bachaco (que es propia de la temporada de lluvia), que no son contemplados ni en el calendario escolar ni mucho menos por el curriculum con el cual se presenta en sintonía. Sin embargo, los procesos de reafirmación autonómica de los indígenas pemón de Kumarakapay se las ingenian por seguir realizando estas actividades aun cuando el calendario académico está corriendo, articulando las enseñanzas no occidentales con las occidentales, evidenciando así procesos de hibridación política que son parte esencial de la endoculturación periferalista.

7.2.5 Condicionamiento general de la propia dinámica escolar a la historia dominante

La historia como bien hemos argumentado anteriormente en la parte teórica de esta investigación, es una narrativa inherente a cualquier cultura, y en los procesos de fricción propios de la dominación ejecutada por el Estado-nación hacia los pueblos indígenas, esta se realiza reafirmando una historia nacionalista que todavía exalta con demasía prácticas y valores ajenos a la cultura pemón. Mucho más en los tiempos de la Revolución Bolivariana donde existe la imposición del modo de pensar historiográfico dominante en detrimento del modo de pensar historiográfico indígena. Incluso cuando, afortunadamente ahora, se ha reivindicado la existencia de los pueblos indígenas, esto sólo aparece en la historia oficial en un día del calendario festivo como el desplazamiento del “Día del Descubrimiento de América” o “Día de la Raza” por el “Día de la Resistencia Indígena” (de acuerdo al Decreto Presidencial N° 2028 del 10 de octubre de 2002), desconociendo muchas de las celebraciones inherentes a la historia indígena, y especialmente, de la historia del pueblo pemón de Kumarakapay. Siendo aquí, un desafío intercultural indispensable del proceso educativo la elaboración de un calendario que reivindique las distintas celebraciones de la historia propia, conjuntamente con la rememoración de aquellas fechas que como sujetos venezolanos reconocen los indígenas.

7.2.6 La iglesia Adventista del Séptimo Día O.E. Davies

Bien sabemos que una de las formas de colonización de mayor impacto en los procesos etnocidas es la religión, a través de ella se exterminan sistemáticamente toda forma de realización cultural, se modifica el imaginario, la conducta, y, en general, toda la identidad cultural de un pueblo, una comunidad y los sujetos que en ella hacen vida. La historia de la colonización de los pueblos de Nuestra América como sabemos no escapa a este proceso como parte de la colonización del ser, del saber y del poder, la

religión cristiana ha acompaña este proceso sin miramientos incluso en procesos de secularización en los cuales la racionalidad occidental moderna capitalista se muestra emancipada.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día O.E. Davies ha ejercido en Kumarakapay ha tenido una influencia decisiva incluso mayor que las misiones católicas que han colonizado a pesar de las resistencias, una gran parte de las comunidades indígenas del Municipio Gran Sabana. La influencia deculturadora de la iglesia adventista se pudo comprobar en varios escenarios de los cuales mencionamos tres:

7.2.6.1 Organización social y política

Una de las formas de ejercer control social para llevar a cabo el proceso de colonización sobre la comunidad es reorganizar las viviendas dispersas en un nuevo asentamiento donde la distancia entre ellas sea más corta y donde, además, las familias no son polígamas sino monoparentales. Muchos han sido los testimonios donde estas prácticas propias de los pemón practicantes del adventismo han sido asociadas a prácticas propias del demonio, reivindicadas como contrarias a una vida correcta.

Por otro lado, el sistema de organización tradicional, fragmentado por el “orden civilizatorio” que promueve la iglesia de múltiples maneras, ha sido aprovechado por los indígenas en función de sí, es decir, si bien aceptan parcialmente algunas de las prohibiciones por ejemplo, alimentarias (no comer determinados animales como el gusano de la palma de moriche, bachacos, etc.), asumen políticamente, -una vez más como evidencia de proceso de hibridación y transculturación-, la plataforma que ofrece por ejemplo, a) En cuanto al control de la educación en los niños, niñas y adolescentes, principalmente de respeto a sus padres y a los abuelos, entendidos estos como toda persona mayor o anciana de la comunidad, lo cual más bien reafirma los principios de respeto heredados tradicionalmente por la propia realización cultural indígena. b) Las

dinámicas de solidaridad vecinal entre las distintas familias y entre los sectores que estas conforman. c) El acompañamiento a las personas enfermas que realizan especialmente las mujeres adolescentes y adultas. d) El estímulo a la participación comunitaria que ha sabido aprovecharse por los indígenas adventistas conscientes de su realidad histórica, cultural y política para acompañar la realización de actividades que reafirman su diferencialidad cultural, como por ejemplo, la realización de tumá para abuelos y abuelas, (donde afortunadamente siempre se cuelean los alimentos prohibidos por el adventismo) e) En general, la valoración de la cultura en aquellos aspectos que no se enfrentan a la quebrantación de los credos religiosos dominantes, desde los cantos tradicionales (debidamente analizados por los adultos indígenas adventistas) hasta la promoción de auténticos festivales de cerbatana y arco flechas, entre otras cosas.

Es desde estos procesos en que a pesar de las indispensables resistencias que hemos visto y nos han relatado (aunque no siempre reconocida como tal) tanto en jóvenes como en adultos, la iglesia adventista sigue influyendo de manera decisiva en la organización social, y, por lo tanto política, dado que la capitania indígena como máxima instancia de control propio sobre toda la comunidad no es propiamente laica, y sus actividades están finamente articuladas con las actividades de la iglesia y viceversa. Lo cual demuestra en amplia medida cómo se configura tanto la personalidad de los creyentes tanto como la dinámica toda de la identidad cultural pemón en Kumarakapay.

7.2.6.2 Organización económica

Las pautas de organización anteriormente descritas estimulan directa e indirectamente la puesta en práctica de una racionalidad económica que si bien por un lado fortalece materialmente a la iglesia para que siga ejerciendo su labor deculturadora, aculturadora y endoculturadora periferalista, también ha propiciado la toma de conciencia sobre el valor de la austeridad y la solidaridad entre los creyentes, lo cual se revela incluso en la conformación de microempresarios que en su mayoría son familias

que van montando sus puntos de comercio sea en venta de alimentos no procesados, venta de comida preparada (empanadas, tumá, pescado, pollo), en artesanía (elaborada o no en la comunidad), como también incluso la creación de nuevos hospedajes (aun cuando estos se construyan en mayü, es decir, bajo una forma de trabajo colectivo no remunerado propio de la cultura pemón)

7.2.6.3 Transformación de la espiritualidad

Evidentemente la influencia de las creencias cristianas propias del protestantismo se esfuerza por borrar cualquier alusión a las creencias “paganas” inherentes a la religiosidad indígena taurepán en tanto reivindicación metafísica del pensamiento propiamente pemón. Lo cual por ejemplo, estimula el olvido del tarén como práctica espiritual que, como conocimos, afortunadamente sigue manteniéndose, y sobre todo, en algunos abuelos y abuelas, práctica que, además, tiene un lenguaje propio, hermético diríamos, el cual amerita una iniciación particular y que a pesar de todo ha sido impermeable a cualquier desestructuración cognoscitiva por aquellos que lo siguen manteniendo vivo.

Por otro lado, todas las esferas de la vida doméstica, son permeadas por el adventismo (en otras comunidades es el catolicismo, pero en todas también se debe a la fuerte influencia de la racionalidad instrumental del capitalismo que se cuele transculturalmente tanto por los medios de comunicación social, especialmente por la televisión, como por la forma cosificante que han adquirido las relaciones sociales entre los indígenas aculturados y con los no indígenas) en aquellos hogares que lo practican impidiendo entre otras cosas, la realización de los rituales tradicionales de la cosmovisión pemón que refuerzan el paso del niño a hombre y de la niña a mujer).

7.2.7 Las TICs como estrategia de dominación

Si bien hemos mencionado anteriormente la apropiación de las TICs como estrategia de reafirmación identitaria, en este caso tocaremos otros impactos que han tenido en Kumarakapay. Así, debemos destacar por ejemplo, que la influencia de la industria cultural se evidencia en el trastocamiento de la cultura propia operado en los últimos años por la circulación de nuevos referentes ideológicos a través de diversos estilos musicales brasileños y el vallenato colombiano principalmente.

Por otro lado, el uso del facebook se realiza en ocasiones con marcadas alusiones a la cultura dominante, donde las y los adolescentes pemón se muestran con posturas propias de artistas de televisión y/o estrellas de cine comercial.

Por otro lado, la mayoría si no todas las casas posee televisión por suscripción, y al caminar por Kumarakapay en la mañana, en días de vacaciones escolares, se puede ver a los niños “distraerse” viendo dibujos animados principalmente estadounidenses. En otras ocasiones, algunos junto a algún adulto, ven alguna película “de moda”. Además, cuando hay algún juego de fútbol de la selección nacional, es común que se reúnan en la casa de algún familiar para verlo. Así mismo, la dotación por parte del gobierno de computadores portátiles para niños de educación básica (2do.3er y 4to grado), a través del Programa Canaimita, ha ocasionado en algunos casos, el uso no educativo de los mismos, favoreciendo el incremento de nuevas prácticas identitarias a favor de la cultura dominante, con lo cual se ha venido transformando significativamente la cotidianidad del niño y la niña. Todo lo cual, ha trastocando las formas de socialización, y con esto, los valores que le son inherentes, de esta manera las TICs desaprovechadas por este tipo de sucesos se convierten en herramientas deculturadoras beneficiando así el dominio del mundo colonial-moderno sobre los pemón de Kumarakapay.

7.2.8 Los partidos políticos

Si bien esto no fue un tema de indagación de nuestro trabajo se pudo comprobar la forma en que los partidos “tradicionales” como Acción Democrática, COPEI, la Causa R y más reciente el Partido Socialista de Venezuela (gobierno) y Primero Justicia (oposición), principalmente, incidieron en las formas de participación política. Resaltan así mismo, los tres primeros reseñados por los adultos pemón de Kumarakapay como los que más tuvieron influencia en la comunidad, ejemplificados de manera concreta: el primero construyó las viviendas, el segundo construyó la carretera (antes de las viviendas) y el tercero “siempre se preocupó” por ellos (al parecer por la ascendencia indígena del entonces gobernador del Estado Bolívar, Andrés Velásquez).

Se pudo comprobar además, que la retórica que demuestran las narrativas no es ajena al clima político que se vive en todo el país como discurso -y práctica- dominante: a) “Anteriormente con AD y COPEI nos llevábamos bien”. b) “Ahora tenemos leyes pero es peor”.

Estos discursos se elaboran principalmente debido a la incursión del Partido Socialista Unido de Venezuela en las dinámicas propias de la cotidianidad que en aras de tratar de transformar para sí las reivindicaciones que realiza la afortunadamente vigente resistencia indígena coopta las diversas estrategias de emancipación posible, lo cual ha arrastrado a no pocos partidarios de la Revolución Bolivariana, lo cual no está exento de roces incluso personales como lo hemos vivido en la sociedad no indígena.

Sin embargo, tenemos que destacar aquí que se establecen interesantes procesos de rechazo (como muestra de la reafirmación autonómica de la identidad cultural y, en consecuencia de las dimensiones de la endoculturación tanto formal como informal) por parte de jóvenes y adultos que además, son acompañados estratégicamente tanto por la iglesia adventista como por la capitania, de toda forma que atente contra la desarticulación de la sociedad. Esto se ha venido logrando principalmente a través del

incentivo, una vez más, de prácticas deportivas, de una educación formal (utilizando los espacios físico y sociales que ofrecen la escuela básica y la técnica, así como la propia iglesia) e informal (dentro y entre las familias) que reivindica los principios morales derivados de la propia historia indígena pemón). De esta manera a pesar de los adeptos indígenas que existen en Kumarakapay a estos partidos políticos, y de las formas de organización y participación homogeneizante que promueven su influencia deculturadora trastoca sólo a unos cuantos adultos y en mayor medida a los jóvenes que poseen poco arraigo hacia la cultura pemón y hacia su comunidad. Sin embargo, también es cierto que algunos indígenas ha adoptado la estrategia de la participación dentro de los partidos tanto como para intentar ascender políticamente para su beneficio individual como para luchar por los derechos de su comunidad. Incluso hemos podido conocer que cuando aquél que se incline más hacia sus intereses personales es rechazado por la comunidad, una evidencia de la puesta en práctica del control cultural como forma de expresión política del ser pemón.

7.2.9 Las misiones sociales y los consejos comunales

De las 30 misiones y las 7 grandes misiones en tanto programas sociales diseñados por el ejecutivo nacional para todos los venezolanos y venezolanas, en Kumarakapay realmente funciona Misión Mercal y a medias, la Misión Sucre con las deficiencias más acentuadas que en las sociedades no indígenas. A pesar de que ninguna de las misiones ha sido diseñada desde una perspectiva intercultural, el Mercal funciona en una casa de familia como bien lo hemos ubicado en el mapa número 6, surtiendo de alimentos enlatados, leche en polvo, arroz, pasta, entre otros, la dieta de los pemón, una dieta que además se ha visto reforzada por la insistente y tradicional negativa de los diferentes gobiernos que han pasado por Miraflores de que los indígenas puedan diversificar realmente la producción agrícola bajo la ideología de que se encuentran asentados dentro de un parque nacional. Sin embargo, afortunadamente algunos indígenas han mantenido la producción conuquera aun a pesar de que otros la han abandonado para

dedicarse a diversas formas de obtención de capital: ej. choferes de taxi, obreros, guardias forestales, maestros, etc.

Por su parte, la Misión Sucre aun con sus deficiencia funcionales (carencia de bibliografía, de docentes, de infraestructura, entre otros), ha sido asumida como una oportunidad invaluable para la formación profesional de quienes en ella participan, tanto profesores como estudiantes. Destacando que, debido a la realidad por la que atraviesa Kumarakapay, las programas de formación (carreras) de mayor demanda han sido Estudios Jurídicos y Gestión Ambiental. Sin embargo, las propias fallas principalmente debidas al centralismo caraqueña, ha colaborado enormemente a la disminución del interés estudiantil y profesional, y, en consecuencia una migración importante hacia otros espacios universitarios como la UPEL, la UNEFA y la UNERG, ubicados a distancias importantes de la comunidad (Santa Elena de Uairén, Ciudad Guayana, Ciudad Bolívar, entre otras sedes).

Así mismo, los consejos comunales (que como vimos no representó mucha dificultad operativa para su formación en Kumarakapay) como forma de organización planificada y estimulada por el gobierno nacional (inspirada ideológicamente más por experiencias europeas y cubanas que propiamente indígenas como sostienen algunos servidores públicos, e incluso, otros intelectuales pro gobierno), al igual que en otras experiencias indígenas y no indígenas que hemos podido conocer personalmente, no ha estado exenta de:

- a) Un escaso acompañamiento formativo en cuanto a la planificación de proyectos de intervención social en pro del fortalecimiento de la identidad cultural.
- b) El fomento de intereses político-económico personales por parte de algunos participantes que perciben -y usan- los consejos comunales tanto como

plataforma de proyección política individual, como una forma de obtener capital económico para su propio beneficio.

c) Una ausencia frecuente de mecanismos de auditoría y control de gestión financiera y social desde el mismo momento en que se reciben las partidas de dinero por parte de FUNDACOMUNAL u otros entes para la ejecución de los proyectos sociales cualquiera que estos sean. Aun cuando, como hemos visto, varios proyectos han sido diseñados por los pemón de Kumarakapay para trascender la satisfacción de las necesidades de las familias que conforman un consejo comunal, es decir, en función de todos los habitantes de la mencionada comunidad, e incluso, de los propios visitantes sean indígenas o no.

d) En sintonía con todo lo anterior una prácticamente inexistente voluntad de diálogo intercultural por parte de los servidores públicos (que pueden ser indígenas y no indígenas, pero estos últimos lo son en amplia medida), a pesar de que los miembros de los consejos comunales de Kumarakapay sí lo demuestran, incluso en el deseo de la actual capitanía y algunos líderes (reconocidos como tal por los miembros de la comunidad) en realizar esfuerzos conjuntos para que los consejos comunales puedan realmente funcionar dialogando con los aspectos jurídicos consuetudinarios y los positivos (es decir, en este caso siguiendo la propia normativa inherente a los consejos comunales).

7.3 Las narraciones más allá de las dimensiones formales e informales de la endoculturación

La transmisión de saberes en Kumarakapay adquiere su valor especialmente en las narraciones sagradas y de la propia cotidianidad, la cual, una vez más insistimos también se comprende en aquellas: Como historia oral, las narraciones son una forma de reafirmación identitaria que inunda tanto las dimensiones formales como las

dimensiones informales de la endoculturación. Allí es donde estos límites artificiales que hemos construido para aprehender parte de la dialéctica de la cotidianidad se desdibujan: los pantón son usados en la escuela, sobre todo en el Centro de Educación Inicial y en la Escuela Primaria, como forma de transmisión de saberes, de valores, incluso como estrategia para fortalecer el derecho consuetudinario en tanto que permite realzar tanto actitudes como normas de comportamiento, estos y otros escenarios de realización de la endoculturación son ocupados tanto por el pantón como por el ekaré.

Por su parte los tarén, al pronunciarse en espacios “privados” en la intimidad, si bien son casi imposibles de aprehenderlos en su realización, ejercen su influencia en cualquiera de estas dimensiones, no existiendo barreras ni temporales ni espaciales, para que tengan su efecto. Ahora, cuando se trata de una curación, el sujeto “beneficiario” junto al piasán, o la persona preparada para “echar” el tarén deben estar, como hemos dicho, en un lugar donde no sea perturbado. Por su parte, los eremuk tienen actualmente dos espacios importante de ejecución: El centro de educación inicial y los bailes que suelen hacerse para atraer la atención de los turistas.

La narraciones en sí, transmiten la cosmovisión y la ideología pemón, y en tanto es así, son transmisores de procesos de endoculturación, en su forma céntrica, pero también universalista: el sujeto ubicado en ellas reconoce afirmativamente su cultura, los valores, creencias y representaciones que potencian la praxis. Como formas de control cultural, la enseñanza-aprendiza del pantón, el ekaré, el tarén y el eremuk, independientemente del escenario donde se generan/transmiten en tanto expresiones políticas de la cultura reivindican el ser y el hacer pemón de Kumarakapay, por eso es valorado por los sujetos, en tanto intelectuales orgánicos de su proceso histórico de autodeterminación.

7.4 Sobre la deculturación, las clases sociales y el Estado-nación venezolano

En Kumarakapay se evidencian procesos de enajenación, donde existen sujetos distantes de la cultura y la identidad pemón, y en algunos casos esto conduce a la alienación: el sujeto se convierte en mercancía cuando es exotizado. Hay sujetos que no se reconocen como indígenas y otros que se reconocen no como miembros de su pueblo, sino por el valor de ser “exótico” en el entramado del capitalismo etnofágico al cual no escapa el propio Estado-nación venezolano “revolucionario” y demás. Afortunadamente esto sucede con algunos jóvenes y muy pocos adultos. Estos casos nos muestran procesos de deculturación, y en tanto es así, procesos de endoculturación donde intervienen dimensiones formales y dimensiones informales de tensión de diferentes maneras. Así por ejemplo, la presencia de la iglesia adventista ha generado procesos deculturativos de la cultura pemón. Sin embargo, su presencia ha implicado también, al ser llevada en su mayoría por los propios pemón, el mantenimiento de parte de su indianidad, aun cuando esta se ha visto trastocada en su cosmovisión, y en tanto es así, su ideología. Además, hemos podido ver que la propia cotidianidad del pemón ha sufrido mayores alteraciones no tanto por la presencia de los credos adventistas sino por las propias dinámicas del mercado, ante el cual también sucumbe el Estado-nación.

Por otro lado, la pertenencia a una clase social puede o no intervenir en la deculturación del pemón. Hemos visto que hay sujetos que siendo maestros, es decir, que tienen un sueldo y que en teoría deberían ejercer un papel fundamental en la consolidación de la identidad cultural pemón, en ocasiones reniegan de su condición de indígenas, argumentando por ejemplo, que nacieron en una comunidad “donde hay criollos”; como también se ha dado el caso de sujetos que reivindican su ser indígena independientemente del tipo de oficio que desempeñan y sobre todo, del ingreso económico que esto represente, es el caso por ejemplo, de varios que trabajan como taxistas, y tienen buenos ingresos comparados con aquellos que sólo obtienen dinero de la venta o reventa de artesanías sobre todo porque esto último se da sobre todo o quizás únicamente en las épocas de “temporada”, es decir, en los días feriados: Carnavales,

Semana Santa, y los primeros días de enero, cuando la afluencia de turistas repunta considerablemente.

Así mismo, quien ya tiene una posada, -y cada día son más los pemón que desean tener una- ocupan una posición privilegiada en la escala social, porque significa tener un ingreso propio y poder dedicarse a realizar otro oficio. Es el caso de varios docentes que yéndose por esa vía, sin dejar la docencia, multiplican sus ingresos, y como son muy escasos las personas que teniendo estas entradas sucumben al alcoholismo y otras formas no productivas de gastar el dinero, van invirtiendo en otros bienes, con lo cual se ha ido creando pequeños empresarios que se van diferenciando del resto de la población. Todo esto potenciado por las demandas del mercado, siendo el mantenimiento de la identidad cultural tanto un recurso para afianzarse en tanto sujeto diferenciado, como un valor de uso para aumentar las ganancias económicas, y, en este caso, no necesariamente se trata de una auto-exotización, sino de una estrategia más de hibridación política que adquiere sentido una vez más, donde las dimensiones formales (el turismo) e informales (la transmisión de los saberes/prácticas de la cultura pemón en la familia, entre las amistades, y similares) de la endoculturación, trabajan articuladamente en la configuración/mantenimiento del ser pemón.

Los pemón de Kumarakapay buscan su ascendencia de clase: la educación “no da”, las salidas entonces son las posadas y la minería, aun cuando sostienen que “no son mineros”. Además “taxiar” comprar un vehículo, incluso más recientemente una moto, para llevar pasajeros entre las comunidades, es otra vía de ingreso que está desplazando la venta de artesanías y aun más la práctica del conuco. En este último caso, mantener un conuco requiere tiempo y dedicación, algunas familia aún cultivan, sobre todo “para tener algo”, pero bien sabemos que esto no es suficiente en la dinámica del capital con la cual todavía algunos intentan luchar. Por otro lado, esa misma dinámica es la que invita al ascenso y al reconocimiento a través de la política, pero no la que se genera en la comunidad, o bien en la dinámica propia de la indianidad como filosofía de la praxis del

ser pemón, sino la partidista “a la manera criolla”, lo cual inevitablemente es sucumbir a diversas formas de pérdida de la identidad cultural.

La autonomía cultural se busca, como hemos visto, desde la hibridación política, aunque esto suponga, en algunos casos enfrentar -y vivir- ciertos grados de deculturación, porque además: ¿Cómo es posible hablar de diálogo intercultural si los pemón están inmersos en un Estado-nación etnocida, ecocida, e indirectamente genocida, es decir, si bloquea la propia existencia de los pueblos indígenas?

Los pemón de Kumarakapay viven su identidad cultural de acuerdo a la posición de clase aun cuando estas distancias puedan ser más reducidas con respecto a la dinámica propia del capitalismo etnofágico que vivimos los tuponken (criollos) en las principales ciudades del país, pero no podemos obviar que las tensiones de la endoculturación existen precisamente allí donde las relaciones identitarias se configuran bajo procesos tan materiales como inmateriales donde el “todo” de la cotidianidad en tanto proceso y estructura es una constante histórica que media entre la satisfacción de las necesidades y la diferenciación en la existencia, entendido esto como una sobrevivencia que no es sólo alimentaria sino también el derecho a seguir siendo diferentes.

Por otro lado, la recreación del culto a los antepasados, a los “habitantes originarios” a nuestros “ancestros” que realiza la revolución bolivariana no favorece a los pemón, más bien es una forma no tan nueva de exotizarlos, es el desplazamiento de otro tipo de religiosidad política donde se mimetiza Bolívar con “waikaipuru”, pero lo que realmente se representa es más bien un pasado nostálgico, que al Estado-gobierno le conviene que esté más muerto que vivo, pues necesita el indigenismo para oxigenarse, por ende, rechaza el indianismo, dado que su configuración colonial le impide pensar en esos otros términos.

En ese plano los pemón de Kumarakapay siguen resistiendo, con una cosmovisión que, según lo que hemos podido ver y sentir en cada transitar por esas cotidianidades, inunda su ser. En ellos la indianidad encuentra su expresión en la evocación de las tradiciones, sus “propias” tradiciones, aun cuando estas, como toda tradición, conjuguen elementos novedosos para reafirmar las identidades que se desean legitimar. Así, entre la tradición que evoca el gobierno, y la tradición que realizan los indígenas existe un plano de tensión donde ambos participan a su manera en la producción de la identidad cultural, sólo que quien la vive es quien realmente interpela lo hegemónico desde el ámbito en que la vivencia en comunidad adquiere su valor.

De esta manera, la identidad cultural pemón en tanto devenir evidencia la interculturalidad como praxis, en tanto que es propiamente el ser pemón que existe entre los intersticios, y por lo tanto, el que interpela el remarcaje de los márgenes que realiza la pretendida hegemonía de la racionalidad colonial capitalista. La “herencia” de la modernidad no es otra cosa aquí sino la posibilidad de reconocer el simulacro de la identidad que provee el Estado-nación, el cual se desvanece allí donde los residuos que deja a su paso permiten erigir su deconstrucción. Lo inasible de la cultura pemón viene dado precisamente allí donde la interculturalidad como dispositivo opera: en las expresiones políticas de la cultura que señalan las múltiples figuraciones identitarias de cada sujeto -intelectual- pemón.

Las inquietudes de la intelectualidad pemón, que volvemos a insistir, son todos y cada uno de los miembros de Kumarakapay, ante sus historia vividas, sus recorridos, sus alcances, sus aspiraciones en tanto individuos y en tanto comunidad, trascienden la retórica del actual gobierno, pues, este también ha reproducido al igual que en la sociedad de los tuponken los antagonismos de quienes no le siguen, en medio de un petro-estado que ejerce su dominio precisamente porque su propio accionar lo ha convertido en fetiche. ¿Cómo poder hablar entonces de democracia? Y más aún, ¿Cómo seguir insistiendo en un Estado Comunal como lo hace el actual gobierno venezolano en

tanto forma en que “las comunidades” realicen la democracia desde los consejos comunales, si ni siquiera se ha evaluado la situación de estos, impuestos además, como forma organizativa (social, económica y política) a las comunidades indígenas, independientemente de que en algunos casos, al menos al inicio, no haya existido ninguna dificultad de su instauración?

Las sociedades indígenas, de la cual Kumarakapay es un ejemplo, son sociedades que tienen una organización política la cual les ha llevado mucho tiempo establecer y mantener, presionadas por la avanzada colonialista que aun se ciñe sobre ellas, han ido adaptándose no sin tropiezos, a las complejidades de un mundo en permanente transformación, y son ellas las que, como hemos visto en esta comunidad, nos están diciendo cómo se puede hablar en términos democráticos, es decir, de autonomía relacional, donde cada quien *es* y necesita y puede seguir *siendo*, porque la interculturalidad no es únicamente un dispositivo hermenéutico sino también una condición de vida.

8. Kumarakapay: el desafío de la interculturalidad

Aun a pesar de todas las diferencias entre las comunidades que pueblan el territorio venezolano, como productoras de culturas, de saberes, de políticas, de afectos, de ilusiones, y, sobre todo de praxis, de diálogo, Kumarakapay es una más de tantas otras, de tantos rostros, de tantas huellas y marcas: en ella se producen tanto afirmaciones de su identidad como de negación, y, por muy móvil que sea la identidad cultural que su propia existencia cotidiana genera, sigue vigente la conciencia como concienciación, como origen y producto del pensar crítico, más allá de la doxa, de la ilusión y los engaños a los cuales la lógica de la racionalidad mercantil, cosificadora, potencia en su constante accionar ante la diversidad de los pueblos indígenas, y cualquier otro componente estructural de nuestro complejo mundo moderno colonial. Sin duda, Kumarakapay es un ejemplo de resistencia, sobre todo más allá de aquellos que les disgusta esta palabra por no querer afrontar los designios de la historia común que tiene nuestra actual complejidad venezolana y mundial.

En esta investigación hemos querido mostrar, no sólo una apuesta por pensar críticamente nuestra sociedad desde una lectura transdisciplinaria sino sobre todo, pensarla desde la escucha y acompañamiento de la praxis generada en una comunidad, que, a pesar de las dificultades se esfuerza por seguir siendo.

Es evidente que nuestra orientación estuvo marcada por comprender un sinnúmero de vertientes epistémicas con la finalidad de poder diseñar si bien no un modelo un mapa de ruta, el cual concluyó con la reconsideración del constructo “endoculturación” como una de tantas vías para comprender que, al parecer, es desde allí donde se pueden abordar las dinámicas interculturales que se generan en una comunidad indígena, pues todavía no existen propuestas suficientes para alimentar un recorrido que pueda acercarnos al menos a la comprensión sobre cómo se genera,

mantiene y transforma la identidad cultural desde donde puede reconocerse las posibilidades de un diálogo que de entrada, reconozca las diferencias.

Lo que hemos logrado aquí, en consecuencia puede resumirse en tres momentos concretos: 1) Estar abiertos a la escucha de una realidad cultural un poco diferente a la que vivimos pero de igual manera inserta en las mismas lógicas que nos condicionan como sociedad venezolana. 2) Demostrar que únicamente con esa apertura podemos entonces volver a los planteamientos críticos de diversas orientaciones epistémicas que cuestionan la herencia moderna que no permitiría por sí misma señalar un posible sendero interpretativo. 3) Después de reconocer que el sendero, si bien existía, podía nublarse si no reconocíamos que teníamos que mirarlos juntos, es decir, desde las voces y hacia las voces, desde la vida y hacia la vida de los sujetos que fueron compartiendo sus vivencias, entonces, nada tendría sentido.

Esta investigación no pretendió ni producir una nueva teoría ni mucho menos que hablara por sí misma. Trató siempre de evidenciar las dificultades, los recorridos y las aspiraciones de experiencias vividas por sujetos que participan activamente de un acervo cultural en constante transformación, a veces aceleradamente por estrategias que aun siguen siendo coloniales, otras pausadamente por las afortunadas resistencias que ponen en juego como forma de ejercer control sobre los elementos materiales e inmateriales que conforman su cultura. Sujetos que evidenciaron narrativas como expresiones políticas de la cultura pemón vivida en Kumarakapay, las cuales nos dicen algo sobre su cotidianidad y que, en tanto es así, también nos dicen lo cercano o lo distante que está de avanzar hasta un camino autónomo en función de seguir siendo.

De esta manera retornamos a la pregunta inicial: *¿Cómo es creada, vivida y transmitida la identidad cultural en Kumarakapay?* Ante la cual decimos: se crea desde las diversos procesos de endoculturación que en ella protagonizan las y los pemón, se vive gracias a la producción cultural de la cotidianidad que realizan las y los pemón en

su diario y complejo devenir y se transmite figurativamente por las mismas estrategias en que ellas y ellos mismos producen su cultura: de manera intersubjetiva y siempre dialécticamente, en la producción histórica de un imaginario que por ser tal está en constante tensión para que pueda realizarse el sujeto en tanto diferente. *Vivir la identidad cultural es, pues, el desafío de la interculturalidad en tanto praxis inacabada de su realización.*

Ahora, si la identidad cultural se mantiene gracias a la interculturalidad como praxis, esto puede sugerir que es sólo en la medida en que los participantes en su producción coinciden en su búsqueda autónoma, de lo contrario habría una “interculturalidad” que tendería más hacia una deculturación o bien una transculturación (de hecho existen procesos de transculturación que se derivan de una deculturación, ej. La hecatombe ibérica en lo que hoy es Nuestra América devino en transculturación en variados espacios, por ejemplo, Cuba, precisamente por los intereses mercenarios de quienes la impulsaron).

Se trata entonces de una reivindicación de la interculturalidad por encima de las desviaciones intencionales del “multiculturalismo”, reafirmando que la “multiculturalidad” existirá sólo en la medida en que la interculturalidad como praxis sea posible. Es decir, la diversidad cultural sólo es factible en la medida en que el diálogo desde el nosotros mantenga la firmeza por las convicciones de un respeto diferencial tanto interno (individual/social: intracultural) como externo (individual/social: inter-cultural). Esta es la principal lección que nos ofrece la experiencia vivida con nuestros hermanos y hermanas pemón de Kumarakapay, sobre todo porque afortunadamente aún siguen manteniendo una indianidad que se opone a la dominación del hombre por el hombre.

¡Waküpe kuru man!

(Muchas Gracias)

Referencias

Libros

1. Abouhamad, J. (1980). *J. Los hombres de Venezuela. Sus necesidades, sus aspiraciones*. Caracas, Venezuela: División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
2. -----(1978). *El psicoanálisis: Discurso fundamental en la teoría social y la epistemología del siglo*. Caracas, Venezuela: División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
3. Acosta Saignes, M. (2010). *Latifundio*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
4. -----(1984). *Vida de los Esclavos Negros en Venezuela*. Valencia: Venezuela. Editorial Vadell Hermanos.
5. Adorno, T. (1980). *Teoría Estética*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
6. -----(1975). *Dialéctica Negativa*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
7. -----(1987). *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Madrid, España: Taurus Ediciones. Segunda edición, 1982. Reimpresión.
8. Aguilar, V. y Bustillos, L. (Comp.) (2011). *Emaya Etakakpo emana tanno emana Chaktapa. (Plan de vida de la comunidad indígena Yukpa de Chaktapa en la Sierra de Perijá de Venezuela)*. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones. Primera edición.
9. Almeida, I., Arrobo Rodas, N., y Ojeda Segovia, L. (2005). *Autonomía indígena: frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA YALA. Primera Edición.
10. Almond, G. y Powell, G. (1972). *Política comparada. Una concepción evolutiva*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

11. Almond, G. and Verba, S. (1965). *The civic culture. Political attitudes and democracy in five nations. An Analytic Study*. Boston, United States of America: Little, Brown and Company. Thirteenth printing.
12. Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición, 1993. Cuarta reimpresión.
13. Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición.
14. -----(1976). *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, España: Editorial Anagrama. Primera edición, 1974. Segunda edición.
15. Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Primera edición. Barcelona, España: Tusquets Editores.
16. -----(2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Trilce - Fondo de Cultura Económica – FLACSO Argentina, Biblioteca de Ciencias Sociales. Primera edición.
17. Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2002. Segunda reimpresión.
18. Ayala, M. (Coord.) (2003a). *Los cantos de mis abuelos. Utamoton eremuk*, Vol.1. Proyecto Itekare yuwa. Manak Krü, Estado Bolívar, Venezuela: Corporación Venezolana de Guayana – Electrificación del Caroní / Ministerio de Planificación y Desarrollo / Alcaldía del Municipio Gran Sabana.
19. Ayala, M. (Coord.) (2003b). *Sörököntö Pantonü. Tiyarünton Da' rö. Sörököntö y otros cuentos*. Colección Utamoton pantonü. Los cuentos de mis abuelos. Vol. 1. Proyecto Itekare yuwa, financiado por el Componente Educativo del Programa Mayú del equipo interinstitucional: Corporación Venezolana de Guayana, Alcaldía del Municipio Gran Sabana y Corporación Venezolana de Guayana – EDELCA. Vicariato del Caroní.

20. Ayala Lafée, C. Y Wilbert, W. (2001). *Hijas de la luna: Enculturación femenina entre los waraos*. Caracas, Venezuela. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
21. Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México. D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición en español, editorial argos, Buenos Aires, 1948. Vigésimotercera edición.
22. -----(1994). *El derecho de soñar*. Santafé de Bogotá, D.C., Colombia: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español, 1985. Segunda reimpresión.
23. Baczko, B. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición, tercera reimpresión.
24. Badiou, A. (2009). *Filosofía del presente*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
25. -----(2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera Edición.
26. Báez, F. (2008). *El saqueo cultural de América Latina. De la Conquista a la globalización*. Caracas, Venezuela: Editorial Debate. Primera edición.
27. Bakhtin⁷⁴, M. (1981). *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin, Texas, United States of America: University of Texas Press
28. Bajtín, M. (2008). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno Editores Argentina. Primera edición argentina, 2002, Segunda edición argentina revisada.
29. -----(1989). *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Madrid, España: Taurus.
30. Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.

74 Bakhtin y Bajtín es un mismo autor, sólo que se ha transcrito en la forma en cómo las traducciones han conservado o modificado su nombre del ruso.

31. -----(1969). *Antropología Política*. Barcelona, España: Ediciones Península.
32. Bansart, A. (2013). *Construir el ecosocialismo (para una ecología etnopolítica)*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
33. Barceló Sifontes, L. (1982). *Pemontón Wanamari (to maimú, to eseruk, to patasék)*. *El espejo de los Pemontón: Su palabra, sus costumbres, su mundo*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores.
34. Barnes, B. (1990). *La naturaleza del poder*. Barcelona, España: Ediciones Pomares-Corredor. Primera edición.
35. Barnet, M (2013). *Biografía de un cimarrón. Estudios y ensayos*. Caracas, Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Biblioteca Ayacucho Número 251.
36. -----(2011a). *La fuente viva*. La Habana, Cuba: Casa Editora Abril.
37. -----(2011b). *Canción de Rachel*. Barcelona, España: Libros del Asteroide. Primera edición.
38. -----(2007). *Gallego*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
39. -----(2003). *La vida real*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
40. -----(1993). *Oficio de Ángel*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
41. Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
42. Barthes, R. (2004). *Michelet*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición, 1988. Segunda edición.
43. Bartolomé, M. (2008): *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, D.F. México. Siglo veintiuno editores. Primera edición, 2006. Segunda edición.

44. Bartra, R. (2010). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, Pre-Textos. Primera edición, 2007. Segunda reimpresión.
45. Bastide, R. (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
46. Bateson, G. (1990). *Naven "Un ceremonial Iatmul". Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Barcelona, España: Ediciones Júcar. Primera edición.
47. Baudrillard, J. (2001). *El otro por sí mismo*. Barcelona, España: Editorial Anagrama. Cuarta edición.
48. Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, España: Siglo veintiuno de España editores. Tercera edición, 2008. Segunda impresión.
49. -----(2008). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2004. Quinta reimpresión.
50. -----(2007a). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición, Primera reimpresión.
51. -----(2007b). *En busca de la política*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2001. Tercera reimpresión.
52. -----(2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2003. Sexta reimpresión.
53. -----(2005a). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
54. -----(2005b). *La Globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1999. Primera reimpresión.

55. -----(2002). *La cultura como praxis*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
56. -----(1977). *Para una sociología crítica. Un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Marymar.
57. Beck, U. (2009). *La sociedad del riesgo global*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores. Segunda edición, 2006. Segunda impresión.
58. -----(2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición en la colección Surcos.
59. -----(2002). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
60. Bello, L. (2005). *Derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano*. Venezuela: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
61. Benedict, R. (2006). *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias Sociales», 2003, Tercera reimpresión.
62. -----(1958). *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana. Tercera edición, 1953. Cuarta edición.
63. Beverley, J. (2011). *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas, Venezuela: Fundación CELARG.
64. Benjamin, W. (2011). *Sueños*. Madrid, España: Abada Editores.
65. Berger, P. y Luckmann, T. (1979). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores. Primera edición, 1968, Quinta reimpresión.
66. Berman, M. (2008). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1988. Decimoséptima edición.

67. Beuchot, M. (2009). *Interculturalidad y derechos humanos*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores / UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Primera edición, 2005. Primera reimpresión.
68. Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.
69. Bloch, M. (2010). *Introducción a la historia*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica. Cuarta edición, 2000, Quinta reimpresión.
70. Boas, F. (1944). *The Mind of Primitive Man*. United States of America: The Macmillan Company. Revised Edition, 1938. Fourth Printing.
71. Bonfil Batalla, G. (1989b). *México profundo. Una civilización negada*. México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Editorial Grijalbo. Primera edición.
72. Boron, A. (2005). *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*. Colombia: Editorial Nomos / La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
73. Bórquez Bustos, R. (2006). *Pedagogía crítica*. México, D.F., México: Editorial Trillas. Primera edición.
74. Bourdieu. (2008a). *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, España: Ediciones Akal.
75. -----(2007a). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
76. -----(2005). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, España: Editorial Anagrama. Tercera Edición, 2002. Cuarta edición.
77. -----(1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
78. -----(1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

79. Bourgois, P. (2010). *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina. Primera edición.
80. Braudel, F. (2010). *El Mediterráneo y el mundo de mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo I. México D.F., México. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1976, Séptima reimpresión.
81. -----(1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera Edición 1968. Segunda Edición.
82. Bravo Jáuregui, L. (2006). *La educación en tiempos de Chávez. Una revisión crítica y académicamente orientada del proceso de la educación nacional a partir de 1999*. Caracas, Venezuela: Editorial CEC.
83. Briggs, C. (2008). *Poéticas de vida en espacios de muerte. Género, poder y estado en la cotidianeidad warao*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Primera edición.
84. Briggs, C. y Mantini-Briggs, C. (2004). *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad. / Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ). Primera edición.
85. Buen Abad Domínguez, F. (2012). *La guerra simbólica. Hacia una semiótica para la emancipación*. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
86. Burgos, E. (2005). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1985. Decimonovena edición.
87. Burke, P. (2011). *Formas de historia cultural*. Madrid, España: Alianza Editorial. Segunda edición, 2006. Primera reimpresión.
88. -----(2010). *Hibridismo cultural*. Madrid, España: Ediciones Akal.
89. -----(2006). *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
90. Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

91. Calello, H. (1989). *Los verdugos de la democracia*. Caracas, Venezuela: Alfadil Ediciones.
92. -----(1976). *Ideología y neocolonialismo*. Caracas, Venezuela. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Segunda edición.
93. Calello, H. y Neuhaus, S. (1999). *Método y antimétodo. Proceso y diseño de la investigación interdisciplinaria en Ciencias Humanas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue.
94. Caratini, S. (2013). *Lo que no dice la antropología. Seguido de Diálogo con Maurice Godelier*. Madrid, España: Ediciones del oriente y del mediterráneo.
95. Cardoso, F. y Faletto, E. (2005). *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina. Primera edición, Primera reimpresión.
96. Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México D.F., México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.
97. Carosio, A., y Vargas Arenas, I. (2010). *Feminismo y socialismo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
98. Caruso, I. (2003). *Narcisismo y socialización. Fundamentos psicogenéticos de la conducta social*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1979. Séptima edición.
99. -----(1964). *Psicoanálisis dialéctico. Aspectos sociales del psicoanálisis personal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. Primera edición.
100. Carrera Damas, G. (2012). *De la dificultad de ser criollo*. Caracas, Venezuela: Editorial CEC. Primera edición en Grijalbo, 1993. Segunda edición.
101. -----(2006). *Una nación llamada Venezuela*. Caracas, Venezuela. Monta Ávila Editores. Quinta edición, 1997. Primera reimpresión.

102. -----(2005). *El bolivarianismo-militarismo. Una ideología de reemplazo*. Caracas, Venezuela: Editorial Ala de Cuervo.
103. -----(2003). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Alfadil Ediciones. Quinta edición.
104. -----(1988). *El dominador cautivo. Ensayo sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. Caracas, Venezuela: Grijalbo.
105. -----(1977) *Historia contemporánea de Venezuela. Bases metodológicas*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
106. Cassirer, E. (2004). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1968. Décima reimpresión.
107. Castells, M (2004). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Volumen II: El poder de la identidad. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Quinta edición en español, Primera edición 1999.
108. Castoriadis, C. (2008). *Ventana al caos*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
109. -----(1989). *La institución imaginaria de la sociedad 2*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
110. -----(1983). *La institución imaginaria de la sociedad 1*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
111. Castro-Gómez, S. (2008). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
112. Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
113. Chacón, A. (2005). *Se solicita pensamiento para esta realidad*. Volumen II. Cuatro décadas de crítica cultural. Caracas, Venezuela: Oscar Todtmann Editores.

114. -----(1979). *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la Actividad Mágicoreligiosa de un pueblo venezolano*. Caracas, Venezuela: División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
115. Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina. Primera edición.
116. Clavero, B. (2008). *Geografía jurídica de América Latina: Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición.
117. Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. Primera edición.
118. Coles, R. (1975). *Erik H. Erikson: La evolución de su obra*. México, D.F. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
119. Collingwood, R.G. (1996). *Idea de la historia*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1965. Decimonona reimpresión.
120. Colombres, A. (2011). *Teoría transcultural de las artes visuales*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos.
121. -----(2009). *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*. La Habana, Cuba: Casa Editorial Tablas-Alarcos, Consejo Nacional de las Artes Escénicas.
122. Colmenares Olívar, R. (2001). *Los derechos de los pueblos indígenas en la constitución de Venezuela de 1999*. Caracas, Venezuela: Cuadernos de la Cátedra Allan R. Brewer-Carías de Derecho Administrativo, Universidad Católica Andrés Bello. Nro. 14.
123. Corao, C., Espinal, A. y Marcos, R. (2013). *Plan Patria: Estudio y sistematización para una comprensión problematizadora*. Caracas, Venezuela: Ediciones La Guarura. Primera edición.

124. Córdova, V. (2010). *Los modos de vida: Aspectos teóricos y metodológicos*. Caracas, Venezuela: Editorial La Espada Rota.
125. -----(2003). *Historias de Vida. Una metodología alternativa para Ciencias Sociales*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.
126. -----(1995). *Hacia una sociología de lo vivido*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos / Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.
127. -----(1980). *Capitalismo, subdesarrollo y modo de vida en Venezuela*. Caracas, Venezuela: División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
128. Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad. / Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela. Primera edición.
129. Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición, 1997. Tercera edición.
130. Crespi, F. (1997). *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
131. -----(1983). *Médiation symbolique et société*. Paris, France: Librairie des Méridiens.
132. Cristóbal Pérez, A. (2008). *El Estado – Nación. Su origen y construcción. Un tema de metapolitología*. La Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales.
133. Cruz, M. (2007). *Acercas de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*. Barcelona, España. Editorial Gedisa. Primera Edición.
134. -----(2005). *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

135. Cuche, D. (2007). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición, Tercera reimpresión.
136. Dahl, R. (2002). *La poliarquía. Participación y oposición*. Editorial Tecnos. Segunda edición, 1997. Reimpresión.
137. Davidson, D. (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición.
138. De Certau, M. (2009). *La cultura en plural*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición. Segunda reimpresión.
139. -----(2000). *La invención de lo cotidiano. Vol. I. Artes de hacer*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Primera edición. Primera reimpresión.
140. De la Plaza, S. (2011). *Breve historia del petróleo en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia. Ediciones de la Presidencia de la República.
141. De las Casas, B. (1986). *Historia de las Indias. Tomo II*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho Nro. 109.
142. De Man, P. (1998). *La ideología estética*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
143. Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Quinta reimpresión.
144. Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. (Capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia, España: Pre-Textos. Primera edición, 1988. Séptima edición.
145. -----(2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Editorial Anagrama. Primera edición, 1993. Séptima edición.
146. Derrida, J. (2008a). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1989. Sexta edición.
147. -----(2008b). *De la gramatología*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Novena edición en español, primera edición, 1971.

148. -----(1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.
149. De Vos, Jan. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona*. México D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
150. Díez Gutiérrez, E. (2011). *Globalización y educación crítica*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
151. Díaz Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México, D.F. México: Siglo veintiuno editores. Segunda edición, primera edición 2006.
152. -----(1991). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, D.F. México. Siglo veintiuno editores. Primera edición.
153. Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, España: Península.
154. -----(1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente.
155. -----(1949). *Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamental el estudio de la sociedad y de la historia*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1944. Segunda edición.
156. Dirección de Educación Indígena, Viceministerio de Asuntos Educativos, Ministerio de Educación y Deportes y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2005). *Reunión Técnica "Planificación y programación de la educación intercultural bilingüe en Venezuela" Informe final*. Caracas, 23 al 26 de junio 2003. Caracas, Venezuela.
157. Dirección General de Asuntos Indígenas (2008). *Guía Pedagógica Kari'ña para la Educación Intercultural Bilingüe*. (2008). Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder

Popular para la Educación, Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe, División Regional de Asuntos Indígenas Nororiente, División Regional de Asuntos Indígenas Bolívar, Zona Educativa Estado Anzoátegui, Zona Educativa Estado Bolívar, Zona Educativa Estado Monagas, Zona Educativa Estado Sucre, Instituto Autónomo de la Secretaría de los Pueblos Indígenas de Anzoátegui. PDVSA Exploración y Producción División Oriente, PDVSA Empresa Nacionalizada Petrozuata, Asociación Civil Ciberkari'ña, A.C.

158. -----(2004). *Guía Pedagógica Warao para la Educación Intercultural Bilingüe*. Ministerio de Educación y Deportes, Zona Educativa del Estado Delta Amacuro, Zona Educativa del Estado Monagas. / Perenco Venezuela S.A. / Statoil International Venezuela, A.S.

159. -----(2002). *Guía Pedagógica Dhe'cwana / Ye'kwana para la Educación Intercultural Bilingüe*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Zona Educativa del Estado Bolívar, Zona Educativa del Estado Amazonas / UNICEF, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

160. -----(2001). *Guía pedagógica pemón para la educación intercultural bilingüe*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes. Gerencia de Gestión Ambiental de CVG – EDELCA.

161. Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera Edición.

162. -----(2007). *Para una erótica latinoamericana*. Caracas, Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Editorial el perro y la rana. Colección Heterodoxia. Serie Crítica Emergente.

163. -----(2006). *20 Tesis de política*. México, D.F., México: Centro de Cooperación regional para la educación de adultos en América Latina y el Caribe / Siglo veintiuno editores. Segunda edición, primera edición 2006.

164. -----(2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

165. Duvignaud, J. (1977). *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición.
166. Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid, España: Editorial Trotta.
167. -----(1999). *La función de la crítica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
168. Echeverría, B. (2011a). *Modernidad y blanquitud*. México, D.F., México: Ediciones Era. Primera edición, 2010. Primera reimpresión.
169. -----(2010). *Definición de la cultura*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición.
170. Ediciones del Serbal (Ed.) (1994). *Chiapas. La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN (hasta el 4 de marzo de 1994)*. Barcelona, España. Primera edición.
171. Edwards, D. and Potter, J. (1992). *Discursive Psychology. London, England / California, United States / New Delhi, India*: SAGE Publications.
172. Ellner, S. (2011). *El fenómeno Chávez: sus orígenes y su impacto*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos / Centro Nacional de Historia.
173. Erikson, E. (1974). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Hormé / Editorial Paidós. Segunda edición.
174. -----(1966). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Hormé / Editorial Paidós.
175. Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

176. -----(1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá, Colombia: CEREC / Instituto Colombiano de Antropología.
177. Esté, A. (2006). *Educación para la Dignidad*. Caracas, Venezuela: TEBAS / Fondo Editorial Tropykos. Segunda edición.
178. Evans, R. (1975). *Diálogo con Erik Erikson*. México, D.F. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
179. Fabbri, P. (2000). *El giro semiótico*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
180. Fals Borda, O. (2008a). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación acción-participativa*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
181. -----(2008b). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Colombia. Fundación para la Investigación y la Cultura / Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo. Cuarta edición actualizada.
182. -----(2003). *Ante la crisis del país. Ideas-acción para el cambio*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores. Panamericana Editorial. Primera Edición.
183. -----(1986). *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá, Colombia: Organización Internacional del Trabajo / Siglo veintiuno editores de Colombia. Segunda edición en español.
184. -----(1980). *Historia doble de la costa. Tomo I. Mompox y Loba*. Bogotá, Colombia: Carlos Valencia Editores. Primera edición, 1979. Primera reimpresión.
185. Fanon, F. (2011). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos. Tercera edición cubana, Segunda edición 2010.
186. -----(1971). *Los condenados de la tierra*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1965, Segunda reimpresión.
187. -----(1965). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México, D.F.,

México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.

188. Febvre, L. (1970). *Combates por la historia*. Barcelona, España: Ediciones Ariel.

189. Feyerabend, P. (1974). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, España. Editorial Ariel.

190. Fernandes, F. (2008). *Dominación y desigualdad: El dilema social latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Prometeo Libros.

191. Fernández, A. (2009). *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición.

192. -----(2008). *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Biblos. Primera edición, 2007. Segunda edición.

193. Ferrarotti, F. (1991). *La historia y lo cotidiano*. Barcelona, España: Península.

194. Figueroa, L. (2007). *Makunaima en el Valle de los Kanaimas*. Caracas, Venezuela: Editorial Intenso. Segunda edición.

195. Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

196. Foucault, M. (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Undécima reimpresión.

197. -----(2010). *El orden del discurso*. Barcelona, España: Tusquets Editores, Quinta edición.

198. -----(2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición,

2002, primera reimpresión.

199. -----(2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Trigesimosegunda edición, Primera edición, 1968.

200. -----(1992). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta. Tercera edición.

201. Frankl, V. (2007). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, España: Herder Editorial. Primera edición, segunda impresión.

202. Freire (2011). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores. Segunda edición revisada, 2008. Cuarta reimpresión.

203. -----(2009a). *El grito manso*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores. Segunda edición revisada, 2008. Tercera reimpresión.

204. -----(2009b). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, México D.F. México: Siglo veintiuno Editores. Primera edición, 1997, Undécima reimpresión.

205. -----(2009c). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1993, Séptima reimpresión.

206. -----(2008). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. Segunda edición, 2005, Tercera edición revisada.

207. -----(2004). *La educación como práctica de la libertad*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1969. Quincuagesimoprimera edición.

208. -----(2001). *Política y educación*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1996. Quinta edición.

209. Freud, S. (2005). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid, España. Alianza Editorial, Biblioteca Freud. Primera edición en Biblioteca de autor, 1999. Séptima reimpresión.
210. -----(1984). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores.
211. Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
212. -----(2004). *¿Tener o Ser?*, México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición, 1978. Decimoctava reimpresión.
213. -----(2003). *Lo inconsciente social*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
214. -----(1974). *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Buenos Aires, Argentina: Librería Hachette. Primera edición, 1957. Sexta edición.
215. Gadamer, H. (2010). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Ediciones Paidós Ibérica / I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona. Primera edición, 1991, Séptima impresión.
216. -----(2007a). *El giro hermenéutico*. Madrid, España. Ediciones Cátedra. Primera edición, 1998. Tercera edición.
217. -----(2007b). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, España: Editorial Tecnos. Segunda reimpresión, 2003, de la segunda edición del 2000. Tercera edición.
218. -----(2007c). *Verdad y Método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. Decimosegunda edición.
219. -----(2006). *Verdad y Método II*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme. Séptima edición.
220. Galeano, E. (2000). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid, España:

Siglo veintiuno de España editores. Vigésimooctava edición, revisada (primera de España), 1980. Decimosexta edición en España.

221. García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Segunda reimpresión.

222. -----(2000a). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D.F., México: Editorial Grijalbo.

223. García Canclini, N. (2000b). *La globalización imaginada*. Primera edición, 1999. Primera reimpresión. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós SAICF

224. -----(1999). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F., México: Editorial Grijalbo.

225. González García, J. (1998). *Metáforas del Poder*. Madrid, España: Alianza Editorial.

226. González León, A. (2003). *País Portátil*. Caracas, Venezuela: Rayuela Taller de Ediciones. Primera edición.

227. García Linera, A. (2011). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.

228. Geertz, C (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España: Editorial Gedisa. Duodécima reimpresión.

229. -----(1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.

230. Gellner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición, 1988. Tercera reimpresión.

231. Giroux, H. (2005). *Estudios culturales, pedagogía crítica y democracia radical*. Madrid, España: Editorial Popular. Primera edición.

232. Glissant, É. (2010). *El discurso antillano*, La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
233. -----(1997). *Poetics of relations*. United States of America: University of Michigan Press.
234. Goffman, E. (2010). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. Segunda edición, 2008. Primera reimpresión.
235. Gómez Rosado, L. (2010). *Lentes de género. Lecturas para desarmar el patriarcado*. Caracas, Venezuela. Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Fundación Juan Vives Suriá, Defensoría del Pueblo.
236. González, G. (2008). *Interculturalidad y convivencia. El «giro intercultural» de la filosofía*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
237. González Casanova. P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Primera edición.
238. -----(2005). *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: De la Academia a la Política*. Barcelona, España: Anthropos Editorial / Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México. Primera edición, 2004. Segunda edición.
239. Gramsci, A. (2008). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición, cuarta reimpresión.
240. -----(2006). *Antología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina. Primera edición, primera reimpresión.
241. -----(2004). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Primera edición, Sexta reimpresión.
242. -----(2003). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Vision. Primera edición, Tercera reimpresión.
243. Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.

244. Gruzinski, S. (2003). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1994. Cuarta reimpresión.
245. Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
246. Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, España: Editorial Crítica
247. Guss, D. (2005). *El Estado Festivo. Raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural*. Caracas, Venezuela: Fundación de Etnomusicología y Floklore, Ministerio de la Cultura.
248. Gutiérrez, E. (2011). *La interculturalidad en el Estado venezolano: los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas*. Caracas, Venezuela: Fundación Juan Vives Suriá, Defensoría del Pueblo.
249. Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, España: Editorial Anthropos. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile / Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
250. Hardt, M. y Negri, A. (2007). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Caracas, Venezuela: Editorial Random House Mondadori / Debate.
251. -----(2002). *Imperio*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
252. Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. Madrid, España: Editorial Trotta.
253. -----(2007). *El ser y el tiempo*. Segunda edición revisada 1971. Decimotercera reimpresión.
254. Hegel, G.W.F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. México D.F., México. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1966. Decimonovena reimpresión.
255. -----(1976). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

256. Heller, A. (2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, España: Ediciones Península.
257. -----(1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona, España: Ediciones Península. Tercera edición, primera edición 1982.
258. Herrera Salas, J. (2009). *Economía política del racismo en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Mijaíl Bajtín.
259. Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
260. -----(2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer.
261. Hobbes, T. (2006). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. México D.F., México. Segunda edición, 1980. Decimocuarta reimpresión.
262. Hobsbawm, E. (2011). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Crítica, Grupo Editorial Planeta. Décima edición, Tercera reimpresión.
263. Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Caracas, Venezuela: Vadell Hermanos Editores.
264. Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores. Primera edición, 1974. Tercera reimpresión.
265. -----(2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, España: Editorial Trotta.
266. Horkheimer, M. y Adorno, T. (2003). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, España: Editorial Trotta. Cuarta edición, 2001. Quinta edición.
267. Huizinga, J. (2008). *Homo ludens*. Madrid, España: Alianza Editorial / Emecé Editores. Primera edición en «Área de conocimiento: Humanidades», 2000. Séptima reimpresión.

268. Huntington, S. (2011). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, España: Paidós. Primera edición, 2005. Quinta impresión.
269. Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. Primera edición.
270. -----(1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Primera edición. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
271. -----(1942). *Meditaciones Cartesianas*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
272. Ibañez, T. (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
273. -----(2001). *Municiones para disidentes. Realidad – Verdad – Política*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
274. Ignatieff, M. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
275. Illich, I. (1975). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona, España: Barral Editores. Primera edición, 1974. Segunda edición.
276. -----(1974). *La convivencialidad*. Barcelona, España: Barral Editores. Primera edición.
277. Jaguaribe, H. (2001). *Un estudio crítico de la historia I*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
278. -----(1980). *Hacia la sociedad no represiva. Breve estudio comparativo y crítico de las perspectivas liberal y marxista*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
279. Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
280. Jaulin, R. (1974). *La dècivilisation. Politique et pratique de l' ethnocide*. París, France: Presses Universitaires de France.

281. Joutard, P. (1986). *Esas voces que nos llegan del pasado*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
282. Jung, C. (2004). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós SAICF. Primera edición, 1970. Segunda edición.
283. Jusayú, M. (2005). *karra'lóuta Nüchi'kimájatü*. Autobiografía. Caracas, Venezuela: El perro y la rana ediciones del Ministerio de la Cultura.
284. Kosík, K. (1976). *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. México D.F., México: Editorial Grijalbo. Primera edición, 1967. Segunda edición.
285. Kuhn, T. (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, 2006. Primera reimpresión.
286. Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Biblos.
287. -----(1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina. García Cambeiro.
288. Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
289. -----(1996). *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, España.
290. LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
291. Laclau, E. (2007). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2005. Segunda reimpresión.
292. -----(2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2002. Primera reimpresión.
293. Lanz, C. (2012). *Pedagogía en clave hermenéutica. Alteridad, comprensión y formación*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Colección Paulo Freire. Serie Pensamiento Pedagógico.
294. Lash, S. (2007). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores. Primera edición, 1997. Segunda edición.

295. Leff, E. (2007). *Aventuras de la epistemología ambiental: De la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 2006. Segunda edición.
296. -----(2003). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Segunda edición, corregida y aumentada, 1994. Quinta edición, 2003.
297. León-Portilla, M. (Comp.). (1992). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Decimo tercera edición, Decimosegunda edición, 1989.
298. Lefebvre, H. (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición, 1972. Tercera edición.
299. Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
300. Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. Séptima edición.
301. -----(1974). *Humanismo del otro hombre*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición.
302. Lévi-Strauss, C. (2013). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Caracas, Venezuela: bid & co. Editor.
303. -----(2003). *El pensamiento salvaje*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1964. Decimotercera reimpresión.
304. -----(1976a). *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires. Tercera edición.
305. -----(1976b). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires. Sexta edición.
306. Lewis, O. (1978). *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*. México, D.F., México: Editorial Joaquín Mortiz. Primera edición en español, 1964. Decimosexta edición.
307. -----(1975). *Antropología de la Pobreza. Cinco familias*. México, D.F.,

México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español, 1961. Séptima reimpresión.

308. -----(1969). *La vida. Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*. México, D.F., México: Editorial Joaquín Mortiz. Primera edición en español.

309. Leyva, X., Burguete, A. y Speed, S. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina*. Hacia la investigación de co-labor. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. México. D.F.

310. Linton, R. (1993). *Cultura y personalidad*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica Chile. Primera edición, 1945. Primera reimpresión.

311. -----(1992). *Estudio del hombre*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, 1956. Decimoquinta reimpresión.

312. Liscano, J.(1990). *Fuegos sagrados*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Primera edición.

313. Locke, J. (1987). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, España: Ediciones y distribuciones ALBA.

314. Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, España: Ediciones Cátedra / Universitat de València.

315. Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Vol. II Barcelona, España. Ediciones Orbis.

316. Lukes, S. (2007). *El Poder. Un enfoque radical*, Madrid, España: Siglo XXI de España Editores primera edición, 1985.

317. Madriz, G. (2012). *Amor, vivencia y formación. Hermenéuticas de escrituras y lecturas*. Caracas, Venezuela: Fundación para la Cultura y las Artes, Alcaldía de Caracas.

318. Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona, España: Ediciones Júcar. Primera edición.

319. -----(1975). *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, España: Ediciones Península. Primera edición, 1973. Segunda edición.
320. Maffesoli, M. (2005a) *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. México: Editorial Herder.
321. -----(2005b). *El conocimiento ordinario: Compendio de sociología*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1993. Primera reimpresión.
322. -----(1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.
323. Mangabeira Unger, R. (2009). *El despertar del individuo: imaginación y esperanza*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
324. Maquiavelo, N. (2007). *El Príncipe*. Madrid, España: Editorial EDAF. Trigésimo tercera edición.
325. Marcuse, H. (1970). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, España: Editorial Seix Barral.
326. Mariátegui, J.C. (2007). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Biblioteca Ayacucho. Número 69. Segunda edición con correcciones, 1995. Primera reimpresión de la segunda edición, 2006. Tercera edición con correcciones y adiciones de nuevos textos.
327. Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., y Levil, R. (2006). *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile, Chile: Lom Ediciones. Primera edición.
328. Marinas, J.M. (2004). *La Razón Biográfica. Ética y política de la identidad*, Madrid, España: Biblioteca Nueva.

329. Marramao, G. (2009). *Tras Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL/ASDI (SWE/07/003) / Naciones Unidas. Serie Políticas Sociales, Número 154.
330. -----(2006). *Pasaje a occidente: filosofía y globalización*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores. Primera edición.
331. -----(1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.
332. Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Biblioteca Ayacucho, Número 15. Segunda edición, 1985. Tercera edición con correcciones y adiciones de nuevos textos.
333. Martín-Baró, I. (1990). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
334. -----(1989). *Sistema, grupo y poder. Psicología Social desde Centroamérica II*. San Salvador, El Salvador. UCA Editores.
335. Martínez Miguélez, M. (2010). *Nuevos paradigmas en la investigación*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa. Primera edición, 2009. Primera reimpresión.
336. -----(2008). *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. México D.F., México: Editorial Trillas.
337. -----(1997). *Comportamiento humano. Nuevos métodos de investigación*. México D.F., México: Editorial Trillas. Segunda edición, 1996. Primera reimpresión.
338. -----(2004a). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México D.F., México: Editorial Trillas. Primera edición.
339. -----(2004b). *La investigación cualitativa etnográfica en educación: manual teórico-práctico*. México D.F., México: Editorial Trillas. Tercera edición, 1998, Quinta reimpresión.

340. Marx, K. (2009b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. Volumen I. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Segunda edición, 1982. Novena reimpresión.
341. -----(2008a). *El Capital. Crítica de la economía política I*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, 1999, Cuarta reimpresión.
342. -----(2008b). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, México.D.F.: Siglo veintiuno editores. Primera edición en español, 1980. Novena edición.
343. -----(2007). *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
344. -----(1968a). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México D.F., México: Editorial Grijalbo.
345. -----(1968b). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona, España: Ediciones Ariel.
346. Marx, K. y Engels, F. (2007). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Tomo I. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fundación Editorial el perro y la rana.
347. Mauss, M. (2006). *Manual de etnografía*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
348. Mazzeo, M. (2007). *El sueño de una cosa. (Introducción al Poder Popular)*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
349. McLaren, P. (1998). *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*. México D.F., México. Siglo veintiuno editores. Primera edición.
350. -----(1995). *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. México. D.F., México: Siglo

veintiuno editores, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.

351. McLaren, P. y Farahmandpur, R. (2006). *La enseñanza contra el capitalismo global y el nuevo imperialismo. Una pedagogía crítica*. Madrid, España: Editorial Popular.

352. McLaren, P. y Jaramillo, N. (2006). *Pedagogía y praxis en la Era del Imperio. Hacia un Nuevo Humanismo*. Madrid, España: Editorial Popular.

353. Mead, M. (1997). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Tercera edición.

354. ----- (1972). *Macho y hembra. Estudio de los sexos en un mundo de transición*. Caracas, Venezuela: Editorial Tiempo Nuevo.

355. Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Ediciones península.

356. Mészáros, I. (2008). *La educación más allá del capital*. Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno Editores Argentina. Primera edición.

357. Michels, R. (2008). *Los partidos políticos: Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores. Primera edición, 1969. Segunda edición.

358. Mignolo, W. (2007b). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.

359. Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: el método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

360. ----- (2004). *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Cuarta edición, 1997. Primera reimpresión.

361. Morales, F. (1989). *Del Morichal a la Sabana*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

362. Moreno Olmedo, A. (2005). *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Valencia, Venezuela. Universidad de Carabobo, Dirección de Medios y Publicaciones. Tercera Edición, ampliada y corregida.
363. -----(2002). *Historias-de-vida e investigación*. Caracas, Venezuela: Centro de Investigaciones Populares.
364. Morgan, E. (2006). *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno Editores Argentina. Primera edición.
365. Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Huemul
366. Mosonyi, E. (2008). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
367. -----(2006a). *Aspectos de la génesis de la educación intercultural bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Dirección de Educación Indígena, Dirección General de Niveles y Modalidades, Viceministerio de Asuntos Educativos, Ministerio de Educación y Deportes, República Bolivariana de Venezuela.
368. -----(2006b). *Reflexiones críticas en torno al caribe*. Caracas, Venezuela: Dirección de Educación Indígena, Dirección General de Niveles y Modalidades, Viceministerio de Asuntos Educativos, Ministerio de Educación y Deportes, República Bolivariana de Venezuela.
369. -----(1995). *Identidades espontáneas e inducidas. Su repercusión en el caso venezolano*. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Publicaciones de la Coordinación de Extensión, Número 40.
370. -----(1982). *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas, Venezuela: Editorial La Enseñanza Viva.
371. Mosonyi, E., Barbella, A., y Caula, S. (2003). *Situación de las lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Casa Nacional de las Letras Andrés Bello.

372. Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
373. Nahuelpan, H., Huinca, H., Mariman, P. y otros. (2012). *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco, Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
374. Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica*. La revolución en la filosofía. México. D.F., México. Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
375. Nieto, A. (2007). *Crítica de la razón jurídica*. Madrid, España: Editorial Trotta.
376. Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. Madrid, España. Editorial EDAF, Biblioteca EDAF 129. Décimo séptima edición.
377. -----(2002). *La gaya ciencia* («la gaya scienza»). Madrid, España. Editorial EDAF, Biblioteca EDAF 273.
378. Núñez Tenorio, J. (1969). *Venezuela modelo neocolonial. Justicia social para ser realmente libres*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
379. O' Gorman, E. (2002). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, 1984. Octava reimpresión.
380. Ortiz, F. (2011). *El engaño de las razas*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz.
381. -----(1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. Número 42.
382. Panikkar, R. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona, España: Herder Editorial.
383. -----(2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona, España: Herder Editorial.

384. -----(2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona, España: Herder Editorial.
385. -----(2003). *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona, España: Ediciones península. Primera edición.
386. -----(2000). *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino. Primera edición, 1993. Segunda edición.
387. Paz, O. (2010). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona, España: Editorial Seix Barral. Primera edición, 1993. Novena impresión.
388. -----(2008). *El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, 1972. Decimosexta reimpresión.
389. -----(1981). *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*. Barcelona, España: Seix Barral. Primera edición, 1979. Segunda edición.
390. Pereira, G. (2004). *El legado indígena*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes. Consejo Nacional de la Cultura. Primera edición.
391. Perera, M. (2012). *Venezuela: ¿Nación o tribu? La herencia de Chávez*. Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
392. -----(2009). *La patria indígena de El Libertador. Bolívar, bolivarianismo e indianidad*. Caracas, Venezuela: Grupo Editorial Random House Mondadori.
393. Pérez Alfonzo, J. (2009). *Hundiéndonos en el excremento del diablo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
394. Pérez Schael, M. (2011). *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial CEC. Primera edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1993. Segunda edición.

395. -----(1997). *El excremento del diablo. La democracia venezolana y sus protagonistas: Betancourt, Caldera y Pérez*. Caracas, Venezuela: Alfadil Ediciones. Primera edición.
396. Piaget, J. (1975). *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1961. Tercera reimpresión.
397. Ponzio, A. (1974). *Producción lingüística e ideología social. Para una teoría marxista del lenguaje y de la comunicación*. Madrid, España: Alberto Corazón Editor.
398. Popper, K. (2008). *La miseria del historicismo*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición, 1972. Segunda reimpresión.
399. ----- (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, España: Ediciones Paidós. Primera reimpresión.
400. Porto-Gonçalves, C. (2009). *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas. Premio Casa de las Américas. Literatura brasileña, ensayo histórico-social.
401. Potter, J. (1998). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.
402. Prieto, L. (2003). *El maestro como líder*. Caracas, Venezuela: Instituto Municipal de Publicaciones de la Alcaldía de Caracas. Sexta edición.
403. Pujadas Muñoz, J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas. Cuadernos Metodológicos nº 5. Primera edición.
404. Quintero, R. (1978a). *Antropología del petróleo*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1972. Cuarta edición.
405. ----- (1978b). *El petróleo y nuestra sociedad*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca. Tercera edición.
406. ----- (1976). *La cultura nacional y popular. Ensayo antropológico sobre aspectos de la dependencia cultural en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.

407. ----- (1975). *La cultura del petróleo*. Caracas, Venezuela: División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
408. -----(1969). *Caminos para nuestros pueblos*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
409. Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona, España: Ediciones Júcar. Primera edición.
410. Rancièrè, J. (2007). *El odio a la democracia*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu editores. Primera edición, 2006. primera reimpresión.
411. -----(2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.
412. -----(1993). *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
413. Regnault, B. (2006) *Escuela y significados compartidos. Asistencia y permanencia escolar de la niñez y adolescencia indígena en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia UNICEF – Venezuela. Primera edición.
414. Ribeiro, D. (1992). *Las Américas y la Civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, Número 180.
415. -----(1973) *El Proceso Civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Segunda edición.
416. Ricœur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2001. Segunda edición.

417. -----(2009a). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1996. Cuarta reimpresión.
418. -----(2009b). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1995. Sexta reimpresión.
419. Ricœur, P. (2008a) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2004. Segunda edición.
420. -----(2008b). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1995. Quinta edición.
421. -----(2006a). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2003. Primera reimpresión.
422. -----(2006b). *Sí mismo como otro*. México D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1996. Tercera edición.
423. -----(2001). *La metáfora viva*. Madrid, España: Editorial Trotta. Primera edición, 1980. Segunda edición.
424. Rodó, J. (1985). *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. Número 3. Primera edición, 1976. Segunda edición.
425. Rodríguez, S. (2008). *Inventamos o erramos*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Primera edición, 2004. Primera reimpresión.
426. Rodríguez, O. (1991). *Contribución a la crítica del indigenismo*. Caracas, Venezuela: Ediciones SOVAR – ABRE BRECHA.
427. Rogers, C. (1984). *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición, 1972. Cuarta reimpresión.
428. -----(1975). *Libertad y creatividad en la educación. El sistema “no directivo”*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. Primera Edición.

429. Roitman Rosenmann, M. (2007). *Las razones de la democracia en América Latina*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del libro, Editorial de Ciencias Sociales.
430. Rojo, G. (2009). *Globalización e identidades nacionales y posnacionales ¿de qué estamos hablando?* La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
431. Roroimökok Damük (2010). *La historia de los Pemon de Kumarakapay*. Rodríguez I., Gómez J., Fernández Y. (Eds.) Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
432. Rorty, R. (2009). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1983. Quinta edición.
433. -----(1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
434. -----(1993). *Contingency, irony, and solidarity*. United States of America: Cambridge University Press. First Published, 1989. Reprinted.
435. Rossi-Landi, F. (1970) *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
436. Rousseau, J.(2007). *El contrato social*. Madrid, España: Editorial EDAF, Biblioteca Edaf. Nro. 85 Decimonovena edición.
437. Sahlins, M. (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Tercera edición.
438. Said, E.(2007). *Orientalismo*. Barcelona, España: Debolsillo.
439. -----(2003). *Fuera de lugar*. Barcelona, España: Grupo Editorial Random House Mondadori. Primera edición en bolsillo.
440. Salas de Lecuna, Y. (1987). *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas, Venezuela: Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina.

441. Sánchez, D. (2011). *Astronomía de los Caribe de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
442. Sanoja Obediente, M. (2008). *El humanismo socialista venezolano del siglo XXI. Notas para el debate*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Primera edición.
443. ----- (2006). *Memorias para la integración. Ensayo sobre la diversidad, la unidad histórica y el futuro político de Sudamérica y el Caribe*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Primera edición.
444. Sanoja Obediente, M. y Vargas-Arenas, I. (2008) *La revolución bolivariana. Historia, cultura y socialismo*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
445. Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Prometeo Libros.
446. ----- (2009a). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México. D.F. México. Siglo veintiuno editores / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Primera edición.
447. ----- (2009b). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid, España: Editorial Trotta / ILSA, Bogotá.
448. ----- (2005a). *Reinventar la democracia: reinventar el estado*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Primera edición.
449. ----- (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Vol. 1. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
450. ----- (1998). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Santafé de Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

451. -----(1996). *Introducción a una ciencia posmoderna*. Caracas, Venezuela: Centro de Investigaciones Postdoctorales, Comisión de Estudios de Postgrado. FACES – UCV. Primera Edición.
452. Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, España: Taurus.
453. Sartre, J. (2005). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, Primera edición.
454. -----(1970). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada. Primera edición, 1963. Segunda edición.
455. Schütz, A. (2008). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. Segunda edición, 1995. Segunda reimpresión.
456. Scotto-Domínguez, I. (1991). *Los cuchillos de la ausencia. Aproximación a la psicología del desarraigo*. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones de Antropología y Población / KSK Editores.
457. Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona, España: Paidós Ibérica. Primera edición.
458. Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona, España: Editorial Anagrama. Primera edición, 2006. Segunda edición.
459. ----- (2005). *La corrosión del carácter. Consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales.
460. Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
461. Silva, L. (2011). *Belleza y revolución*. Caracas, Venezuela: Fundación para la Cultura y las Artes.
462. ----- (1996). *La plusvalía ideológica*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Cuarta edición, 1984. Quinta edición.

463. Silva Michelena, J. (1970). *Crisis de la Democracia. Cambio político en Venezuela / Vol. 3*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Centro de Estudios del Desarrollo.
464. Silvestri, A. y Blanck, G. (1993). *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona, España: Editorial Anthropos. Primera edición.
465. Simmel, G. (2008) *Pedagogía escolar*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
466. Sloterdijk, P. (2007). *Crítica de la razón cínica*. Madrid, España: Ediciones Siruela, primera edición, 2003, Cuarta edición.
467. Sorokin, P. (1973). *Sociedad, cultura y personalidad. Su estructura y su dinámica. Sistema de sociología general*. Madrid, España: Aguilar.
468. Stavenhagen, R. (2010) *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires, Argentina: Instituto de Estudios y Formación de la CTA / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Primera edición.
469. Stiglitz, J. (2006). *El malestar en la globalización*. Santillana Ediciones Generales / Taurus. Primera edición, 2002. Cuarta reimpresión.
470. Supiot, A. (2012). *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores. Primera edición argentina, 2007. Segunda edición argentina, revisada.
471. Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, España: Editoria Gedisa. Primera edición.
472. Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición en inglés, 1994. Segunda edición en español, 2009.
473. Thomas, W. y Znaniecki, F. (2006). *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas / Boletín Oficial del Estado, Ministerio de la Presidencia. Segunda edición, Primera edición 2004.
474. Thompson, E. (2002). *La historia desde abajo*. En: Thompson, Dorothy (Ed.)

Edward Palmer Thompson. (pp.551-560) Barcelona, España: Crítica.

475. Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. La historia oral*. Valencia, España: Edicions Alfons el Magnànim. Institució Valenciana D' Estudis i Investigació.

476. Todorov, T. (2009). *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. Segunda edición argentina revisada, 2008. Primera reimpresión.

477. -----(2003). *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*. Barcelona, España: Ediciones Península.

478. -----(1991a). *Crítica de la crítica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.

479. -----(1991b). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición.

480. Torres, A. (2009). *La herencia de la tribu. Del mito de la independencia a la revolución bolivariana*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa. Primera edición.

481. Touraine, A. (2006). *¿Podremos vivir juntos?* México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 2000. Tercera reimpresión.

482. -----(2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.

483. -----(2000): *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México D.F. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1998. Segunda edición.

484. Valdés Gutiérrez, G. (2009). *Posneoliberalismo y movimientos antisistémicos*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

485. Valles, M. (2009). *Entrevistas cualitativas*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas. Cuadernos Metodológicos, Nro. 32. Primera edición 2002, Segunda reimpresión.

486. -----(2000). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Editorial Síntesis. Primera reimpresión, 1999. Segunda reimpresión.
487. Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
488. Varela, R. (2005) *Cultura y poder: Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Barcelona, España: Anthropos Editorial, en coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana. Primera edición.
489. Varese, S. (2011). *La sal de los cerros*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
490. Vargas Arenas, I. (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad. Ensayo sobre Teoría Arqueológica y la Formación Económico Social Tribal en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Abre Brecha C.A. Primera Edición.
491. Vargas I. y Sanoja M. (2006). *Historia, identidad y poder*. Caracas, Venezuela. Editorial Galac, Segunda edición.
492. Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Caracas, Venezuela: Editorial Santillana. Primera edición en Venezuela, 2012, primera reimpresión en Venezuela.
493. Vasconcelos, J. (1992) *Obra selecta*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. Número 181.
494. Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
495. -----(2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Quinta reimpresión.
496. -----(2006a). *Ecce comu*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

497. Vattimo, G. y Zabala, S. (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, España: Herder Editorial.
498. Venegas, M. (1996) *El significado de la escuela en familias pobres*. Un estudio cualitativo. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos / Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
499. Verón, E. (2005). *Fragmentos de un tejido*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición, 2004. Primera reimpresión.
500. -----(2004). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México D.F., México: Editorial Gedisa mexicana. Tercera reimpresión.
501. Villalón, M. (1994). *Educación para indígenas en Venezuela: una crítica razonada*. Caracas, Venezuela: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población / KSK Editores. Documento de Trabajo N° 9. Primera edición.
502. Villarroel, G. (1999). *Las vidas y sus historias. Cómo hacer y analizar historias de vida*. Caracas, Venezuela: Asociación Venezolana de Psicología Social. Psicoprisma / 2.
503. Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
504. Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. Primera edición.
505. Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo xx al xvi. Ensayo de historia regresiva*. México D.F., México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
506. -----(1971). *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París, Ed. Gallimard.
507. Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
508. Wainwright, H. (2005). *Cómo ocupar el Estado. Experiencias de democracia participativa*. Barcelona, España: Icaria editorial.

509. Wallerstein, I (2007a). *Universalismo europeo: El discurso del poder*. México. D.F. México: Siglo veintiuno editores.
510. -----(2007b). *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo xxi*. Siglo veintiuno editores / Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM. Primera edición, 2001. Tercera edición.
511. -----(Coord.). (2007c). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo veintiuno editores / Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM. Primera edición, 1996, Décima edición.
512. -----(2006a). *El Moderno Sistema Mundial Vol III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista. 1730-1850*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Segunda edición, primera edición 1998.
513. -----(2006b). *El capitalismo histórico*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1988. Sexta edición.
514. -----(2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición.
515. -----(2004). *Impensas las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo veintiuno editores / Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM. Primera edición, 1998. Cuarta edición.
516. -----(2003). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores / Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM. Primera edición, 1998. Segunda edición.
517. Watson, L. (1982). *Conflicto e identidad en una Familia Urbana Guajira*. Caracas, Venezuela: Corporación de Desarrollo de la Región Zuliana, Biblioteca Corpozulia / Universidad Católica “Andrés Bello”, Centro de Lenguas Indígenas.
518. Weber, M. (2005a). *El político y el científico*. Madrid, España: Alianza Editorial. Primera edición, 1998. Séptima reimpresión.

519. -----(2005b). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición en español de la cuarta en alemán, 1964. Decimosexta reimpresión.
520. Weisz, G. (2007). *Tinta del exotismo. Literatura de la Otridad*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.
521. White, H. (2010a). *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros. Primera edición.
522. -----(2010b). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1992. Cuarta reimpresión.
523. Williams, R. (1982). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
524. Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, España: Ediciones Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Primera edición.
525. Wolf, E. (1994) *Europa y la gente sin historia*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1987. Primera reimpresión.
526. Wright Mills, C. (2005). *La élite del poder*. México. D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1957. Decimotercera reimpresión.
527. -----(2000). *La imaginación sociológica*. México. D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1997. Primera reimpresión.
528. -----(1961). *Escucha, Yanqui. La Revolución en Cuba*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1961. Segunda edición.
529. Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera Edición.
530. Wittgenstein, L. (2010). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, España: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Crítica. Primera edición, 1988. Tercera edición.

531. -----(2007a). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, España: Editorial Tecnos. Segunda edición revisada, 2003. Tercera edición.
532. -----(2007b). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, España: Editorial Tecnos. Tercera edición, 1998. Cuarta edición.
533. Zamora Cardozo, E. (2006). *Vidas de frontera. Andinos y llaneros en la frontera colombo-venezolana. Un estudio cualitativo*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela / Fondo Editorial Tropykos.
534. -----(2001). *Tramas de vida. La frontera colombo-venezolana (San Antonio-Ureña-Norte de Santander)*. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela / Fondo Editorial Tropykos.
535. Zea, L. (1991) *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho Número. 160.
536. -----(1976) *Filosofía y cultura latinoamericanas*. Caracas, Venezuela. Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
537. Zemelman, H. (2007). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Universidad de las Naciones Unidas. Primera edición, 1989. Cuarta edición.
538. -----(2005) *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona, España: Editorial Anthropos. / Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Primera edición.
539. -----(1992). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría I. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. Barcelona, España: Editorial Anthropos / El Colegio de México, México.
540. Žižek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. México. D.F. México. Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1992. Cuarta edición.

541. -----(2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición.

542. -----(2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, España: Ediciones Akal.

Capítulos en libros

543. Adorno, T. (1986a). Postscriptum. En Jensen, H. (Coord.) (1986). *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. México, D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición. (pp. 77-83)

544. ----- (1986b). Acerca de la relación entre sociología y psicología. En Jensen, H. (Coord.) (1986). *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. México, D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición. (pp. 36-76)

545. ----- (1986c). El psicoanálisis revisado. En Jensen, H. (Coord.) (1986). *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. México, D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición. (pp. 16-35)

546. Altez, R. (2011). Independencia, mito genésico y memoria esclerotizada. En Quintero, I. (Coord.). (2011). *El relato invariable. Independencia, mito y nación*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa. Primera edición. (pp. 19 -56)

547. Arce Quintanilla, O. (1990). Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental. En Alcina Franch, J. (Comp.) (1990) *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, España: Alianza Editorial. (pp. 18-33)

548. Arvelo-Jiménez, N.(1980). Autogestión y concientización. En Serbin, A. y González Nández, O. (1980) *Indigenismo y autogestión*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. (pp. 225-237)

549. Balibar, E. (1991). *¿Existe un neorracismo?* En Wallerstein, I. y Balibar, E. (1991) *Raza, nación y clase*. Madrid, España: Editorial IEPALA. (pp. 31 – 48)

550. Bello, L. (2011a). Los órganos del Estado y la política indígena nacional los

programas sociales. las políticas de seguridad y defensa de la nación en los hábitats y tierras indígenas. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA). (pp. 293-365)

551. ----- (2011b). El derecho a la participación política de los pueblos indígenas y la representación indígena en los cuerpos legislativos. El desarrollo normativo de los derechos de los pueblos indígenas en las leyes nacionales. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA). (pp. 184-217)

552. ----- (2011c). El reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos y comunidades indígenas y de los derechos originarios sobre las tierras que ocupan. Proceso de demarcación de hábitat y tierras indígenas y garantía del derecho a la propiedad colectiva. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA) (pp.35-86)

553. Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de Historia. En Walter Benjamin (2008). *Obras libro I / vol. 2*. Madrid, España: Abada Editores. (pp. 303-318)

554. Beverley, J. (2008). Sobre el performance de Mujeres Creando: Marginalidad, visibilidad y Estado. En Duno – Gottberg, L. (2008). *Miradas al margen. Cine y subalternidad en América Latina y el Caribe*. Caracas, Venezuela: Fundación Cinemateca Nacional. Primera edición. (pp.435-440)

555. Bhabha, H. (2010a). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En Bhabha, H. (Comp.) (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión*

de una identidad y las diferencias culturales. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. / CLACSO. Primera edición. (pp.385-423)

556. -----(2010b). Introducción. Narrar la nación. En Bhabha, H. (Comp.) (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. / CLACSO. Primera edición. (pp.12-19)

557. Bonfil Batalla, G. (1993). Implicaciones éticas del sistema de control cultural. En Olivé, L. (Comp.) (1993). *Ética y diversidad cultural*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Primera edición. (pp.195-204)

558. -----(1990). Aculturación e indigenismo: La respuesta india. En Alcina Franch, J. (Comp.) (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, España: Alianza Editorial. (pp.189-209)

559. -----(1989a). La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana. En González Casanova, P. (Coord.) (1989) *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1984. Segunda edición. (pp.141-158)

560. Bourdieu, P. (2008b). La práctica de la sociología reflexiva (Seminario de París) En Bourdieu, P. y Wacquant. L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 2005. Segunda edición revisada. (pp. 267-317)

561. -----(2007b). Comprender. En Pierre Bourdieu (Dir.): *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español (abreviada), 1999. Tercera reimpresión. (pp.527-543)

562. Bourdieu, P. (2005). El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la «voluntad general» En Wacquant, L. (Coord.). (2005). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición. (pp.71-79)

563. -----(1968). Campo intelectual y proyecto creador. En Barbut, M.,

Bourdieu, P., Godelier, M., et al. (1968). *Problemas del estructuralismo*. México D.F. México. Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1967. Segunda edición. (pp.135-182)

564. Burke, P. (2012a). Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En Peter Burke (Ed.): *Formas de hacer historia*. Madrid, España: Alianza Editorial. Segunda edición, 2003, Segunda reimpresión. (pp.325-342)

565. Burke, P. (2012b). Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro. En Peter Burke (Ed.): *Formas de hacer historia*. Madrid, España: Alianza Editorial. Segunda edición, 2003, Segunda reimpresión. (pp. 13-38)

566. ----- (2005). Publicando lo privado: la aparición de la «historia secreta» En Marinas, J. (Coord.) (2005) *Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva. (pp. 71-80)

567. Carrera Damas, G. (1989) El análisis de los obstáculos a la creación intelectual: el pasado histórico como ideología. En González Casanova, P. (Coord.) (1989) *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1984. Segunda edición. (pp.179-190)

568. Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 79-91)

569. -----(2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En Walsh, C. (Ed.) (2003) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones Abya – Yala. (pp. 59-72)

570. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central,

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 9 – 23)

571. Castro Leiva, L. (1991). Historia terminal. En Lander, E. (Edit.) (1991) *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional I. Modernidad & Universalismo*. Caracas, Venezuela: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp.125-144)

572. Colmenares Olívar, R. (2011). El desarrollo de la jurisdicción especial de los pueblos indígenas y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA).(pp. 234-269)

573. Crespi, F. (2006). Ausencia de fundamento y proyecto social. En Vattimo, G. y Rovatti, P. (Eds.) (2006). *El pensamiento débil*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1988. Quinta edición. (pp. 340-363)

574. Dávila, L. (2005). *El imaginario petrolero (Petróleo e identidades nacionales en Venezuela)* En Martín Frechilla, J. y Texera Arnal, Y. (2005). *Petróleo Nuestro y Ajeno. (La ilusión de modernidad)*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. (pp.361-394)

575. Dussel, E. (2004). Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación) En Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España: Editorial Trotta. (pp.123-160)

576. ----- (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Ciencias Sociales / Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC) (pp.59-77)

577. Echeverría, B. (2011b). La modernidad americana (claves para su comprensión) En Echeverría, B. (Comp.) (2011). *La americanización de la modernidad*. México, D.F., México: Ediciones Era / Centro de Investigaciones sobre América del Norte y Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México. Primera edición, 2008. Primera reimpresión. (pp. 17-49)

578. Escobar, A. (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En López Maya, M. (Edit.) (1991). *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional 3. Desarrollo & democracia*. Caracas, Venezuela: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp. 135-170)

579. Fals Borda, O. (2005). La ciencia y el pueblo: Nuevas reflexiones. En Salazar, M. (Edit.) (2005). *La Investigación-Acción participativa. Inicios y desarrollos*. Lima, Perú: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas / Santafé de Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Quinto Centenario de España, y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. / Editorial Popular Madrid / Editorial Humanitas, Buenos Aires / Editorial Guaymuras, Tegucigalpa / Editorial Linterna, Santiago / IMDEC, Guadalajara / Cooperativa Laboratorio Educativo, Caracas. Reimpresión. (pp.65-84)

580. ----- (1991). Democracia participativa en el mundo de hoy. En López Maya, M. (Edit.) (1991). *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional 3. Desarrollo & democracia*. Caracas, Venezuela: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp. 105-111)

581. ----- (1974). Algunos problemas prácticos de la sociología de la crisis. En Touraine, A., Nikolaus, M., Novikov, N. y otros (1974). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo. Primera edición, 1970. Segunda edición. (pp.59-85)

582. Faure, E. (1974). Carta del Presidente Edgar Faure al Sr. René Maheu, Director General de la UNESCO, 18 de mayo de 1972. En Faure, E., Herrera, F., Kaddoura, A.,

y otros. (1974). *Aprender a Ser. La educación del futuro*. Madrid, España: Alianza Editorial / Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Segunda edición, 1973. Tercera Edición. (pp.15-18)

583. Fernandes, F. (2005). Nova sociedade e novo homen. En: Ianni, O. (2005). *Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante*. Editora Expressão Popular. Segunda Edição. (pp. 451-507)

584. Fernández Retamar, R. (2008). Caliban. En Fernández Retamar, R. (2008). *Lo que va dictando el fuego*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho. (pp. 9-27).

585. Ferraris, M. (2006). Envejecimiento de la «escuela de la sospecha». En Vattimo, G. y Rovatti, P. (Eds.) (2006). *El pensamiento débil*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1988. Quinta edición. (pp. 169-191)

586. Ferrarotti, F. (1993a). Las biografías como instrumento analítico e interpretativo. En Marinas, J. Miguel y Santamarina, C. (Ed.) (1993). *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*. Madrid, España: Editorial Debate. (pp. 129-148)

587. ----- (1993b). Sobre la autonomía del método biográfico. En Marinas, J. Miguel y Santamarina, C. (Ed.) (1993). *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*. Madrid, España: Editorial Debate. (pp. 121-128)

588. Fierro, J. (1980). Aspectos culturales y educativos de la realidad pemón. En Serbin, A. Y González Nãñez, O. (1980). *Indigenismo y autogestión*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. (pp.73-98)

589. Figueroa, C. (1980). Aspectos culturales y sociopolíticos de la realidad pemón. En Serbin, A. Y González Nãñez, O. (1980). *Indigenismo y autogestión*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. (pp.49-67)

590. Fonet-Betancourt, R. (2004). Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente. Fonet-Betancourt, R. (Ed.) (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España: Editorial Trotta. (pp.19-74)

591. ----- (2003a). Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. En Fonet-Betancourt, R. (Ed.). *Culturas y poder*.

Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. Bilbao, España: Desclée de Brouwer. 2003. (pp.15-27)

592. ----- (2003b). Para una crítica filosófica de la globalización. En Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003b). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación.* Madrid, España: Editorial Trotta. (pp.55-79).

593. Giner, S. (1994). Introducción En Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva.* Barcelona, España: Ediciones Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Primera edición. (pp. 9- 27)

594. González Nãñez, O. (1990). Lenguas indígenas e identidad en la cuenca del Guainía - Río Negro Territorio Federal Amazonas. Venezuela. En Alcina Franch, J. (Comp.) (1990). *Indianismo e indigenismo en América.* Madrid, España: Alianza Editorial.(pp. 284-301)

595. ----- (1980). Aspectos etnográficos de la realidad pemón. En Serbin, A. Y González Nãñez, O. (1980). *Indigenismo y autogestión.* Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. (pp.23-47).

596. González Ordosgoitti, E. (1999). Conferencia N° 1 (12.03.99) ¿Refundar la República sobre cuál ser histórico? (pp.21 -46) En González Ordosgoitti, E. (Coord. / Comp.) (1999). *Filosofar sobre la constituyente. Memorias del Seminario, Caracas, marzo-julio 1999.* Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos / Cátedra de Pensamiento Latinoamericano, Departamento de Praxis, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico - Fondo Editorial de Humanidades, Universidad Central de Venezuela. / Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela / Consejo Nacional de la Cultura. (pp.21 -46)

597. Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá, Colombia: Siglo del

Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 63-77)

598. Guitián, D. (1998b). *Movilidad social y familia popular urbana en Venezuela*, En Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (Coords.) (1998). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales II*. Barcelona, España. Anthropos Editorial, Colección Autores, Textos y Temas de Ciencias Sociales, dirigida por Josexo Beriain Nro. 18. / Santa Fé de Bogotá, Colombia. Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social de la Universidad Externado de Colombia / Nro. 78 de “Los trabajos del Instituto Francés de Estudios Andinos. (pp.108-131)

599. Gutiérrez Salazar, M. (1996). Los pemones. En Setién, A., Bentivenga, C., Lavandero, J., Gutiérrez, M. y Bortoli, G. (1996). *Etnias indígenas de Venezuela (semilla primigenia de nuestra raza)*. Caracas, Venezuela: San Pablo. (pp.91-143)

600. Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En Stuart Hall, S. y du Gay, P. (Comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. (pp.13 – 39)

601. Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Eds) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Editorial Crítica. (pp.7-21)

602. Jaulin, R. (1976). Introducción En Jaulin, R. (Comp). (1976). *El Etnocidio a través de Las Américas*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición. (pp. 9-12)

603. Lacan, J. (2007a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En Lacan, J. (2007). *Escritos I*. Siglo veintiuno editores. Décima edición en español, corregida y aumentada, 1984. Vigésimoquinta edición. (pp. 227-310)

604. -----(2007b). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Lacan, J. (2007) *Escritos I*. Siglo veintiuno editores. Décima edición en español, corregida y aumentada, 1984. Vigésimoquinta edición. (pp.86-93)

605. Laclau, E. (2009). Populismo: ¿Qué nos dice el nombre? En Panizza, F. (Comp.) (2009). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición. (pp. 51-70)

606. Lander, E. (2013). Prólogo. Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela. En Edgardo Lander, E., Arze, C., Gómez, J. y otros. (2013). *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*. La Paz, Bolivia: Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE) / Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA) / Centro Internacional Miranda (CIM) (pp. 1-43)

607. -----(2005). Venezuela: la búsqueda de un proyecto contrahegemónico. (pp.163-192) En Duterme, B. (Coord.) (2005). *Movimientos y poderes de izquierda en América Latina*. España, Madrid: Editorial Popular.

608. -----(2000). Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Ciencias Sociales / Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).(pp.11-58)

609. -----(1991). Retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa. En Lander, E. (Edit.) (1991). *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional I. Modernidad & Universalismo*. Caracas, Venezuela: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp. 145-177)

610. Lévi-Strauss, C. (2006). Raza e historia En *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México. D.F. México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1979. Decimocuarta edición en español. (pp. 304 -339)

611. Lewin, K. (2005). La investigación-acción y los problemas de las minorías. En Salazar, M. (Edit.) (2005). *La Investigación-Acción participativa. Inicios y desarrollos*. Lima, Perú: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas / Santafé de Bogotá,

Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Quinto Centenario de España, y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. / Editorial Popular Madrid / Editorial Humanitas, Buenos Aires / Editorial Guaymuras, Tegucigalpa / Editorial Linterna, Santiago / IMDEC, Guadalajara / Cooperativa Laboratorio Educativo, Caracas. Reimpresión. (pp.13-25)

612. Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 127-167)

613. Malinowski, B. (1940). Introducción En Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (pp.3-10)

614. Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.). (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición. (pp.175-212)

615. Mansutti Rodríguez, A. (2008). Dificultades y propuestas sobre el principio de igualdad. Interculturalidad, multiculturalidad, pueblos indígenas y democracia. En Segovia, Y. y Mansutti, A. (Comp.) (2008). *Uno y diverso. Diálogos desde la diferencia*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico en coedición con el Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas. (pp. 107-131)

616. Marinas, J. (2005). Lo público de lo íntimo, lo íntimo de lo público. En Marinas, J. (Coord.) (2005). *Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.(pp. 19-46)

617. Martínez, B. (2010a). Entre la cultura y la terapia: la psicología en América Latina como diálogo emancipador. En Ana María del Rosario Asebey y Manuel Calviño (Comp.). (2010). *Psicología y Acción Comunitaria. Sinergias de cambio en América*

Latina, La Habana, Cuba: Editorial Caminos; Coedición con la Universidad Autónoma de Querétaro, México. (pp. 141 – 160)

618. Marx, K. (2009a). Sobre la cuestión judía. En Bauer, B. y Marx, K. (2009). *La cuestión judía*. Barcelona, España: Anthropos Editorial / División de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. (pp.127-163)

619. Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.). (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición (pp. 65-105)

620. Mignolo, W. (2007a). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 25-46)

621. -----(2003). Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales. En Walsh, C. (Ed.) (2003) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones Abya – Yala. (pp. 31-57)

622. -----(2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Ciencias Sociales / Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC). (pp.79-117)

623. Moreno Friginals, M. (2006). Aportes culturales y deculturación. En: Moreno Friginals, M. (Rel.) (2006). *África en América Latina*. México. D.F., México: Siglo veintiuno editores / UNESCO. Primera edición, 1977. Cuarta edición. (pp. 13-33)

624. Neuhaus, S. (1991). Freud y Gramsci: Psicoanálisis y filosofía de la praxis. En Alvarez, F., Calello, H., Kohn, C. y otros (1991): *Gramsci en América Latina: del*

silencio al olvido. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos / Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. (pp.64-70)

625. Perera, M.A., Rivas, P., y Scaramelli, F. (2007). *Los Pemón*. En Freire, G. y Tillett, A.: *Salud indígena en Venezuela. Vol. II*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud. (pp. 189-245)

626. Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp. 93-126)

627. -----(2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Ciencias Sociales / Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC). (pp.281-348)

628. -----(1998). Populismo y fujimorismo. En Burbano de Lara, F. (Ed.) (1998) *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*. Caracas, Venezuela: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, Ecuador / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp. 171-205)

629. -----(1991). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. En Lander, E. (Edit.) (1991) *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional I. Modernidad & Universalismo*. Caracas, Venezuela: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp.27-42)

630. -----(1975). Cultura y dominación (Notas sobre el problema de la participación cultural). En: Alfredo Chacón: *Cultura y dependencia. Ocho ensayos latinoamericanos*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila editores C.A. Colección Letra Viva.1975. (Pp. 85-113)

631. Quispe, M. y Moreno, D. (2011). La educación intercultural bilingüe en un

contexto de transformación social. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA) (pp.118-127)

632. Renan, E. (2010). ¿Qué es una nación? En Bhabha, H. (Comp.) (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores. / CLACSO. Primera edición. (pp.21-38)

633. Ribeiro, D (1990). Cultura y enajenación. En Zemelman, H (1990). *Cultura y política en América Latina*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores.(pp. 23-52)

634. Rovatti, A. (2006). Transformaciones a lo largo de la experiencia. En Vattimo, G. y Rovatti, P. (Eds.) (2006). *El pensamiento débil*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1988. Quinta edición. (pp.43-75)

635. Salas, Y. (2000). La dramatización social y política del imaginario popular: El fenómeno del bolivarianismo en Venezuela. En Mato, Daniel (Comp.) (2005). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. (Antología), Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (pp. 241-263)

636. Salazar Jiménez, J. (2002a). Valores Latinoamericanos: Variabilidad y cambio. En Maritza Montero y Ligia Sánchez (Comp.) (2002). *El corazón abierto de América Latina. La psicología Social de José Miguel Salazar*. AVEPSO, Fascículo 11, 2002. (pp.109-118)

637. -----(2002b). Etnocentrismo, patriotismo y nacionalismo, En Montero, M y Sánchez, L. (Comp.). (2002). *El corazón abierto de América Latina. La psicología Social de José Miguel Salazar*. AVEPSO, Asociación Venezolana de Psicología Social. Fascículo 11, 2002. (pp.57-62)

638. -----(2002c). La psicología social y las posibilidades de investigación sobre el carácter nacional venezolano. En Montero, M. y Sánchez, L. (Comp.). (2002). *El corazón abierto de América Latina. La psicología Social de José*

Miguel Salazar. *AVEPSO*, Asociación Venezolana de Psicología Social. Fascículo 11, 2002. (pp. 25-29)

639. -----(2001a). Perspectivas psicosociales de la identidad venezolana. En Salazar, J. (Coord.) (2001). *Identidades nacionales en América Latina*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Primera Edición. (pp.115-139)

640. -----(2001b). ¿Identidad latinoamericana? En Salazar, J. (Coord.) (2001). *Identidades nacionales en América Latina*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Primera Edición. (pp. 259-276)

641. Santos, B. (2005b). Prefacio. En Santos, B. (Coord.) (2005). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2004. Primera reimpresión. (pp. 25-34)

642. -----(2005c). Introducción general a la edición brasileña. En Santos, B. (Coord.) (2005). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2004. Primera reimpresión. (pp. 11-24)

643. Sarmiento, R. (2011). El impacto económico de los consejos comunales en las comunidades indígenas la experiencia del estado Amazonas. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA). (pp. 228-233)

644. Scaramelli, F. (2008). Los Pemón. Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica. En: Miguel Ángel Perera (Editor) (2008). *Los aborígenes de Venezuela. Volumen II*. Monografía Nro. 29. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología / Ediciones IVIC / Monte Ávila Editores Latinoamericana. Primera edición, 1983. Segunda edición actualizada. (pp. 683-703)

645. Shiva, V. (1998). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En Mies, M. y Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona, España: Icaria editorial. Pp. 13-26

646. Stavenhagen, R. (2007). La presión desde abajo: Derechos humanos y multiculturalismo. En Gutiérrez Martínez, D. (Coord.) (2007). *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores, Coedición con la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales: El Colegio de México. Primera edición, 2006. Segunda edición. (pp. 213-224)

647. -----(2005). Cómo descolonizar las ciencias sociales. En Salazar, M. (Edit.) (2005). *La Investigación-Acción participativa. Inicios y desarrollos*. Lima, Perú: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas / Santafé de Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Quinto Centenario de España, y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. / Editorial Popular Madrid / Editorial Humanitas, Buenos Aires / Editorial Guaymuras, Tegucigalpa / Editorial Linterna, Santiago / IMDEC, Guadalajara / Cooperativa Laboratorio Educativo, Caracas. Reimpresión. (pp. 37-64)

648. Stavenhagen, R. (1989). La cultura popular y la creación intelectual. En González Casanova, P. (Coord.) (1989). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1984. Segunda edición. (pp. 295-309)

649. Sunkel, O. (1995). Del desarrollo hacia dentro al desarrollo desde dentro. En Sunkel, O. (Comp.) (1995). *El desarrollo desde dentro. Un enfoque neoestructuralista para la América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1991. Primera reimpresión. (pp-35-80)

650. ----- (1991). Auge, crisis y renovación del Estado: una perspectiva de largo plazo. En Lander, L. y Sonntag, H. (Edit.) (1991). *Pensamiento Crítico: un diálogo interregional 2. Universalismo & Desarrollo*. Caracas, Venezuela: Rectorado de

la Universidad Central de Venezuela / UNESCO / Editorial Nueva Sociedad. Primera edición. (pp. 151-170)

651. Tax, S. (2005). Antropología-acción. En Salazar, M. (Edit.) (2005). *La Investigación-Acción participativa. Inicios y desarrollos*. Lima, Perú: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas / Santafé de Bogotá, Colombia: Cooperativa Editorial Magisterio / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Quinto Centenario de España, y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. / Editorial Popular Madrid / Editorial Humanitas, Buenos Aires / Editorial Guaymurás, Tegucigalpa / Editorial Linterna, Santiago / IMDEC, Guadalajara / Cooperativa Laboratorio Educativo, Caracas. Reimpresión. (pp.27-36)

652. Thomas, D. (2008). Los Pemón. En: Miguel Ángel Perera (Ed.) (2008). *Los aborígenes de Venezuela. Volumen II*. Monografía Nro. 29. Caracas, Venezuela. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología / Ediciones IVIC / Monte Ávila Editores Latinoamericana. Segunda edición actualizada. Primera edición, 1983. (pp. 571-682)

653. Touraine, A. (2007). Las condiciones de la comunicación intercultural. En Gutiérrez Martínez, D. (Coord.) (2007). *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos*. México D.F., México: Siglo veintiuno editores, Coedición con la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales: El Colegio de México. Primera edición, 2006. Segunda edición. (pp. 275-303).

654. Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.). (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición. (pp. 23-64)

655. Vattimo, G. (2006b). Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. En Vattimo, G. y Rovatti, P. (Eds.) (2006). *El pensamiento débil*. Madrid, España: Ediciones Cátedra. Primera edición, 1988. Quinta edición. (pp. 18-42)

656. ----- (1997). La reconstrucción de la racionalidad hermenéutica. En Fischer, H.R., Retzer, A., Schweizer, J. (comps.) (1997). *El final de los grandes proyectos*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición. (pp.57-70)

657. Verón, E. (1998). Mediatización de lo político. En Gauthier, G., Gosselin, A., y Mouchon, J.(Comps.) (1998). *Comunicación y política*. Barcelona, España: Editorial Gedisa. Primera edición. (pp. 220-236)

658. -----(1974). Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina. En Touraine, A., Nikolaus, M., Novikov, N. y otros (1974). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo. Primera edición, 1970. Segunda edición. (pp. 167 – 202)

659. Villalón, M. (2011b). Los idiomas indígenas oficiales. El Estado frente al multilingüismo de la sociedad venezolana. En Bello, L. (Ed.). (2011). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas, Venezuela / Copenhague, Dinamarca: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonía (WATANIBA) / Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA)(pp.22-34)

660. Wachtel, N. (1999). Una América subterránea: redes y religiosidades marranas. En Carmagnani, M., Hernández Chávez, A., y Romano, R. (Coord.). (1999). *Para una historia de América Latina II. Los nudos (I)*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición. (pp.13-54)

661. Wallerstein, E. (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En Wallerstein, I. y Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid, España: Editorial IEPALA. (pp. 49 – 61)

662. Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. (pp.47-62)

663. -----(2003). ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América andina. En Walsh, C. (Ed.) (2003). *Estudios culturales latinoamericanos*.

Retos desde y sobre la región andina. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones Abya – Yala. (pp. 11-28).

664. Zemelman, H. (1989). Notas sobre cultura y creación política. (1989). En González Casanova, P. (Coord.) (1989) *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 1984. Segunda edición. (pp. 203-212)

Artículos en revistas

665. Angosto, L. (2009). Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII, Nro. 111-112. (pp.13-34). Disponible en: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/4-Donde%20lo%20Pemon%20p%2013-34.pdf>

666. Arfuch, L. (2008). El espacio teórico de la narrativa: un desafío ético y político. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 13. N° 42 (Julio-Septiembre, 2008) (pp. 131 – 140)

667. Arvelo Jiménez, N. (2006). Interculturalidad y diversidad cultural en el marco de la Revolución Bolivariana en Venezuela. En Suplemento del Boletín *Diario de Campo*. No.39. Octubre, 2006. México: CONACULTA, INAH. (pp. 105-112)

668. -----(2001). Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. En *Série Antropología* Nro. 309. (pp.1-25) Brasilia, Brasil. Disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie309empdf.pdf>

669. -----(1982). The political struggle of the Guayana Region's indigenous peoples. In *Journal of International Affairs*. 36 (1). (pp. 43-54).

670. Badillo León, I. (1993). Etnopsicología infantil: Procesos de enculturación y aculturación. En *Anthropologica*. Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría. 7-12, 2da ep. 1993. (pp.331-340).

671. Barabas, A. (2006). Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. En Suplemento del Boletín *Diario de Campo*. No.39. Octubre, 2006. México: CONACULTA, INAH. (pp. 13-19)

672. Bello, L. (2011d). Diversidad cultural y derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano. En *Revista Nacional de Cultura*. Año LXXIII Junio de 2011. Nro. 338 Tomo 1. Caracas, Venezuela: Fundación Casa Nacional de las Letras Andrés Bello. pp. 15-30.

673. Bertaux, D. (1993a). La perspectiva biográfica: Validez metodológica y potencialidades. En Marinas, J. Miguel y Santamarina, C. (Ed.) (1993). *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*. Madrid, España: Editorial Debate. (pp.149-171)

674. -----(1993b). De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica. En Marinas, J. Miguel y Santamarina, C. (Ed.) (1993). *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*. Madrid, España: Editorial Debate. (pp.19-34)

675. Bjord, H. (2008). Indianismo, Indigenismo e Indiocracia: Noventa años de Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005) En *Kuawäi*. Revista Arbitrada del Departamento Hombre y Ambiente de la Universidad Nacional Experimental de Guayana. Venezuela. Volumen 1 • N° 2 • Julio-Diciembre, 2008 (pp. 63-99)

676. ——— (2004). Lineamientos para una bitácora de navegación. Relanzamiento y optimización de la educación intercultural bilingüe en Venezuela En *Pueblos Indígenas y Educación*. Nro. 55. Julio – Diciembre 2004. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala. (pp.13-36)

677. Boccara, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel En *Memoria Americana* 13 - Año 2005: 21-5. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n13/n13a02.pdf>

678. Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol. IV, número 012. México: Universidad de Colima. (pp.165-204). Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/316/31641209.pdf>

679. Cabrujas, J. (1987). El Estado del disimulo. En *Estado & Reforma*. Edición Especial, 1987: Heterodoxia y Estado 5 respuestas. (pp. 5-35)
680. Camps, V. (2001). Educar a la ciudadanía para la convivencia intercultural. En *Revista Anthropos* n° 191, 2001. Ciudadanía e interculturalidad. (pp. 117-122)
681. Cerón Samboni, A. (2013). La cultura de vocación intercultural en Raúl Fornet-Betancourt En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / AÑO 18. N° 60 (Enero-Marzo, 2013) (pp. 81 – 89)
682. Clarac, J. (2001). Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001). *Boletín Antropológico* . Año 20, Vol. III. N° 53. Septiembre-Diciembre. (pp.335-372)
683. Díaz Montiel, Z. (2013). Pensar del sujeto interdiscursivo en el diálogo intercultural. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / AÑO 18. N° 60 (ENERO-MARZO, 2013) (pp. 69 – 79)
684. Díaz Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. En *El viejo topo* n° 59 (pp. 16-21)
685. Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 14. N° 45 (Abril-Junio, 2009) (pp. 31– 44).
686. -----(2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. En *Tabula Rasa*. n°.9. Julio-diciembre 2008 (pp. 153-197) Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/09dussel.pdf>
687. Ellner, S. (2012). El modelo de la democracia social radical en Venezuela: innovaciones y limitaciones. En *Cuadernos del CENDES* Año 29. N°. 79. Tercera Época. Enero - Abril. (pp.107-133)

688. Fals Borda, O. (2002). El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas. En *Nueva Sociedad* n° 180 -181. Jul-Ago / Sept-Oct 2002. (pp.169-181)
689. Fernández Retamar, R. (1976). Nuestra América y Occidente. En *Casa de las Américas*. La Habana, Cuba. Septiembre-Octubre, 1976. Año XVI, Nro. 98. (pp.36-57)
690. Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. En *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales. México: UAEM, núm. 44, mayo-agosto 2007, (pp.15-40)
691. Follari, R. (2010). Reflexiones sobre posmodernidad, multiculturalismo y movimientos sociales en la Latinoamérica actual. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 15. N° 43 (Abril-Junio, 2010) (pp. 53 – 67).
692. García, J. (2009). Materiales para una Historia Pemón. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII, Nro. 111-112. (pp.225-240). Disponible en: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/9-Materiales%20para%20p%20225-240.pdf>
693. García Oviedo, A. (2006). Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 11. N° 34 (Julio - Septiembre, 2006) (pp. 125 – 137)
694. González, S., Cavieres, H., Díaz, C. y Valdebenito, M. (2005). Revisión del constructo de identidad en la psicología cultural. En *Revista de Psicología*, vol. XIV, número 002. 2005. Santiago, Chile: Universidad de Chile. (pp.9-25)
695. González Ordosgoitti, E. (2009). Leer la identidad venezolana a la luz de las comunidades étnicas biculturales de América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2009, vol. 15, n° 3, (sept.-dic.), (pp.91-115)
696. -----(1991). En Venezuela todos somos minoría. En *Nueva Sociedad* n° 111. Enero – Febrero 1991. (pp.128-140)
697. Gudynas, E y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional

de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 16, No. 53 (Abril-Junio 2011) (pp. 71 – 83)

698. Guitián, C. (2001). Historia oral, la experiencia vivida en las fronteras del hombre común. En *Tierra Firme*. Revista de historia y ciencias sociales. Caracas, Venezuela nº 75. Año 19 Vol. XIX, 2001 (Julio-Septiembre) (pp. 393 – 400)

699. Gutiérrez Salazar, M. (2001). Mundo pemón. En *Venezuela Misionera*. Año 2001, Nro. 601. (pp.48-54)

700. Hidalgo Flor, F. (2011). Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 16, No. 53 (2011), (Abril-Junio 2011) (pp. 85 – 94)

701. Larrea Killinger, C. y Orobitg Canal, G. (2002). Planteamientos para una ética intersubjetiva: El trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica. En *Antropologando*. Revista Venezolana de Antropología Crítica. Año 1, N° 6. 2002. (pp.4-30)

702. Larrique, D. (2008). La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales. En *Espacio Abierto*. Cuaderno Venezolano de Sociología. Vol 17, No. 2. (abril-junio, 2008) (pp.317-334)

703. Mansutti Rodríguez, A. (2009). Revolución, Poder y Antropología: ¿Hacia dónde deben orientarse las Sociedades Indígenas Venezolanas? En *Kuawäi*, Revista Arbitrada del Departamento Hombre y Ambiente de la Universidad Nacional Experimental de Guayana. Venezuela. Volumen 2. N°3. Enero-Junio, 2009. (pp.47-62)

704. Martínez, B. (2012). Entre el valor simbólico y el consumo cultural: La hermenéutica de la denuncia en “Latinoamérica” de Calle 13. En *Revista de Antropología Experimental*. Universidad de Jaén, España. N° 12, 2012. Texto 21: 271-276. <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/21martinez12.pdf>

705. -----(2010c). Cosmovisión, democracia y sociedad civil en Venezuela (2006-2009). Reflexiones desde la antropología política. En *Revista de Antropología*

Experimental. Universidad de Jaén, España. N° 10, 2010. Texto 13: 223-243.

<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2010/13martinez10.pdf>

706. -----(2005a). Religiosidad indígena y estado pluriétnico de lo ancestral a la V República. En *Revista de Antropología Experimental*. N°. 5, 2005. Texto 12. Universidad de Jaén, España. Disponible en: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/indice2005.htm>

707. -----(2004a). Elementos para el abordaje de la etnopolítica indígena en Venezuela. Región Guayana 1990-2002. Pueblos Kari'ña, Pemón, Piaroa, Yanomami y Yekuana. *Revista de Antropología Experimental*. N° 4, 2004. Texto 7. Universidad de Jaén, España. Disponible en: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2004/martinez2004.pdf>

708. -----(2004c). La hibridación política como axis de los procesos de reivindicación política autónoma: el caso de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) y el gobierno de Hugo Chávez. En *Antropologando*. Revista Venezolana de Antropología Crítica. Año 3. Nro. 11 (enero-junio) (pp.114-130). Disponible en línea: http://www.academia.edu/843904/La_hibridacion_politica.

709. -----(2004d). Premisas etnopsicológicas para abordar el fenómeno de la endoculturación forzada dentro de un Estado-nación. En *Gazeta de Antropología*. Nro 20, 2004. Revista de la Universidad de Granada, España. Disponible en línea:

http://www.gazeta-antropologia.es/wpcontent/uploads/G20_08Benjamin_Martinez.pdf

710. Martínez Miguélez, M. (2009). Hacia una epistemología de la complejidad y transdisciplinariedad. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 14. N° 46 (Julio-Septiembre, 2009) (pp. 11 – 31)

711. Martínez Oliveros, X. (2008). ¿Cómo “enseñar” el asunto de la diferencia y la alteridad, en clave democrática? En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 13. N° 42 (Julio-Septiembre, 2008) (pp. 35 – 53).

712. Medina Bastidas, J. (2009). Autodemarcación y construcción de futuro en los pueblos indígenas. Experiencia del pueblo Pemón. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII, Nro. 111-112. (pp.251-264). Disponible en: [http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/11-Autodemar%20p%20251-264\(1\).pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/11-Autodemar%20p%20251-264(1).pdf)

713. Mignolo, W. (2008). Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. En *Tabula Rasa*. n°.9. Julio-diciembre 2008 (pp. 39-60)

Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/03mignolo.pdf>

714. Morales, F. (1995). Por un sistema intercultural bilingüe holístico-ecológico. En *Tierra Firme*. Revista de historia y ciencias sociales. Caracas, Venezuela. N°50. Año 13. Vol. XIII, 1995. (Abril-Junio). (pp. 183-198)

715. —————(1993). Resistencia indígena ante las políticas del Estado=Nación. En *Tierra Firme*. Revista de historia y ciencias sociales. Caracas, Venezuela. N°44. Año 11. Vol. XI, 1993. (Octubre-diciembre) (pp. 487-500)

716. Morales, F., Figuera, E., Aizpurua, K. y otros. (2000). El Estado-nación es intrínsecamente etnogenocida. En *Tierra Firme*. Revista de historia y ciencias sociales. Caracas, Venezuela. N°71. Año 18. Vol. XVIII, 2000. (Julio-Septiembre). pp. (375-386)

717. Mosonyi, E. (2009). Balance general de los diez años del proceso bolivariano: pueblos indígenas. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2009, vol. 15, n° 1 (ener.-abr.), (pp.155-172)

718. —————(1998). Plurilingüismo indígena y políticas lingüísticas. En *Nueva Sociedad* n° 153. Enero – Febrero 1998 (pp.82-92)

719. -----(1970). El concepto de interculturación. Superación de un arraigado dogmatismo dentro de la Antropología Aplicada. En *Economía y Ciencias Sociales*, 1970, Año XII, n° 3 (Julio-Septiembre), (pp. 78 – 81)

720. Mosonyi, E. y López Sanz, R. (1970). Hacia un nuevo enfoque antropológico de las sociedades minoritarias. En *Economía y Ciencias Sociales*, 1970, Año XII, n° 3 (Julio-Septiembre), (pp.60-73)

721. Neiburg, F. y Goldman, M. (2001). Teoría, política y ética en los estudios antropológicos del carácter nacional. En *Alteridades*, 2001, 11 (22), (pp.95-110).

Disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?rev=alteridades&id=277&article=329&mode=pdf>

722. Paredes Albarran, M., Viera Barazarte, A. (2010). Percepción de condiciones de vida laboral en etnias pemón: un acercamiento desde la investigación acción. *Escenarios* • Vol. 8, No. 1, Enero-Junio. (pp. 65-70).

723. Perera, M., Rivas, P. y Gómez Rangel, S. (2009). Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistencias. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII, Nro. 111-112. (pp.115-147). Disponible en: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/6-Losparadigmas%20p%20115-147.pdf>

724. Quintero-Montilla, M. (2009). Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 14. Nº 45 (Abril-Junio, 2009) (pp. 117 – 125)

725. Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007. (pp. 197-229)

726. Rey, J. (1976). Ideología y cultura política: el caso del populismo latinoamericano. En *Politeia* nº 5. (pp.123-150)

727. Rodríguez, I. y Sletto, B. (2009). Apök hace feliz a Patá. Desafíos y sugerencias para una gestión intercultural del fuego en la Gran Sabana. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII, Nro. 111-112. (pp.149-191). Disponible en: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/7-Apok%20hace%20feliz%20p%20149-191.pdf>

728. Salas Astraín, R. (2013). Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / AÑO 18. Nº 60 (Enero-Marzo, 2013) (pp. 41 – 55)

729. Sánchez Pirela, B. (2005). Imataca en la mira de la Modernidad: El crimen Perfecto. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela / Año 10. Nº 28 (Enero-Marzo, 2005) (pp. 113 – 122)

730. Santos, B. (2002). *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. En *El Otro derecho*, número 28. Julio de 2002. ILSA, Bogotá D.C., Colombia. (pp.59-

83)

731. Schwartz, S. (2012). Los límites de la soberanía: reflexiones sobre indigenidad y territorialidad en tiempos de globalización. En *Nuestro Sur. Historia, memoria y patrimonio*. Año 3 / Número 4 / Enero-Junio 2012. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Fundación Centro Nacional de Historia, Archivo General de la Nación. Caracas, Venezuela. (pp.99-110).

732. Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. En *Nueva Sociedad*. Mar-Abr 2002 Nro. 178. (pp. 104-125).

733. Sletto, B. (2010). Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: el caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén - Mapauri), La Gran Sabana. En *Antropológica* 2010. Tomo LIII, Nro. 113 (pp.43-75). Disponible en: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/2-%20Bjorn%20Sletto%20p%20%2043-75.pdf>

734. Spivak, C. (2003). ¿Puede hablar al subalterno? Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003. (pp. 297- 364).

735. Stavenhagen, R. (2008). Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. En *Revista IIDH (Instituto Interamericano de Derechos Humanos)*. Vol. 48. julio – diciembre 2008 (pp. 257 – 268). Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_1013860968/Revista_IIDH_48-.pdf?url=%2FBibliotecaWeb%2FVarios%2FDocumentos%2FBD_1013860968%2FRevista_IIDH_48-.pdf

736. Villalón, M. (2011a). Lenguas amenazadas y la homogeneización lingüística de Venezuela. En *Boletín de Lingüística*. XXIII / 35-36 / Ene- Dic, 2011: 143-170.

737. Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias políticoepistémicas de refundar el estado. En *Tabula Rasa*. n°.9. Julio-diciembre 2008 (pp. 131-152) Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>

Diccionarios

738. Abbagnano, N. (2008). Dimensión En Abbagnano, N. (2008). *Diccionario de Filosofía*. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español, 1963. Cuarta edición en español, 2004. Segunda reimpresión. (pp.306)

739. De Armellada, C. y Gutiérrez Salazar, M. (2007). *Diccionario pemón. Pemón – Castellano, Castellano – Pemón*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello. Cuarta edición.

740. Incisa, L. (2007). Populismo En Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (2007). *Diccionario de Política* (volumen 2 de la l a la z). Siglo veintiuno editores. Séptima edición en español, corregida y aumentada, 1991. Decimoquinta edición en español. (pp. 1247-1253)

741. Rhum, M. (2007). Enculturación. En Barfield, T. (Edit.) (2007). *Diccionario de Antropología*. México, D.F., México: Siglo veintiuno editores. Primera edición, 2000. Segunda edición. (pp.186)

Artículos de prensa consultados en físico

742. Linares, A. (marzo 17, 2013). Muerte del cacique aviva lucha por la tierra. En *Últimas Noticias*. P.8

743. Rangel, C. (octubre 31, 2011). Indígenas retuvieron a militares que ejercían la minería ilegal. En *El Nacional*. Ciudadanos, Regiones. P.6

Otros documentos consultados en la web

744. 26 February 2013. Disponible en: <http://assets.survivalinternational.org/documents/920/yano-2013-anthropologists-letter.pdf>

745. A Protest Resignation. Disponible en: <http://www.insidehighered.com/news/2013/02/25/prominent-anthropologist-resigns-protest-national-academy-sciences>

746. Arias, A. (febrero, 10, 2013). *Comunidades Pemón rechazan con contundencia*

la militarización y el hostigamiento. Disponible en:

<http://www.lts.org.ve/Comunidades-Pemon-rechazan-con-contundencia-la-militarizacion-y-el-hostigamiento>

747. Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Yurutíes del Vaupés (ASATRAIYUVA) (2008). *Plan Integral de Vida Indígena Yurutíes del Vaupés*.

Disponible en: http://www.vaupes.gov.co/apc-aa-files/37396262636135383031636463303737/PIVI_ASATRAIYUVA.pdf

748. Avensur, L., Prodezza, C. y Vargas, J. (Resp.) (2007). *Plan de vida en Comunidades Indígenas de la Amazonia. Cartilla para el diagnóstico y la planificación participativa. Programa de Formación y Comunicación sobre los Derechos Sociales y Económicos de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana*. Lima, Perú: Terra Nuova, Oficina Perú. Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia. Primera edición. Disponible en: <http://servindi.org/pdf/PLAN%20DE%20VIDA.pdf>

749. Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona, España: Editorial Kairós. Disponible en: <http://hauntedhouse.comoj.com/archivos/ baudrillard-jean-cultura-y-simulacro.pdf>

750. Bedoya, O., Granada, P., Zuluaga, V. (2000). *El plan de vida Indígena*. Pereira, Colombia: Revista de Ciencias Humanas, Nro. 19. Disponible en: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev19/bedoya.htm>

751. Bertaux, D. y Bertaux-Wiame, I. (1980). *Une enquête sur la boulangerie artisanale par l'approche biographique. Rapport final*. Vol. I. Disponible en: http://www.mv.helsinki.fi/home/jproos/BertauxBoulangerieVOL_I.pdf

752. Comando Campaña Carabobo. (2012). *Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019*. Caracas, Venezuela. Disponible en: <http://blog.chavez.org.ve/Programa-Patria-2013-2019.pdf>

753. Comunidad Andina (2009). *Cosmovisión del pueblo indígena Nasa en Colombia: Reducción integral de los riesgos, planificación y desarrollo sostenible*. Lima, Perú. Disponible en: http://www.comunidadandina.org/predecan/doc/libros/SISTE22/CO/CO_NASA.pdf

754. Correo del Caroní (abril, 27, 2011). *Escuela Agroturística de Kumarakapay clama nueva sede*. Disponible en: http://www.correodelcaroni.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=174&id_articulo=177566&catid=68

755. Diaro En La Mira.com (febrero, 7, 2013). *43 militares retenidos en Uriman al agredir a indios en mina de Oro*. Disponible en: <http://diarioenlamira.com/45-militares-retenidos-en-uriman-al-agredir-a-indios-en-uriman/>

756. EFE (septiembre 2, 2013). *ONU pide a Venezuela investigar y castigar agresiones contra indígenas*. Disponible en: http://www.el-nacional.com/mundo/ONU-Venezuela-investigacion-agresiones-indigenas_0_256774338.html

757. García, N. (febrero 11, 2013). *Pemonas doblegan arbitrariedad militar y política minera inconsulta*. Disponible en: <http://www.conflictive.org.ve/protesta/pemonas-doble-gan-arbitrariedad-militar-y-politica-minera-inconsulta-reportaje-de-natalie-garcia.html>

758. *Inaugurada Casa de la Mujer Indígena en comunidad Kumarakapay de la Gran Sabana* (2012). Disponible en: http://www.abrebrea.com/235538_Inaugurada-Casa-de-la-Mujer-Indigena-en-comunidad-Kumarakapay-de-la-Gran-Sabana.html

759. Instituto Nacional de Estadística (2013). *Primeros resultados Censo Nacional 2011: Población Indígena de Venezuela*. Enero, 2013. Disponible en: <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/PrimerosResultadosIndigena.pdf>

760. Instituto Nacional de Estadística (2011). *Censo 2011, Estructura Poblacional por Edad y Sexo*. Disponible en: <http://www.redatam.ine.gob.ve/redatam/index.html>

761. Jameson, F. (1991) *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Imago Mundi. Disponible en: http://old.liccom.edu.uy/bedelia/cursos/semiotica/textos/jameson_posmodernismo-.pdf

762. Jansasoy , J. y Pérez Vera, A. (2005). *Plan de Vida. Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas*. Fundación Zio-A'I, Unión de Sabiduría / The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank Environment Department. Disponible en: <http://siteresources.worldbank.org/GLOBALENVIRONMENTFACILITYGEFOPERATIONS/Resources/Publications-Presentations/PlandeVida-small.pdf>

763. López y Rivas, G. (2008). *Antropología y transnacionalización neoliberal*. Conferencia presentada en el II Congreso de Antropología Latinoamericana. Mimeo. Publicada bajo el título: Antropología latinoamericana y transnacionalización neoliberal. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=71095>

764. Martínez, B. (2013c). *La narratividad puesta a prueba: Hacia una reflexión*

sobre el gusto en la metadiscursividad televisiva. Disponible en: http://www.academia.edu/3580312/Sobre_el_gusto..

765. -----(2013d). *El pensamiento crítico como fundamento de la interculturalidad: Entro lo jurídico y el desgarramiento del pueblo*. Disponible en: http://www.academia.edu/2471642/El_pensamiento_critico_como_fundamento_de_la_interculturalidad..

766. -----(2013e). *Del habla retórica al habla creativa: huellas heteroglósicas del devenir poscapitalista. (apuntes interculturales sobre el sentido común, el derecho y la transmodernidad)*. Disponible en: http://www.academia.edu/2463106/Del_habla_retorica_al_habla_creativa..

767. -----(2012a). *¿Loro viejo no aprende a hablar?: Política, intersubjetividad y el germen de la racionalidad liberal en tiempos del “socialismo del siglo XXI”* Realizado en el Diplomado en Derechos Humanos de los Pueblos y Comunidades Indígenas, Escuela de Derechos Humanos Juan Vives Suriá, Defensoría del Pueblo. Venezuela. Noviembre, 2012. Disponible en: http://www.academia.edu/2189114/_Loro_viejo_no_aprende_a_hablar_Politica_intersubjetividad_y_el_germen_de_la_racionalidad_liberal..

768. -----(2012b). *Sobre racismo y etnofobia en Venezuela*. Disponible en: http://www.academia.edu/2043617/Sobre_racismo_y_etnofobia..

769. -----(2012c). *Apuntes sobre un viaje a la selva del sentido: El simulacro como producto cultural y la vitalidad de la neurosis en la sociedad capitalista*. Disponible en: http://www.academia.edu/2043835/El_simulacro_como_producto_cultural..

770. -----(2012f). *Violencia epistémica de género (cuando el género es algo más que palabras)*. Disponible en: http://www.academia.edu/1887236/Violencia_epistemica_de_genero

771. -----(2005b). *La resistencia como paradigma político. Una advertencia a los intelectuales venezolanos*. Disponible en: <http://www.voltairenet.org/article123221.html>

772. Michelet, J. (1895). *Histoire de France*. Tome VIII : Réforme (1508 – 1547). Québec, Canada: Les Classiques des sciences sociales. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/michelet_jules/oeuvres_completes_t8_hist_de_france/michelet_hist_de_france_t8.pdf

773. Ministerio del Poder Popular Para la Educación (2007). *Currículo Nacional Bolivariano. Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano*. Caracas, Venezuela.

Disponible en: http://www.me.gob.ve/media/contenidos/2007/d_905_67.pdf

774. *National Academy of Sciences: Change policies that have led to the resignation of Marshall Sahlins*. Disponible en: <https://www.change.org/petitions/national-academy-of-sciences-change-policies-that-have-led-to-the-resignation-of-marshall-sahlins>

775. Noticiero Digital.com (Octubre 30, 2011). *Indígenas mineros de La Paragua exigen presencia de vicepresidente Jaua*. Disponible en:

<http://www.noticierodigital.com/2011/10/indigenas-mineros-de-la-paragua-exigen-presencia-de-vicepresidente-jaua/>

776. *Plan de vida y/o salvaguarda Municipio de Vijes. Resguardo Indígena Wasiruma, Pueblo Ebera-Chamí “Jai de Drúa Wadra”. Valle del Cauca, Colombia.*

(2011). Disponible en: [http://www.imca.org.co/img/files/Planes%20de%20Vida/Vijes/RESGUARDO_R_A_L_M%5B1%5D\(1\).pdf](http://www.imca.org.co/img/files/Planes%20de%20Vida/Vijes/RESGUARDO_R_A_L_M%5B1%5D(1).pdf)

777. Plan de vida de las comunidades indígenas zenues localizadas en el municipio de San Antonio de Palmito–Sucre pertenecientes al Resguardo Zenú de Córdoba – Sucre, Colombia. (2012). Disponible en: <http://sanantoniodepalmito-sucre.gov.co/apc-aa-files/61346463646236306463386330316462/plan-de-vida-de-las-comunidades-indgenas-palmito-2012.pdf>

778. Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela (2007). *Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista. Desarrollo Económico y Social de la Nación 2007-2013*. Caracas, Venezuela. Disponible en:

http://www.cendit.gob.ve/uploaded/pdf/Proyecto_Nacional_Simon_Bolivar.pdf.

779. Ramírez Cabello, M. (febrero 8, 2013). *Indígenas de Urimán en Bolívar detienen y desarman a 43 militares*. Disponible en:

<http://www.eluniversal.com/nacional-y-politica/130208/indigenas-de-uriman-en-bolivar-detienen-y-desarman-a-43-militares>

780. República Bolivariana de Venezuela. Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación (PDESN) 2001–2007. Venezuela construye su camino en transición hacia la revolución Bolivariana. Disponible en:

http://portaleducativo.edu.ve/Politicass_edu/planes/documentos/PlanDesarrolloESN-2001-07.pdf

781. Rosero, M. y Sánchez, J. (2009). *Una mirada general al contexto que enmarca los Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo*. Bogotá D.C., Colombia: Proyecto SENA-Tropenbos. Disponible en:

http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/files/4_Guia_planes_de_vida_y_de_desarrollo.pdf

782. Vygotsky, L. (s/f). *Los métodos de investigación reflexológicos y psicológicos*. En Vygotsky, L. (s/f). *Obras Escogidas Tomo I*. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/28804099/Vygotsky-Obras-Escogidas-TOMO-1>

Intervenciones presidenciales publicadas

783. Chávez, H. (2012). *Golpe de timón. I Consejo de Ministros del nuevo ciclo de la Revolución Bolivariana*. Caracas, Venezuela: Ediciones Correo del Orinoco.

784. Chávez, H. (2004). Intervenciones del Presidente de la República Hugo Chávez Frías. *Taller de Alto Nivel “El nuevo mapa estratégico”* 12 y 13 de Noviembre de 2004. Gobierno Bolivariano, Ministerio de Comunicación e Información.

Ponencia publicada en la web

785. Schwartz, S. (2011). *Indigenizando lo global: fútbol, consumo y reciprocidad entre los Piarao del Orinoco Medio*. Grupo de Trabajo: Antropología económica, economía política y economía del trabajo, del X Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires, 29 de Noviembre al 02 de Diciembre del 2011. Disponible en línea: <http://www.xcaas.org.ar/grupostrabajos sesiones.php eventoGrupoTrabajoCodigoSeleccionado=GT32>

Ponencias y conferencias no publicadas

786. Martínez, B. (2013a). *Poéticas de la praxis comunal: Trascendencias de las políticas de la Revolución Bolivariana en la vida de algunos intelectuales comunitarios indígenas y criollos ante los desafíos del “socialismo del siglo XXI”* Ponencia presentada en el XXXI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos: ¿Hacia un Nuevo Contrato Social?. Washington, D.C., Estados Unidos, del 29 de mayo al 1ero de junio.

787. -----(2013b). *Religiosidad política y globalismo etnofágico: algunos mitos políticos en la cotidianidad caraqueña (1989 – 2013)*. Ponencia presentada en el

marco de las VII Jornadas de Investigación de la FaCES. Ciudad Universitaria de Caracas, 21 al 24 de Mayo de 2013.

788. -----(2012e). *La filosofía de Nuestra América. Un encuentro con Nicol, Dussel, Zea, Silva y Kusch*. Ponencia presentada en el XXV Simposio Internacional de la Asociación Venezolana de Estudios del Caribe: “El Caribe: Diversidad, Desarrollo e Integración”. Universidad de Carabobo. Valencia y Puerto Cabello, 26, 27 y 28 de abril.

789. -----(2011a). *Interculturalidad (experiencias dialógicas de una praxis posible)*. Conferencia dictada en la Escuela de Sociología, Sala Simón Sáez Mérida. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas, jueves, 10 de noviembre.

790. -----(2011b). *La metáfora del poder en la Venezuela contemporánea: PSUV, MUD y Consejos Comunales*. XI Simposio de Ciencia Política. Avances, continuidades y retrocesos políticos, sociales y tecnológicos en América Latina. Universidad Simón Bolívar. Sartenejas, 21 de Julio de 2011.

791. -----(2011c). *Expresiones políticas de la cultura: La participación popular caraqueña (1980 – 2010)*. Ponencia presentada en el XXXIII Congreso Interamericano de Psicología. Medellín, Colombia. Del 26 al 30 de Junio de 2011.

792. -----(2011d). *Las expresiones políticas de la cultura: Algo más que una categoría analítica*. Convención Internacional de Antropología, ANTHROPOS 2011. Palacio de Convenciones. La Habana, Cuba. 14 al 18 de Marzo.

793. -----(2010b). *El Relato de Vida como estrategia emancipadora. (esbozos para una antropología dialéctica de la memoria)*. V Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur. (Política, Pasado y Diversidad). Universidad Central de Venezuela / Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas, Venezuela. Del 21 al 25 de Junio.

Manuscritos no publicados

794. Asamblea General de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (abril, 29,

2006). *Reforma de los Estatutos de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB)*. Centro Multiétnico la Churuata, Ciudad Bolívar, Estado Bolívar. Mimeo. (10 páginas)

795. Bolívar, J. (1999). *Taller para la elaboración del diseño curricular para la educación intercultural bilingüe. (San Francisco de Yuruaní – Estado Bolívar, 27 de septiembre de 1999)*. Mimeo. (4 páginas)

796. Martínez, B. (2013f). *Deus ex machina: la educación como elemento y no como estrategia en la Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez para la gestión Bolivariana socialista 2013-2019. (apuntes para el fortalecimiento intercultural de una soberanía plenamente socialista)*. Caracas, Venezuela. Enero, 2013. (2 páginas)

797. Martínez, B. (2012g). *Kumarakapay: El desafío de la interculturalidad*. Anteproyecto de tesis para la mención de psicología social. Escuela de Psicología. Universidad Central de Venezuela. Enero, 2012. (45 páginas)

798. Parlamento Indígena de la Comunidad Pemón de Kumarakapay. (mayo, 6, 2009). *Reglamento interno de la prohibición de las bebidas alcohólicas*. Casa Comunal sede del Parlamento Indígena de la Comunidad Pemón de Kumarakapay. Mimeo. (5 páginas)

Tesis no publicadas

799. Abache Rebolledo, L. (2008). *Guerra contra Afganistán (2001) y Diario El Universal. Justificación del uso de la Fuerza en las Relaciones Internacionales*. Trabajo de grado para optar al título de psicólogo, mención social. Escuela de Psicología, Universidad Central de Venezuela.

800. Guitián, D. (1998a). *Biografía y sociedad. Una lectura desde la sociología del habitar*. II Tomos. [Inédito], Tesis presentada para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales. Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

801. Luján Pazos, I. (2006). *Hacerse hombre, hacerse mujer. Construcción y*

transformación de las identidades de género en tres comunidades indígenas Taurepán. Trabajo de grado para optar al título de antropólogo. Escuela de Antropología, Departamento de Etnología y Antropología Social. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

802. Martínez, B. (2004b). *La hibridación política como axis de los procesos autónomos de reivindicación. El Caso del Pueblo Piaroa, Ye'kuana y la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (1969-1999).* Tesis de Grado para optar al Título de Antropólogo. Escuela de Antropología. Facultad de Ciencias. Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Diarios de campo

803. Martínez, B: *Di/2B-8/I* (del 22.2.2008 al 24.8.2009).

804. Martínez, B: *Di/2B-8/II.* (del 25.8.2009 al 1.8.2011).

805. Martínez, B: *Di/2B-8/III* (del 1.8.2011 al 19.11.2011).

806. Martínez, B: *Di/2B/VI* (8.8.2012 al 26.10.2012).

Relatos de vida realizados en Kumarakapay transcritos en formato Word:

807. Yulita (2009-2012).

808. Mauricio (2008 – 2012).

809. Ovelio (2009 – 2012).

810. Leonel (2012).

811. José Arnoldo (2009 – 2012).

812. Carmen Ligia (2009 – 2012).

813. Rosangel (2009 – 2012).

814. Benedito (2012).

815. Alberto (2009-2012).

816. Naydi (2009-2012).

817. Eleazar (2009-2012).

818. Juvencio (2009).

Entrevistas no publicadas

En Kumarakapay, registradas en formato manuscrito:

819. Maestro Bolívar (2009 – 2012).

820. Pablo (2007-2008).

821. Belkys (2007-2008).

822. Betty (2007 – 2011).

823. Norvelys (Agosto, 2011).

824. Ernesto (Agosto, 2009).

825. Fernando (Septiembre, 2009).

826. Petra (2008-2012).

827. Luisa (2008 – 2012).

828. Marta (2008 – 2012).

Fuera de Kumarakapay, registrada en formato de audio:

829. Martínez, B. (2012d). *Entrevista a Miguel Barnet*. La Habana, El Vedado. Cuba. Julio, 2012. Archivo de audio de Windows Media.

Leyes, Convenios y Declaraciones

830. Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (2011). *Ley Orgánica contra la discriminación racial*. Publicada en Gaceta Oficial Número 39.823, de fecha 19 de diciembre de 2011. Disponible en: <http://venezuela-us.org/es/wp-content/uploads/2009/05/Ley-contra-la-discriminaci%C3%B3n-racial-Espanol-23-05-12-LOCDRA-GO-N>

[%C2%BA-39823-oficial.pdf](#)

831. -----(2010). Ley del Artesano y Artesana Indígena. Publicada en Gaceta Oficial N° 39.338, de fecha 4 de enero de 2010. Disponible en: http://www.mp.gob.ve/c/document_library/get_file?p_l_id=52151&folderId=52190&name=DLFE-1709.pdf

832. -----(2009). Ley Orgánica de Educación. Publicada en Gaceta Oficial N° 5929, extraordinario de fecha 15 de agosto de 2009. Disponible en: http://www.me.gob.ve/ley_organica.pdf

833. -----(2009). *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999*. Publicada en Gaceta Oficial N° 5908 extraordinario, de fecha 19 de febrero de 2009. Disponible en: <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>

834. -----(2009). *Ley Orgánica de los Consejos Comunales*. Publicada en Gaceta Oficial N° 39335, de fecha 28 de diciembre de 2009. http://www.tsj.gov.ve/legislacion/LeyesOrganicas/20.-GO_39335.pdf

835. -----(2009). *Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. Gaceta Oficial N° 39.115, de fecha 6 de febrero de 2009. Disponible en: <http://www.tsj.gov.ve/gaceta/febrero/060209/060209-39115-1.html>

836. -----(2008). *Ley de idiomas indígenas*. Gaceta Oficial N° 38981 de fecha 28 de julio de 2008. Disponible en: <http://www.defensoria.gob.ve/dp/index.php/leyes-pueblos-indigenas/1331>

837. -----(2005). *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Gaceta Oficial Nro. 38.344 de fecha 27 de diciembre del año 2005. Disponible en: http://www.tsj.gov.ve/legislacion/LeyesOrganicas/6.-GO_38344.pdf

838. -----(2001). *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*. Gaceta Oficial N° 37.118 de fecha 12 de Enero de 2001 Disponible en: <http://www.defiendete.org/html/de-interes/LEYES%20DE%20VENEZUELA/LEYES%20DE%20VENEZUELA%20II/LEY%20DE%20DEMARCAACION%20Y%20GARANTIA%20DEL%20HABITAT%20Y%20TIERRAS%20DE%20LOS>

[%20PUEBLOS%20INDIGENAS.htm](#)

839. -----(2001).

Convenio 169 adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en su 76° Reunión, el 27 de junio de 1989. Aprobado por Venezuela, a través de la Ley No. 41, publicada en Gaceta Oficial N° 37.118 de fecha 12 de Enero de 2001 ratificado en el 2002. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

840. Congreso de los Estados Unidos de Venezuela (1915). *Ley de Misiones*. Publicado en la Gaceta Oficial N° 12.562, de fecha 16 de junio de 1915. Disponible en: <http://docs.venezuela.justia.com/federales/leyes/ley-de-misiones.pdf>

841. *Declaración de Alma-Ata. Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud*, Alma-Ata, URSS, 6 -12 de septiembre de 1978. Disponible en: http://www.promocion.salud.gob.mx/dgps/descargas1/promocion/1_declaracion_deALMA_ATA.pdf

842. *Declaración de Kumarakapay, formulada en el marco del I Congreso Internacional de Pueblos Indígenas Anti imperialistas de la América-Abya Yala*. Territorio ancestral de Kumarakapay, Gran Sabana, Venezuela, 9 de agosto de 2007. Disponible en: <http://minpi.gob.ve/minpi/downloads/cumarakapay.pdf>

843. Decreto presidencial N° 2028. *Día de la Resistencia Indígena*. Publicado en la Gaceta Oficial extraordinaria N° 5615, de fecha 10 de octubre de 2002.

844. Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

845. -----(2001). *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración*. Disponible en: http://www.un.org/spanish/CMCR/durban_sp.pdf

846. -----(1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

847. Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (2011). *Memoria y Cuenta 2011, que la Ministra del Poder Popular para los Pueblos Indígenas presenta a la Asamblea Nacional*. Caracas, Venezuela. Disponible en: <http://minpi.gob.ve/minpi/images/stories/enlaces/memoria2011.pdf>

848. -----(2007). *Memoria y Cuenta 2007, que la Ministra del Poder Popular para los Pueblos Indígenas presenta a la Asamblea Nacional*. Caracas, Venezuela. Disponible en: <http://minpi.gob.ve/minpi/images/stories/enlaces/memoria2007.pdf>

Folletos

849. Kumarakapay (2011) *Calendario pemón*. Folleto divulgativo. (2 páginas)
850. Verbum, Consultoría Comunicacional; INPARQUES; PALMAVEN (S/f) *Canaima National Park*. Folleto divulgativo. (2 páginas)