



República Bolivariana de Venezuela
Universidad de Los Andes
Facultad de Odontología
Instituto de investigaciones
Bioantropológicas y Arqueológicas
Doctorado en Antropología

**La Comuna En los Andes Merideños. Una Mirada
Antropológica.**

www.biblioteca.ula.ve
Tesis doctoral presentada para Optar al grado
de Doctor en Antropología.

Autor: Msc. Carlos Javier Rivas Hernández

Tutor: Dr. Lino Meneses Pacheco

Mérida, 2024

Reconocimiento

*Dedico este trabajo a
Guaicaipuro, quien aún hoy, sigue enseñándonos.
Mayelis, quien dulcemente abriga la cotidianidad, y a
Ramona, que mantiene viva la llama ardiente de la memoria.*

www.bdigital.ula.ve

Reconocimiento

Resumen

Lo común y lo comunitario representan a nuestro juicio una simbiosis dialéctica y una relación desde la cual podemos analizar los procesos históricos que giran alrededor de la Constitución de lo comunitario como elemento fundamental que ha cruzado el devenir histórico de los pueblos en América Latina. En el caso de Mérida en particular, la región ha sufrido un proceso de poblamiento, que inició hace aproximadamente 9.000 años, y que encuentra en los troncos lingüísticos Chibcha, Arawak y Timotes, la génesis que le da cuerpo, a lo que luego vendría a ser la andinidad merideña, como elemento identitario, que nos identifica, nos une, y brinda posibilidades de encuentro ante el olvido que impone la modernidad occidental eurocentrista.

Palabras Claves: Comunidad, común, comuna, resistencia y participación.

Abstract.

In our opinion, the common and the community represent a dialectical symbiosis and a relationship from which we can analyze the historical processes that revolve around the Constitution of the community as a fundamental element that has crossed the historical development of the peoples in Latin America. In the case of Mérida in particular, the region has undergone a process of settlement, which began approximately 9,000 years ago, and which finds in the Chibcha, Arawak and Timotes linguistic trunks, the genesis that gives body, to what would later come to being the Andinity of Merida, as an identity element, that identifies us, unites us, and offers possibilities of encounter in the face of the oblivion imposed by Eurocentric Western modernity.

Keywords: Community, common, commune, resistance and participation.

Índice

Contenido

Resumen	1
Índice	2
Introducción	5
Capítulo I. Elementos Teóricos y Metodológicos.	10
Preguntar-nos sobre el mundo, es fundamental, en consecuencia hay que tener objetivos.	12
Pregunta(s) de Investigación:	12
Hay un problema que queremos desentramar, para abrir nuevos horizontes interpretativos:	14
Objetivos:	23
Aspectos teóricos desde algunos debates que ocupan el escenario actual.	25
Lo común como horizonte Nuestroamericano.	25
Lo que nombran las palabras. Debate conceptual.	26
Analizar a la economía desde la antropología para configurar una perspectiva de- colonial. Un acercamiento desde los bordes.	34
Acercamiento a una selección teórica.	40
De la Cultura Comunera, al Movimiento Comunero. Los andes Merideños en su largo proceso histórico.	44
Los Pueblos originarios y la relación social desde lo común.	46
La colonia y la “campesinización” de la vida indígena.	49
El Movimiento Comunero, la descolonización de la memoria y la construcción de la soberanía emancipatoria (2008-2015).	53
La comuna, hoy en Venezuela.	57
Debates disciplinarios. Hacer uso de cuáles herramientas metódicas para alcanzar los objetivos planteados.	60
La Ethnohistoria como Apoyo para el desarrollo de esta investigación.	66
Trabajo de campo:	72

La Etnografía. Elementos teóricos y perspectivas conceptuales:	72
Precisiones onto-epistémicas alrededor de la etnografía.	78
El lugar de enunciación y la observación participante.	82
Capítulo II. El punto de partida. Hacia una mirada Crítica anti-colonial.	86
Geomorfología de los Andes merideños, noción geohistórica y construcción social del espacio.	88
Ocupación del territorio en los Andes Venezolanos.....	99
Etnogénesis cultural en los Andes Venezolanos.....	114
Capítulo III. La invasión Europea.	139
La Filosofía de la conquista.	141
La mirada del otro.	146
El gran despojo de lo Común.....	156
Lo que encontraron los españoles.	159
La llegada del europeo español, la reducción y sometimiento del mundo indígena.	164
La encomienda.	168
Otras expresiones culturales.	173
Capítulo IV El parto de un conflicto histórico. El triunfo del Liberalismo en Venezuela. ...	178
¡Oh! República, has sido el fetiche de los liberales.	192
De las Leyes de Indias, a las leyes para los indios.....	199
El Clientelismo como enemigo de la práctica comunitaria.....	205
Capítulo V La comuna en el nuevo milenio. Un ejercicio reflexivo y Autoetnográfico.	208
Construir comunidad y ser conscientes de ese proceso. Autoetnografías Colaboradas. .	209
La construcción de comunidad. Una experiencia vivida y en marcha.	217
El territorio nos hace sentir que es posible cambiar las cosas y vivir lo transformable. Lo local y lo global, en franco diálogo.	222
Hacia un nuevo horizonte, para un mapa alternativo de la producción comunal.	225
La Sala de Batalla Social, génesis de la comuna.	235
Lo local, ante lo global.....	246
La Casa del costurero: Una comunidad de aprendizaje en ciencias comunales.	253

La Escuela y los nuevos retos sociales. Radiografía de una realidad en crisis y en pleno desarrollo.	266
El espacio habitado por humanos, es transformable.	283
Con datos precisos podemos comprender las subjetividades comunales alrededor de lo común.	285
VI Conclusiones.	291
VII Referencias.	299
Páginas web consultadas:	299
Leyes:	300
Biblio-hemerografía:	300

www.bdigital.ula.ve

Introducción.

Plantearse la elaboración de un trabajo doctoral, sin duda alguna implica sistematicidad, organización, tener mediana claridad metodológica de lo que se va a hacer, pero por sobre todas las cosas, amerita un gran sacrificio y un esfuerzo humano, en el que participan no sólo elementos racionales, conceptuales, epistémicos, sino también lo humano, lo familiar, lo personal. Se supone que cuando desarrollamos un trabajo de investigación para optar a un grado doctoral, sobre cualquier área del saber humano, debemos ser primeramente honestos, para de esta forma adentrarnos hacia una investigación profunda, bien documentada y bien argumentada sobre el objeto de estudio que nos hemos planteado desarrollar. Nosotros con este trabajo hemos decidido cerrar un proceso, que se abrió cuando hicimos estudios de postgrado en el año 2008-2010, en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales UARCIS, en la maestría en Historia y Ciencias Sociales, en la ciudad de Santiago de Chile. Allí bajo las orientaciones metódicas del Doctor Igor Goicovic Donoso, finalmente completamos un trabajo de investigación alrededor de los movimientos sociales y la participación en América Latina en general y en Venezuela en particular. Luego, nos entusiasamos a seguir con esta investigación y comenzamos a desarrollar estudios (2013), en la Maestría en Ciencias Políticas, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas –CEPSAL, de la Universidad de Los Andes, allí en conjunto con el Doctor Ebert Cardoza, quién sirvió como tutor de aquella investigación, ampliamos y complementamos algunos otros elementos que tienen que ver con la génesis de lo que han sido los Consejos Comunales y las miradas políticas alrededor de la comuna en Venezuela.

Comenzamos posteriormente, en el año 2019, a desarrollar estudios doctorales en Antropología, en el Instituto de Investigaciones BioAntropológicas y Arqueológicas, adscrito a la Facultad de Odontología, de la Universidad de Los Andes. Allí pudimos desarrollar diferentes seminarios de sumo interés para lo que vendría a ser el desarrollo de nuestro trabajo doctoral, el cual se planteaba en esencia cerrar con una investigación que, como ya lo dijimos antes, había sido abierta con los estudios de Maestría entre los años 2008 y 2010. En un primer momento de este proceso formativo, que amerita acompañamiento permanente y constante, fungía como orientadora de nuestro trabajo de investigación, la Doctora Iraida Vargas-Arenas, con quien tuvimos distintos encuentros y quien nos proporcionó una orientación bastante sustanciosa, para el desarrollo de nuestra investigación. Por cuestiones personales, que no vienen al caso, tuvimos que cambiar de rumbo, así debimos solicitar la ayuda de otro tutor; fue cuando asumió el compromiso, el Doctor Lino Meneses Pacheco, con quien en largas jornadas de trabajo pudimos completar esta tesis doctoral, la cual además, debo decirlo, contiene, bajo mi absoluta responsabilidad, elementos analíticos, que no deben comprometer a nadie más, que el que escribe estas reflexiones.

Cabe destacar, que en el concierto latinoamericano, los movimientos sociales han venido jugando un papel fundamental para dinamizar la política, demás que fundamentalmente desde los movimientos sociales, con su accionar transformador, podemos leer las claves de los procesos de cambio y de transformación que se vienen gestando en la región. Por medio de ellos podemos comprender, también, las resistencias colectivas en función de la consolidación de alternativas ante la lógica del capital neoliberal, en consecuencia del capitalismo, que dibuja en la región un panorama desalentador.

Desde la toma de San Cristóbal de las Casas, aquel 1ero de Enero de 1994, cuando el ejército Zapatista de Liberación Nacional, irrumpió en el escenario público mundial, planteando otras categorías políticas, se ha venido desarrollando todo un

arsenal de cuestionamientos desde la práctica solidaria, que cruzan al movimiento *sin tierra* de Brasil, a los *piqueteros* en Argentina, a los movimientos *indigenistas* de Bolivia y del Ecuador, pasando también por la conformación de las *comunidades autónomas* en Colombia, bebiendo de las aguas de la *Teología de la Liberación*, sobre todo en Centroamérica y Brasil, hasta *la explosión popular anti neoliberal* ocurrida entre el 27 y 28 de febrero de 1989 en las calles de Caracas Venezuela. En ese contexto, el desarrollo de los presupuestos participativos en distintos municipios de este país, sientan las bases de un proceso organizativo comunitario, que se suma pues, a todo este proceso de construcción de otras formas de hacer política.

En medio de todo este debate crítico, la historia ha servido como herramienta para permitir mirarnos en las luchas históricas de los pueblos originarios, de los campesinos o de los movimientos de pobladores, que ante los escasos escenarios para la participación que generan las “democracias” en América Latina, irrumpen como un volcán en erupción. Para revertir esa compleja realidad, se plantean nuevas formas de encuentro y nuevas posibilidades para el desarrollo de la participación popular que incida en la toma de decisiones.

En ese sentido, lo común y lo comunitario representan a nuestro juicio una simbiosis dialéctica y una relación desde la cual podemos analizar los procesos históricos que giran alrededor de la Constitución de lo comunitario como elemento fundamental que ha cruzado el devenir histórico de los pueblos en América Latina. En el caso de Mérida en particular, la región ha sufrido un proceso de poblamiento, que inició hace aproximadamente 9.000 años, y que encuentra en los troncos lingüísticos Chibcha, Arawak y Timotes, la génesis que le da cuerpo, a lo que luego vendría a ser la andinidad tropical merideña, como elemento identitario, que nos identifica, nos une, y brinda posibilidades de encuentro ante el olvido que impone la modernidad occidental eurocentrista.

De esta manera, presentamos este trabajo, que contiene una serie de elementos discursivos, que en definitiva pretenden dar cuenta de la larga duración de nuestros procesos históricos constituyentes, sumado a las formas de resistencia profunda de

una cultura que se niega a desaparecer. Con este trabajo, precisamente queremos combatir la idea de la visión eventista de la cultura, bajo la cual no hay expresiones culturales, sino que se encuentran mediadas por el espectáculo de las tarimas, que sirven para el entretenimiento y que al mismo tiempo vacían de contenido las esencias identitarias, la cuales provienen de la diversidad étnica.

Así presentamos este trabajo, que pretende cumplir con el objetivo, de que a partir de él, se generen otras investigaciones, que puedan dar cuenta de la defensa de los bienes comunes como un valor histórico que nos constituye como pueblo.

De esta forma, en el Capítulo I, presentamos los aspectos teóricos y metodológicos, dándole un repaso general a los debates que han girado en torno a lo común y a lo comunitario en América Latina y en Venezuela en particular, las cuestiones históricas que fundamentan dichos procesos y los elementos que tienen que ver con la etnohistoria y la etnografía como herramientas fundamentales para la construcción de nuevos conocimientos transformadores.

En el capítulo II, desarrollamos los planteamientos relacionados con la etnogénesis en los Andes merideños, dialogando con las investigaciones que se han realizado al respecto, y sobre todo, mirando a profundidad los modos de vida de los pueblos originarios. Analizamos con detenimiento la geomorfología de los Andes merideños, la ocupación del territorio de los Andes venezolanos y la etnogénesis cultural de los Andes merideños.

En el capítulo III, nos detenemos a estudiar lo que fue la invasión española, su filosofía, y los debates fundamentales que han girado alrededor de la ideología en la que se sostuvo el proyecto colonial, sumado a los procesos que constituyeron el despojo de lo común, tomando en cuenta el análisis histórico relacionado con la reducción y el sometimiento de los pueblos indígenas, concentrados arbitrariamente en la encomienda, incorporando los elementos políticos, sociales, económicos y religiosos que giraron alrededor de la administración de estos territorios, en función del proyecto de adoctrinamiento y explotación de la mano de obra indígena.

En el capítulo IV, nos adentramos en el análisis de la crisis de la sociedad colonial y la construcción de la nación, revisando las cuestiones fundamentales que dan cuenta de la reproducción de las lógicas del dismantelamiento del tejido social comunitario. El capítulo V, de cierta forma, se desenvuelve en el marco de un ejercicio reflexivo autoetnográfico y colaborativo, que encuentra en la narración del propio andar, elementos fundamentales para reflexionar en torno a lo que ha sido la lucha histórica por la defensa de lo común. Abordamos, de igual manera, temas relacionados con la organización comunitaria, desde la propia experiencia, sumado a un análisis alrededor de la educación, sus retos y las posibilidades para desde allí generar nuevas propuestas que tributen a la reificación de las relaciones sociales comunitarias, que puedan brindar y consolidar, nuevas solidaridades, nuevos espacios para la interacción, y la defensa de lo público como un bien fundamental para la existencia humana. Presentamos también en este capítulo, un análisis estadístico, a partir de la aplicación de entrevistas, que pudimos realizar, a través de instrumentos que nos ponen a la mano las tecnologías del internet, y el cara a cara, el cual finalmente sirve como herramienta efectiva para poder desarrollar un proceso etnográfico en el que se multiplican los interlocutores. Reconocer que las reflexiones son compartidas desde las diferentes posiciones que se cumplen en los procesos sociales, los hombres y las mujeres que cotidianamente trabajan con tesón para construir mundos mejores.

Reiteramos lo anteriormente dicho, y asumimos la responsabilidad de los aciertos y desaciertos que en esta tesis hoy presentamos, y que entregamos para que el día de mañana sirva como herramienta para restituir no solo los lazos comunitarios, sino también la posibilidad de seguir soñando en un mundo mejor.

Capítulo I. Elementos Teóricos y Metodológicos.

Nos invade la inquietud por hacer un trabajo que no comente, solamente las obras fundamentales de la teoría antropológica, ni que haga discurso “ideologizante”, en ese sentido, nos convoca la posibilidad de entender, lo que a todas luces, ha sido un largo recorrido, por la defensa de lo común, más hoy día, como elemento que puede contribuir a hacer conciencia de la lucha en contra del neoliberalismo, pues a nuestro juicio, esta lucha representa la posibilidad misma de seguir existiendo, en un mundo cada vez más estructurado para la reproducción de la lógica “mercado centrada” creada por las élites. En Palabras de Elinor Ostrom (2000), el Estado y el Mercado, no son las únicas esferas posibles de gobierno, hay un rol que juegan los pueblos, y precisamente este es el que queremos posicionar en la conciencia colectiva.

De esta forma, hablar de elementos metodológicos en Antropología, sin duda alguna implica incorporar una serie de cuestiones dichas y desarrolladas por diferentes autores en distintos momentos, que van aparejados con teorías que han servido de sustento argumentativo para defender o sostener lo que en cada momento ha representado un paradigma en las llamadas ciencias sociales. Pasando por el evolucionismo unilineal, el particularismo histórico, el difusionismo, el funcionalismo, el estructuralismo, el posmodernismo, hasta la antropología hoy, la cual, no necesariamente es negadora rotunda de los aportes hechos en cada época, sin

¹ Estaremos trabajando, para analizar algunas cuestiones, contenidas en el texto de Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. Evolución de las instituciones de acción colectiva*. Premio Nobel de Economía 2009. Prólogo de José Sarukhán. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro regional de investigaciones Multidisciplinarias. Fondo de Cultura Económica. México.

embargo, dejando claro los argumentos que han sido superados por la disciplina. Gándara (2007, p. 31), se hace la siguiente pregunta: *¿Cómo podemos evaluar una teoría en términos que vayan más allá de los gustos personales, los rencores o incluso las líneas partidarias?* y es ese a nuestro juicio, el centro de atención de esta discusión, pues construir saber, u otro conocimiento sobre la realidad social, desde el desprendimiento teórico, teniendo en cuenta que la objetividad en su plenitud no existe, es uno de los retos fundamentales de este tiempo, pues no podemos ampararnos en el discurso de la “ciencia” para ideologizar o forzar tendenciosamente argumentos que sirvan para sostener determinados proyectos políticos.

Debo confesar (que ahora comparto y tengo en cuenta), que en un trabajo de este tipo no se puede hablar en primera persona exclusivamente, y que en años anteriores no habría hecho esta advertencia, pues consideraba alegremente que todo relato tenía usos políticos, sin embargo, lo que me angustia en este momento es poder dar cuenta de un análisis antropológico que nos permita mirar y entender en el proceso de larga duración, sobre lo que ha sido una cuestión tan importante para la vida humana, como es el hecho de encontrar en **lo común** cuestiones fundamentales para la sociabilidad. De esta manera, no podemos negar, que todo este argumentario, de una forma u otra, disputa horizontes con la narrativa neoliberal del Mercado, la cual pretende capitalizar los discursos alrededor del devenir humano.

Nos queda buscar otras miradas, otros horizontes, desde lo más profundo de las relaciones sociales, para dar cuenta de nuevos procesos. La defensa de lo común, es la defensa de lo comunitario, la defensa de la vida, es decir, un actuar conjunto que nos ha permitido como especie ocupar el espacio existencial que habitamos hoy día. Somos lo que somos porque nos vemos en el otro, porque la necesidad del otro nos determina, y aunque esto parezca una apreciación *a priori*, nos brinda la posibilidad de pensarnos como seres humanos. Habitamos y legitimamos la cotidianidad, que después normalizamos como instituciones que reproducen la vida. Pero al mismo tiempo, al hacer conciencia de esta realidad, podemos incidir, colectiva e

individualmente, en darle su justa dimensión a la importancia de la defensa de eso, que ya no se nombra, pero que es tan importante para nuestro futuro, Lo Común. De esta forma estaremos, en este capítulo dando un vistazo a los objetivos, los problemas en torno a la cuestión de lo común, así, haremos una revisión teórica e histórica sobre elementos centrales de la noción de *comunidad* y la construcción de nuevas *identidades*, para cerrar con aspectos metodológicos que le darán organicidad al desarrollo de nuestro planteamiento.

Preguntar-nos sobre el mundo, es fundamental, en consecuencia hay que tener objetivos.

Pregunta(s) de Investigación:

José Luís de Rojas, en el texto, *La Etnohistoria de América* (2008, p. 19), cita a Carlo Cipolla, quién resalta la importancia de la pregunta de investigación para orientar todo proceso en el marco del desarrollo científico. Este afirma que:

Toda investigación, si quiere tener un sentido, debe tratar de dar respuesta, aunque sea parcial y provisional (en la ciencia no existen respuestas definitivas), a un problema o grupo de problemas. Lo primero que hay que hacer, pues, cuando se emprende una investigación o se inicia la elaboración de un texto, es formular el problema (o conjunto de problemas) al que se pretende dar respuesta. La calidad de la respuesta depende mucho de la claridad con que se platee el problema. Un problema planteado en términos confusos, imprecisos e incluso inadecuados sólo podrá dar lugar a respuestas confusas e imprecisas (p. 19).

Nos abrimos de esta forma a la posibilidad de que hablemos de preguntas de investigación, en plural, y esto es fundamental, porque consideramos que hay muchos

elementos que se desprenden de este debate, y que de cierta forma debemos incorporar al discurso narrativo de este trabajo, sin embargo, con fines metodológicos estaremos definiendo una pregunta principal, y otras sub-preguntas (nos atrevemos a expresarlo de esta forma), que contribuyen a darle fuerza al desarrollo de las ideas contentivas de esta investigación. Preguntar (le) al mundo sobre los elementos que lo componen es la base fundamental para conocerlo, por ello la importancia de desarrollar interrogantes que nos permitan conocer, para al mismo tiempo transformar la realidad en la que estamos insertos.

Teniendo en cuenta que la modernidad representa un proyecto civilizatorio eurocentrado, y que ha servido como discurso que efectivamente ha contribuido a negar el uso de bienes comunes, analizar este proceso en su larga duración abre posibilidades de volver a la defensa de lo comunitario, como un derecho para la consolidación de nuevas identidades, el fortalecimiento de lazos comunitarios y nuevas formas de entender lo que para nosotros es el gobierno de los comunes.

La pregunta de investigación nos lleva directamente a la comprensión del problema que se nos plantea en la investigación, por ello es fundamental su desarrollo. Podemos, en ese sentido, elevar las siguientes interrogantes:

- ¿Han existido otras formas de organización societal, diferente a la impuesta por la modernidad occidental en los Andes Merideños?
 - ¿Cuáles son las nociones fundamentales que interactúan con la comuna como hecho histórico?
 - ¿Qué tipo de relaciones sociales reproducen estas formas organizativas en los Andes Merideños, en el marco de la modernidad impuesta?
 - ¿Cómo ha sido el proceso de trasmutación hacia la idea Liberal Republicana?

En ese sentido, dialogar con estas interrogantes puede ser de gran ayuda a la hora de desarrollar debates alrededor de un asunto, que hoy día está en boga, pero del que se hace discurso político para que, desde lo nominal, le pasemos por encima a toda una tradición, que descuidadamente ha quedado en el olvido, pues su estudio profundo ha pasado a ocupar un segundo plano.

No se trata de responder a estas cuestiones con fórmulas preconcebidas, o tendenciosas, por el contrario, queremos comprender el actuar humano, desde el acercamiento a la “verdad”, teniendo en cuenta que esta búsqueda siempre estará mediada por los intereses de los propios seres humanos.

Hay un problema que queremos desentramar, para abrir nuevos horizontes interpretativos:

www.bdigital.ula.ve

A partir de nuestra principal pregunta de investigación (¿Han existido otras formas de organización societal, diferente a la impuesta por la modernidad occidental en los Andes Venezolanos?) visualizamos diferentes cuestiones relacionadas con nuestro objeto de estudio, el cual es: **La comuna en los Andes Merideños**, más precisamente en tres tiempos históricos, los cuales abarcan el período comprendido por las relaciones sociales de los pueblos originarios habitantes de estos territorios, analizados desde distintas perspectivas histórico-antropológicas, pasando por la llamada crisis de la sociedad colonial, y la formación de la nación en las postrimerías del siglo XIX, para desembocar en un análisis de la comuna en la Venezuela de hoy, sus posibilidades y perspectivas, ante una cultura política oficial, la cual, con su práctica, atenta sobremanera ante cualquier posibilidad de construir una relación social diferente a la lógica impuesta por la cultura Liberal del *Gendarme Necesario*.²

² Tesis de Laureano Vallenilla Lanz (1961), que sostuvo y sirvió de argumento legitimador del Gomecismo, desarrollada fundamentalmente en el texto *Cesarismo Democrático*.

La comuna, en ese sentido representa, a nuestro juicio, una alternativa societal, para la consolidación de nuevas propuestas que den cuenta de una sociedad distinta, conocer a fondo la multiplicidad de cuestiones que giran alrededor de este hecho, en sus diferentes tiempos históricos, puede servir de herramienta para debatir con el pasado, y desde el presente, mirar los elementos que giran alrededor de las concepciones sobre la propiedad, y de una biopolítica que sea funcional a la vida.

Sin duda alguna, debemos decir, que no pretendemos construir grandes teorías *universalizantes*, ni siquiera a escala nacional, solo queremos analizar la comuna en los Andes Merideños y su vínculo con lo común como particularidad territorial, en los tres tiempos históricos antes mencionados, con el fin de tener claro el panorama cultural que identifica a unas determinadas relaciones sociales. El problema de la comuna en los Andes Merideños pasa, por mirar su devenir histórico en firme diálogo con la actualidad, pues en la última década ha estado en boga esta posibilidad organizativa, que no termina en definitiva de consolidar procesos comunitarios, pues la vieja cultura política heredada de la modernidad tardía, eurocéntrica, termina por imponer su práctica *autopoietica*³, que reproduce la vieja cultura burguesa del individualismo exacerbado. En ese sentido, comprender el devenir histórico, puede dar luces que permitan la construcción de debates dialécticos situados y racionalmente sensatos, sin idealizaciones o elucubraciones emocionales y tendenciosas, que no aportan más que estruendosos fracasos, pues no aguantan el primer contacto con la realidad. Tomando en cuenta la centralidad de lo antes expuesto, Bruno Latour (2007) tituló un texto de esta forma: *Nunca Fuimos Modernos*. Y es precisamente, esa la discusión de fondo que queremos desarrollar luego de develar los principales intrínquilis que constituyen la noción de lo comunal y en consecuencia de lo común en los Andes Merideños.

³ Concepto Utilizado por Humberto Maturana, Biólogo y epistemólogo chileno. El científico chileno, desarrolla ampliamente la noción de Autopoieses en un libro titulado, *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo* (2003).

Todo esto, nos ha llevado a hacer una suerte de arqueología de conceptos, como el concepto de *lo común*, por ejemplo, el cual es fundamental en este debate, pues sobre el tema se ha reflexionado bastante en los últimos tiempos, y encontramos una serie de aportes teóricos sustanciales para el desarrollo de propuestas las cuales se paran firmemente para hacer frente al neoliberalismo. En ese sentido, el debate sobre lo común, lo comunitario, las relaciones sociales de producción, la propiedad, entre otras cuestiones, que seguramente tendremos que incorporar, será el centro de atención de este debate antropológico, el cual vuelve a desempolvar, un devenir, que se parece mucho más a nosotros, en contraposición del proyecto liberal moderno.

Las definiciones teóricas que desarrollaremos a lo largo de este trabajo quedarán reflejadas muy someramente en este capítulo inicial, que será al mismo tiempo, el orientador de las discusiones a las que nos adentraremos más adelante. Para nuestro caso, por ejemplo, es muy importante abrir y desempolvar el debate entre la visión *comunitarista* de corte Liberal, y la noción de lo *comunal*, siendo esta última expresión de una tradición contrahegemónica⁴, que mira al autonomismo como parte de una posibilidad para repensar las formas de hacer política. Este debate, no es meramente conceptual, ni tampoco histórico descriptivo o historiográfico, pretende problematizar alrededor de la construcción de las identidades, como bien lo desarrolla Héctor Díaz-Polanco en dos importantes trabajos que serán fundamentales para el desarrollo de esta investigación. Por un lado, tenemos *El Jardín de las Identidades* (2015), y por el otro, *Elogio de la diversidad globalización, multiculturalismo y Etnofagia* (2013), en ellos se desarrolla toda una discusión, que como lo dijimos anteriormente deriva en la posibilidad fundamental de construir identidades que le den sustento a la posibilidad de resguardar la vida frente al proyecto neoliberal. Por ejemplo:

⁴ Traemos a colación esta mirada para dar cuenta de los procesos de resistencia de los pueblos organizados, expresión de la emergencia de los nuevos Movimientos Sociales en América Latina.

Amartya Sen, en efecto, parte de una polémica con aquellas concepciones comunitaristas que sostienen que la identidad es una cuestión de "realización personal y no de elección". Y el autor cree encontrar esta posición en las elaboraciones de Sandel sobre la "concepción constitutiva de la comunidad", cuando éste afirma que "la comunidad describe justo lo que tienen (los sujetos) como con ciudadanos pero también lo que son; no una relación que eligen (como en una asociación voluntaria), sino un vínculo que descubren; no meramente un atributo, sino un elemento constitutivo de su identidad" (Díaz-Polanco. 2013, p. 103 - 104)

En ese sentido, profundizar sobre la discusión, de si las identidades comunitarias en definitiva son una construcción Social, donde la elección juega un papel fundamental, puede a nuestro juicio, dar cuenta de la apertura de procesos participativos en los que se encuentre la comunidad renovando permanentemente su pertenencia a un grupo social determinado. Por otro lado, en su texto, *El Jardín de las Identidades, la comunidad y el poder (2015)*, Díaz-Polanco, desarrolla en uno de sus capítulos, el cual titula *Identidades Múltiples*, la siguiente idea:

(...) hay que superar las tentaciones etnocéntricas y aislacionistas que acechan a la identidad. Seguramente existen varios caminos para lograrlo. Quizás uno de los más eficaces en asumir una noción de identidad que rechace todo supuesto principio esencialista sobre las culturas. Esto implica convenir que, en cambio, las identidades son, ante todo, históricas. Se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia pertenencia. El cambio de estos contextos provoca transformaciones identitarias, por lo que las identidades no son inmunes a las transformaciones "procesuales" de todo tipo. En este sentido, cuando un analista ignora las determinaciones socioeconómicas, clasistas, etcétera, de una identidad, incurre en un error. Las identidades no se mantienen idénticas a sí mismas,

Merced a una pretendida esencia invariable que flota por encima de la historia, sino que se hacen y deshacen, y a veces entran en "hibernación" y posteriormente renacen (2015, p. 32).

El mismo autor cuando habla de la importancia de entender a las identidades como parte de un proceso orgánico que le da cuerpo a la sociedad misma, hace mención, a que sin duda alguna los referentes, significados, significantes, y símbolos fundamentales, que logran aglutinar a un determinado conglomerado de personas en función de elementos afines, permiten a su vez, dar cuenta del compromiso transformador de una realidad existente. De esta forma, Díaz-Polanco afirma que:

(...) las identidades son dinámicas, no solo en el sentido anterior de que nacen y pueden perecer o disolverse, sino que además de que - mientras existen- cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos. La idea de unas identidades que se mantienen estáticas, que conservan completamente sus límites y son inmunes a los cambios internos, es una ficción (2013, p. 32).

De esta forma, la crisis civilizatoria de la que vienen hablando los voceros que son expresión, de eso que se ha dado a conocer como pensamiento crítico decolonial, es reflejo por un lado, del poco reconocimiento e importancia que tienen las identidades como factor fundamental para el resguardo de lo social, en contra posición de un Multiculturalismo globalizador, que en definitiva reproduce la lógica de las *Comunidades Guardarropa*, concepto denunciado por Bauman (2004)⁵, y que al mismo tiempo es trabajado por Díaz-Polanco en los dos textos antes citados.

¿Cómo caracterizar y bautizar estas pseudocomunidades o comunidades globalizadas? El autor adopta la designación de comunidades guardarropa que denota muy

⁵ En *Modernidad Líquida* (2004), Zygmunt Bauman, dedica todo un apartado a la explicación de este concepto, propio de la sobremodernidad Eurocentrista.

apropiadamente los rasgos señeros de estas uniones temporales de individuos. Los asistentes a un espectáculo, vestidos para la ocasión, antes de entrar en la sala dejan en el guardarropa sus abrigos y otras prendas; participan en la función con una vaga o intensa sensación de ser parte de un conglomerado que aplaude, guarda silencio, desaprueba o estalla de júbilo al unísono, galvanizados no por la relación entre ellos, sino por el espectáculo que los congrega. Cuando termina la función, los espectadores recogen sus atuendos, si es el caso, vuelven a sus respectivos papeles y a ser individuos atomizados sin nada en común. El "grupo" se ha disuelto. Este tipo de comunidades requiere el espectáculo como factor aglutinante de los individuos. Pero los diversos espectáculos "como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un interés grupal: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación". Bauman concluye que, en la actual modernidad líquida, los espectáculos reemplazan a la "causa común" que caracterizaba a la época de la "modernidad pesada/sólida/hardware", lo cual "da cuenta de una gran diferencia en cuanto a la naturaleza de las identidades actuales" (las volátiles identificaciones), al tiempo "que explica las tensiones emocionales y los traumas generadores de agresión que suelen acompañar su Constitución" (Díaz-Polanco. 2013, p. 147).

A todas luces estamos ante la posibilidad y la necesidad, de defender la existencia, desde las identidades comunitarias, para resguardar la vida, para de esta forma, al mismo tiempo, combatir la idea de que en el espectáculo la gente se encuentra y crea lazos de algún tipo, pues a nuestro juicio ese es precisamente el problema y el gran drama que sufre la sociedad de este tiempo, en el que las verdades están mediadas por las pantallas y los aplausos paralizantes, los cuales se convierten en sepultureros de las identidades.

Otra cuestión que no podemos dejar de lado, tiene que ver con Carlos Marx y su método dialéctico de interpretación, sin ánimo de hacer dogma de ello, pues

consideramos fundamental mirar con detenimiento las formas de interpretación y análisis que desarrolla en gran parte de su obra. Prestar atención al proceso que se conoce como la *Llamada Acumulación originaria*⁶, a nuestro juicio, abre posibilidades para construir un método que nos permita entender el proceso ocurrido a través del tiempo como práctica del despojo, hecho práctica social con la colonización española en lo que hoy conocemos como Mérida y su entorno. Esa cuestión que afirma Marx en el mismo inicio del capítulo antes mencionado, resuena como denuncia, pero además como argumento para comprender, como paulatinamente se han despojado a los pueblos de sus medios de subsistencia. Al respecto, Marx afirma:

Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja (1975, p. 607).

Los Modos de vida, y la construcción del espacio, como estamento socialmente construido no puede quedar por fuera de esta discusión, es por ello, que compartimos la idea que (...) *a un determinado medio físico corresponde un determinado comportamiento sociocultural, que en una determinada “área natural” se produce una determinada “área cultural”, en la que se generan unas normas de vida, de costumbre y moral* (Acosta. 1987, p. 21), dando cuenta de procesos relacionados con el poblamiento y el uso social de los espacios que circundan a los conglomerados humanos.

⁶ Capítulo XXIV, Tomo I **El Capital**, Edición del Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión 1975.

Muy importante, además, tomar en cuenta los elementos sobre los que discute Benedict Anderson, en su texto titulado *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1983), más cuando el autor refiere a la nación como una comunidad imaginada sobre todo cuando afirma que es: *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. 1983, p. 23). Más adelante afirma que *las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas* (Anderson. 1983, p. 24). Sobre esta estructura conceptual, estará versando nuestra investigación, sumado al hecho, como ya lo hemos advertido, que sin duda estaremos incorporando a lo largo del trabajo a otros referentes teóricos que a nuestro juicio son fundamentales para comprender a profundidad la complejidad de los procesos comunitarios y su lucha por defender lo común.

Por último, una cuestión fundamental para el desarrollo de este trabajo tiene que ver con algunas cuestiones relacionadas con la identidad, analizar teóricamente esta categoría es central, para ello, estaremos, entre otros trabajos, abordando algunas cuestiones desarrolladas por Maritza Montero en su texto *Ideología, alienación e Identidad nacional* (2004), en el que la autora desarrolla una serie de cuestiones a nuestro juicio de gran importancia para desmenuzar el debate alrededor de lo comunitario. Sobre estas cuestiones, Maritza Montero en el texto anteriormente citado hace referencia a algunos elementos que plantean autores de la talla de Mario Briceño Iragorry y Arturo Usler Pietri, para tomar en cuenta cuestiones de gran relevancia que se vinculan con la conciencia histórica. Dice textualmente del primero:

“Venezuela, pese a su historia portentosa, resulta desde ciertos ángulos un pueblo antihistórico, por cuanto nuestra gente no ha logrado asimilar su propia historia en forma tal que pueda hablarse de vivencias nacionales, uniformes y creadoras, que nos ayuden en la obra de incorporar a nuestro acervo fundamental nuevos valores de cultura,

cuyos contenidos y formas, por corresponder a grupos históricamente disímiles del nuestro puedan, por aquella razón adular el genio nacional". Y sobre el segundo añade: "... carecemos de una visión del pasado, suficiente para mirar nuestro ser nacional en toda su compleja extensión y hechura, carecemos de historia... como explicación del pasado y de historia como empresa de creación del futuro en el presente...". "Vista así la historia nos resulta la más compleja empresa de rescate de la personalidad nacional...". Hemos vivido hasta ahora con una visión desfigurada de nuestro pasado que nos ha dado una imagen mutilada y parcial de nuestro ser nacional" (Montero. 2004, p. 8)

De esta forma la conciencia histórica y la Identidad como categoría, serán elementos centrales a lo largo de este trabajo, pues partimos de la idea del reconocimiento desde la diversidad, así en consonancia con lo planteado por Zaira Navarrete-Cazales (2015), la identidad es una,

www.bdigital.ula.ve

Categoría general que posibilita que tengamos un lugar de adscripción (histórico-temporal) frente a los demás a distinguirnos de los otros (sujetos, instituciones, grupos, familias, comunidades, movimientos sociales, naciones), y decir qué es lo que somos y lo que no somos. (...) Por su parte, el proceso identificatorio es algo más específico, particular, que implica el análisis del momento del enganche, de la identificación con algo o alguien (sujeto, idea) que nos constituye en un momento particular, específico de nuestra identidad histórica, contextual, ergo cambiante (p. 468).

Estamos pues ante una construcción desde la representación histórica, que no está dada *persé*, sino que hay que trabajarla, de esta forma compartimos la idea que *la identidad del sujeto no está determinada por la sociedad en la que se inserta, sino que existen ya una cultura, un modus vivendi, y el sujeto con sus potencialidades*

decide, reflexiva o irreflexivamente, qué incorporar de su contexto a su proceso de constitución identitaria (Navarrete. 205, p. 470)⁷.

Sobre estas cuestiones estaremos trabajando más adelante, dando cuenta de las diferentes formas, bajo las cuales se consolidan procesos identitarios, sobre todo desde la perspectiva de lo comunitario. Para ello, Maritza Montero nos servirá de guía teórica, pues a nuestro juicio representa un referente fundamental, por lo menos en nuestro país, en lo relacionado con lo comunitario y las cuestiones con las que se vincula.

Debemos advertir, que el problema es complejo y tiene múltiples vertientes, por tanto, no descartamos que, para seguir trabajando en aclarar el panorama, estaremos incorporando otros elementos teóricos que sirvan para develar una situación sobre la que se ha dicho mucho, pero sobre la que al mismo tiempo quedan muchas ideas por desarrollar.

www.bdigital.ula.ve

Objetivos:

Nuestra intención no es la de cumplir linealmente con elementos metódicos exclusivamente, pues estamos profundamente convencidos, que construir desde la ciencia antropológica, con una narrativa que a todas luces se presenta como adversa al proyecto Neoliberal, se hace necesario, en consecuencia es nuestra labor visualizar objetivos que puedan orientar el sendero para mirar el actuar humano, en términos grupales, con una postura interdisciplinaria, que brinde oportunidades de

⁷ La autora lo explica de manera más amplia de esta forma: *En este tenor, Bourdieu plantea que la identidad se construye en la práctica social a partir de representaciones mentales (actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento) y de representaciones objetales (cosas o actos). Estas representaciones a su vez están en constante lucha por el poder, "luchas de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social" (Bourdieu, 1982:475). Coincidimos con Bourdieu (1982:478) al señalar que "en la construcción de la identidad (ser percibido que existe fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los demás), se halla en juego la imposición de percepciones y de categorías de percepción". (Navarrete. 205, p. 470).*

comprendernos desde otras posibilidades más allá de las lógicas liberales impuestas. Para ello nos planteamos los siguientes objetivos.

General:

- Desarrollar un análisis Antropológico de lo comunal en los Andes Merideños, en tres tiempos históricos, a saber: Pueblos Originarios, Crisis de la sociedad Colonial-formación de la nación, y la propuesta del Gobierno Bolivariano del Estado comunal, en el siglo XXI.

Específicos:

- Analizar las formas de organización social de los pueblos originarios, por medio de teorías antropológicas y el estudio de la encomienda, los resguardos indígenas y las leyes de indias.
- Revisar los elementos que motivaron a las luchas sociales contra la corona española a finales del siglo XVIII, con la llamada revolución de los comuneros.
- Analizar los diversos elementos que dieron al traste con la propiedad comunal en el periodo republicano del siglo XIX.
- Reflexionar sobre algunos elementos que giran alrededor de la propuesta del Estado Comunal en Venezuela, más específicamente en los Andes Merideños.

Aspectos teóricos desde algunos debates que ocupan el escenario actual.

Lo común como horizonte Nuestroamericano.

Seguramente sobre la noción de “lo común”, y de “lo comunitario” hay mucho que reflexionar, porque en un primer momento pudiera ser vinculante directo, con lo que podríamos denominar, interacciones humanas que hacen posible la reproducción de la vida en sociedad. Aquella idea trillada y machacada por largo rato de que nuestra especie es fundamentalmente gregaria, nos lleva a mirar aquello que es invisible a la inmediatez de las dinámicas del Estado y del “mercado-centrismo”, en las que se desenvuelven las sociedades actuales, más aun cuando los cambios vertiginosos que actualmente vive el mundo y los seres humanos que lo cohabitan, se enfrentan a re-configuraciones que en definitiva dan pie a nuevas construcciones simbólicas, que al mismo tiempo dan paso a nuevas posibilidades societales. Volver a lo común se nos hace indispensable, para re-plantear nuestras relaciones, y nuestros propios proyectos históricos, tomando en cuenta que actualmente se hace evidente el agotamiento y la inviabilidad del individualismo exacerbado impulsado por el liberalismo como corriente filosófica que sostiene a la Modernidad Eurocéntrica capitalista.

Por lo general, ocurre que se hace una suerte de relato romántico de los conceptos y las nociones que estamos estudiando. En nuestro caso, trataremos de alejarnos de esta tendencia, advirtiendo las cuestiones que bordean a estos asuntos, para que no caigamos en las generalizaciones paralizantes, y que no ayudan en mucho a la comprensión y puesta en marcha de alternativas al sistema social dominante. En ese sentido, nos estamos enfrentando a unas cuestiones ampliamente debatidas, en diferentes regiones y desde diferentes perspectivas, por ello tener claro los contextos de cada debate se hace fundamental para entender con mayor amplitud las cuestiones

que se derivan de estos debates tan importantes y urgentes de nuestro tiempo histórico. De esta forma, no estamos hablando de procesos “colectivizantes”, en los que al sujeto se le desdibuja como individualidad, estamos hablando de procesos sociales complejos, desde otros lugares, donde se defiende la *buena* existencia de la vida.

Lo que nombran las palabras. Debate conceptual.

Hablar de *lo común*, y por el ejemplo, el *Buen Vivir*⁸, en nuestra región⁹, obedece a nuevas maneras de vincularnos con los procesos humanos que nos determinan como sociedad. En el caso del *Buen Vivir*, que toma fuerza nuevamente a partir del reconocimiento en el plano constitucional en el Ecuador y en Bolivia, forma parte de un proceso de lucha y resistencia que se gesta en el seno de las comunidades de raigambre originaria, y de muchos otros movimientos sociales, ya que el proyecto neoliberal y sus procederes extractivistas han generado profundos conflictos en determinados territorios, mercantilizando los recursos naturales y devastando entornos geográficos que son considerados fundamentales para el equilibrio de los ecosistemas¹⁰. En un texto titulado *Entre el bien común y el buen vivir. Afinidades a distancia* (Belotti, 2014, p. 44), se afirma que este concepto está mediado por diferentes dimensiones que van a formar parte de la composición integral de esta noción. De esta forma, en primer lugar encontramos la dimensión que le da preponderancia a la *naturaleza* como elemento que permite la reproducción de la vida; la dimensión socioeconómica, que aborda todo lo relacionado con los bienes de intercambio, la sustentabilidad, la sostenibilidad y la creación de redes para la

⁸ Puede ser el Buen vivir, o cualquier otra expresión Nuestramericana que reivindique lo común como proceso fundamental para la reproducción de la vida, en el caso de Sumak kawsay en el Ecuador y el Suma qamaña en Bolivia, quichua y Aymara respectivamente.

⁹ Por región entendemos a América Latina.

¹⁰ Evidentemente, hay sus detractores de este planteamiento al interior de dichos países, sectores sociales de la más variada tendencia, que consideran al *buen vivir*, como limitante de las libertades individuales, como propuesta colectivizante, o como planteamiento tímido ante el verdadero problema, el capitalismo.

complementariedad; y la dimensión cultural-ancestral, donde la espiritualidad y la materialidad dialogan para la consolidación de nuevas subjetividades, en las que se re-significan las nociones de lo comunitario y las relaciones de poder, incluso, entre las relaciones con las instituciones de poder formal.

Un elemento que hay que advertir, refiere a que estas nociones son vistas como neologismos, o elaboraciones intelectuales recientes, que no tienen raigambre alguna con los procesos indígenas originarios de dichos territorios, más específicamente:

Esta conclusión también puede ser sostenida a partir de las réplicas de aquellos que consideran el término buen vivir como una etiqueta posmoderna producida por el socialismo del siglo XXI y lejana del ancestral sumak kawsay, así readaptado en forma de new age o light a modo de “una partícula indigenista del socialismo”
(Belotti. 2014, p. 45)

www.bdigital.ula.ve

Lo cierto es que hay un debate extenso y extendido, que afirma que estamos ante una *categoría conceptual híbrida* (Belotti. 2014, p. 45), creación de nuestro tiempo. Sin embargo, al mismo tiempo, otras posturas teóricas afirman absolutamente todo lo contrario. Juan Mateo Martínez Abarca (2016), haciendo referencia al *Kawsak sachá*, concluye que esta construcción es programática, para luchar en contra del extractivismo impuesto en los territorios amazónicos por parte de las transnacionales que pretenden cosificar los territorios (y sus recursos para la explotación), que para la comunidad Sarayaku, representan *lo común* habitable para la buena reproducción de la vida. Haciendo referencia al *Kawsak sachá*, que evoca la idea de la selva viviente, como *afirmación de la espacialidad natural más allá de lo objetual (...), pero también de la defensa de relaciones, prácticas y experiencias que son producidas desde lo común* (Martínez. 2016, p. 47). Entonces lo común, pasa a ser una construcción social, que permite proyectar la vida, con garantías para el vivir, y negar la *sobrevivencia*, como discurso contra el que los seres humanos no podemos

combatir. La posibilidad de *lo común*, de esta forma, está dada por la re-significación de las propias relaciones entre los seres humanos y de los humanos con el entorno. La tierra, la montaña, los ríos, la biota en general, dejan de ser cosas al servicio de las necesidades humanas, para dar cuenta de nuevos vínculos, pues desde estas posibilidades simbólicas se edifican nuevos discursos que entienden a la democracia como proyecto moderno, el cual debe dar cuenta de las garantías que defiendan la vida con dignidad.

Más allá de los debates por la legitimidad o la validez de estas construcciones desde lo comunitario, estamos enfrentados a dos posibilidades, por un lado:

(...) la devastación natural que proviene de la reconfiguración del Espacio natural como “gueto”, producida por la expansión de las fronteras urbanas y el extractivismo; o formas de coexistencia propuestas, como en este caso, desde los pueblos ancestrales y sus lógicas de reproducción socio-espacial desde lo común (Martínez, 2016, p. 47).

Vistas así las cosas, estamos ante la necesidad de seguir haciendo más precisiones, para evitar confundir nociones conceptuales. Por un lado, está *lo común* como estamento conceptual general, que nos permite desarrollar contenidos epistémicos alrededor de diferentes procesos sociales que tienen sus propios contextos de desarrollo, como el que hemos abordado anteriormente, vinculado con las narrativas más contemporáneas ocurridas en buena parte de Nuestramérica. Francesca Belotti (2014, p. 51), hace este señalamiento, exponiendo la idea de que, aunque la noción de *lo común*, puede ser vista como una construcción europea, así, no se trata de hacer reproducción de la racionalidad eurocentrista, sino de mirar las coincidencias y las utilidades de sus usos para comprender más a fondo procesos situados como los del Buen Vivir.

Para seguir con las precisiones conceptuales, cuando evocamos la noción de *Lo común*, hacemos un ejercicio crítico en contraposición de los valores promovidos por el proyecto neoliberal, en el que tener y poseer se convierten en una suerte de ontología para la reproducción de lo social; *cum-munus*, refiere entonces, a la relación entre las personas que se hacen cargo de un don que precisa de vínculos morales recíprocos. Todo esto pasa por mirar la realidad desde otras perspectivas, con otras relaciones entre humanos, y de estos con el entorno, para dar cuenta de nuevas formas de participación, en las que la toma de decisiones debe tomar en cuenta el bienestar de grandes conglomerados humanos. Ya no es el hombre o la mujer (individual) y sus circunstancias (individuales), se trata de ampliar la mirada hacia nuevas posibilidades, cuestiones que demás está decirlo, le han servido a la humanidad por mucho más tiempo que lo poco que llevamos compitiendo entre nosotros, en una carrera sin pista por la enajenación de la vida misma.

La idea marxista, de que los seres humanos fundamentalmente son seres en-común, la cual se expone en una de las tesis de Feuerbach, en la que se afirma un axioma bastante conocido que reza: *que el ser social determina la conciencia*, no es otra cosa que la importancia de las relaciones humanas para la constitución de los demás procesos humanos, todos dependientes de las relaciones entre ellos/as, y de ellos/as con el entorno. “*Ser-entre*”, “*ser-con*” y “*ser-en-común*”, son expresiones con las que en los últimos tiempos se ha intentado llamar la atención sobre aquello que indefectiblemente escapa a toda comprensión inmediata sobre la naturaleza coexistente del existente humano (Alvaro. 2012, p. 15).

Ser y estar en común es una de las cuestiones que nos determinan como seres humanos, sin embargo, este fenómeno no garantiza la reproducción de la vida buena. En ese sentido a lo largo del tiempo hasta nuestros días, tal y como lo dijimos al inicio de este escrito, la condición gregaria de nuestra especie, es uno de los determinantes para que hayamos alcanzado todos los “avances” sociales de los cuales nos vanagloriamos constantemente, lo que hemos alcanzado ha sido producto de una

simbiosis en la que las relaciones sociales cooperantes son centrales. Las consecuencias sociales que este tipo de relaciones han generado, parecen no ser importantes, por ello consideramos sensato un replanteo de los haceres para la reproducción de lo social, con miras a garantizar, no únicamente la reproducción de la vida, cosa que dudamos se detenga, sino enrumbarnos hacia la reproducción de una vida buena¹¹.

En consecuencia, *lo común* no solo pertenece a la esfera de lo ontológico¹², también se vincula con lo político, pues es ahí, en esto último, donde las acciones pueden alcanzar objetivos demandados por expresiones de multitudes enteras que reclaman nuevas formas de organizar lo social. Daniel Álvaro (2020, p. 106) asegura, que esta intención de separar lo político de *lo común*, puede tener como consecuencia el “desanimar toda política de lo común”, desmovilizando a poblaciones enteras, o contribuyendo a que las relaciones dominantes, de poder y del saber, nunca cambien, por tanto, que no haya visión transformadora de la cotidianidad de las personas. *Lo común* junta, suma¹³, permite el reconocimiento de muchas otredades, sin embargo, estas representaciones simbólicas no surgen de la nada, hay que darles contenido, hay que hacer sentido de nuevas configuraciones narrativas que nos permitan vernos identificados e incluidos en proyectos que son expresión identitaria de colectividades humanas.

En ese sentido, los proyectos políticos construidos a lo largo y ancho de América latina y el Caribe, desde los nuevos movimientos sociales, los cuales se han adueñado del discurso autonómico, incorporan estas discusiones en sus elaboraciones programáticas. Lo común, lo comunitario, lo comunal, forman parte de un acervo conceptual y teórico, que persigue la reconfiguración de procederes en cuanto a

¹¹ Debe causar inquietud esta noción de **vida buena**, pero no queremos darle una connotación académica, ni una definición desde una autoridad que ha la ha trabajado, todo lo contrario, queremos que sea una búsqueda desde la interacción con el otro que nos determina.

¹² Lo ontológico, como lo que debe ser.

¹³ Pudiera ser una apreciación *a priori*, y presamente con esta investigación queremos comprobar si es realidad toda esta afirmación que hacemos, o es mera especulación que se alimenta de la doxa militante.

procesos que tienen que ver con lo humano. El caso del EZLN¹⁴ en el sur de México es quizá uno de los más emblemáticos (cuestión que veremos más adelante con el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales).

De lo común, a la comunalización de los procesos políticos, sería el reflejo de la puesta en marcha de estos debates en territorios determinados, en los que la noción de autogobierno, de autonomía, y donde la puesta en marcha de la descolonización del saber y del poder, dan cuenta de premisas como las del gobernar *obedeciendo*, generan muchos otros debates, donde *lo común*, juega un papel preponderante. Sobre estos asuntos queda mucho por reflexionar, sobre todo entendiendo que no podemos hacer elucubraciones “romantizantes” de los procesos sociales, sobre todo teniendo en cuenta que, en muchos lugares, se han adoptado este tipo de planteamientos comunales, más por necesidad que por convicción con determinado proyecto colectivo, es en definitiva elaboración propia. Observemos diferentes experiencias.

El *Tequio* (o trabajo comunal), es una forma solidaria y colectiva, de hacer aportes en cuanto a necesidades de infraestructura en distintos territorios del sur de México. Evidentemente por su característica no remunerada, en los últimos tiempos ha generado situaciones interesantes de analizar, pues un gran número de los posibles colaboradores, le huyen a la convocatoria hecha para asumir el trabajo voluntario (Vega. 2019, p. 96-97). Con esto podemos dar cuenta, que lo común, lo comunitario, lo comunal, no es una situación deseada-esperada por las multitudes humanas, se trata de construcciones que deben respetar las distintas subjetividades y situaciones, sobre todo ser sensible a los tiempos propios de los cambios de conciencia, para los cuales muy en el fondo sí existe el deseo de vivir en una sociedad mejor, más justa, más humana, más democrática y más digna. Para el caso de Venezuela, más aun en el ámbito territorial de los andes venezolanos, encontramos otras expresiones solidarias de ayuda mutua, tal es el caso de la Mano vuelta o el convite, los cuales se desarrollan

¹⁴ Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

en zonas rurales, donde fundamentalmente, se vinculan con los trabajos relacionados con la tierra, desde la labranza hasta la cosecha, no obstante, abarca una serie de lugares y momentos importantes para el desenvolvimiento de la vida en comunidad. De igual manera estas expresiones y manifestaciones solidarias se ejecutan de forma colectiva, para atender situaciones de emergencia o reparación de elementos de uso común en las comunidades o para prestar colaboración mutua para levantar edificaciones, bien sean públicas o de hogares familiares. Más recientemente, se ha posicionado de manera importante el término Cayapa, que emula estas acciones grupales en favor de alcanzar objetivos concretos, abriendo las posibilidades a que ese esfuerzo invertido, retorne a quien lo emplea, y con ello pueda solventar alguna necesidad en particular.

En este sentido, lo comunal, se convierte en un lugar habitado por las múltiples subjetividades que nos componen en el largo devenir Nuestroamericano¹⁵. Aquí yace una esfera de lo social, mucho más practicada, mucho más útil para la reproducción de la vida, mucho más identificada con nuestro proceso histórico y societal, que nos ha determinado como pueblos a través del tiempo, y que hoy encuentra en esta posibilidad una alternativa real para la solución de problemas y conflictos propios de la crisis civilizatoria en curso. Estudiar con detenimiento al *Calpuli* mesoamericano, al *Ayllú* andino¹⁶, de suramérica, y a muchas otras expresiones de lo comunitario, como La mano Vuelta, el convite, la cayapa, el cuidado del agua, la propia organización comunitaria, nos puede ayudar como referentes importantes a la comprensión de lo que está emergiendo en Nuestramérica desde los llamados nuevos movimientos sociales y desde planteamientos como el de la comuna en Venezuela, que es una vuelta a lo común, a lo comunitario, es expresión de lo público como acción pedagógica y transformadora. Referir a *lo común* está

¹⁵ Utilizamos el concepto de Nuestramérica a partir de la denominación que hace Martí, en una de las obras más importantes de nuestro tiempo, que abordan con amplitud y minuciosidad los elementos relacionados con la identidad Americana, sus diversidades y sus posibilidades para construir un discurso de lo común.

¹⁶ Estas dos formas de organización de los pueblos originarios Nuestroamericanos, fueron bastante representativas, pues brindaban la posibilidad de estrechar lazos comunitarios de solidaridad entre los habitantes de dichos territorios.

alejado sustancialmente de la idea del colectivismo, en ese sentido, hay aquí ciertamente una tensión entre lo privado y lo público, pues el proyecto neoliberal pretende sobreponer lo primero en detrimento de lo segundo, sin embargo, lo común implica una forma distinta de representatividad, realmente transformadora, en comparación con algunos referentes occidentales, los cuales “dicotomizan” la vida, y la reducen al individualismo y la competencia exacerbada característica de un liberalismo insostenible¹⁷.

Concretar el desarrollo de estos planteamientos, implica un ejercicio reflexivo desde el discurso del *anticolonialismo*¹⁸, incorporando elementos críticos, que cuestionan las arbitrariedades impuestas ideológicamente por el occidente moderno-capitalista, y dándole preponderancia, nuevamente, a lo que siempre han sido elementos constitutivos de lo social en Nuestramérica. Volver a mirarnos desde otros Horizontes, implica desmontar la noción arbitraria de lo socialmente construido, para dar paso a complementos objetivos que yacen en la biota propia de los entornos en los que se desenvuelven las culturas de la región.

Lo comunitario hoy se re-significa, está buscando abrir nuevos horizontes. En ese sentido, las expresiones que dan cuenta de ésta práctica aún siguen manifestándose con un comportamiento tímido e incipiente, sin embargo, donde yacen agrupaciones humanas pensando desde lo común, estos temas se abordan desde diferentes perspectivas, de tal manera que estamos ante la emergencia de nuevas posibilidades, muy diferentes a las que en otrora determinaron las relaciones sociales en nuestra región, pero que sin el conocimiento y la reflexión sobre ellas, sería imposible avanzar hacia nuevas construcciones epistémicas que den cuenta de nuevos proyectos civilizatorios.

¹⁷ Más adelante estaremos dándole sustento a esta premisa.

¹⁸ Denominación que hace Mariano Picón Salas en su Texto de la Conquista a la independencia de 1954.

Analizar a la economía desde la antropología para configurar una perspectiva de-colonial. Un acercamiento desde los bordes.

De partida, diremos dos cosas para iniciar esta discusión. En primer lugar, que nuestro interés fundamental es estudiar la noción de “Lo Común” como centro de un debate que está en pleno desarrollo, pero que al mismo tiempo tiene una raigambre histórica de muy vieja data, pues desde que la humanidad inició el proceso de sedentarización¹⁹, la lucha por lo común, como elemento fundamental para el desarrollo de la vida y su propia reproducción, ha representado una de las tensiones más emblemáticas y de mayor importancia a través del tiempo.

La palabra comunidad tiene raigambre en la significancia de “Lo común” como elemento constitutivo de una lógica que le ha servido a la humanidad para su reproducción por mucho más tiempo, de lo que el liberalismo, con todo su arsenal conceptual ha depositado en esta cultura moderna, hoy en cuestionamiento, pues su evidente agotamiento abre paso a nuevas miradas sobre la vida en sociedad

Lo otro que queríamos señalar, tiene que ver con lo sugerente del título de esta parte del sustento teórico de nuestro trabajo, el cual nos adentra en un debate espinoso y profundo que por supuesto, no pretendemos resolver, sino por el contrario queremos dejar en el tintero algunas cuestiones fundantes, para luego con mayor detenimiento, profundizar sobre ellas.

Volviendo al primer asunto, lo común parece ser la negación de toda la tradición epistémica que le ha dado sustento a la economía como ciencia social. En ese sentido haremos uso de la antropología, como disciplina de las propias ciencias sociales, que nos permite además, otras miradas, para ver desde otras ópticas, aquello que parece inmutable y que se ha edificado como arbitrario, que al mismo tiempo le

¹⁹ Tengamos cuidado, y reconozcamos, que en la actualidad existen comunidades seminómadas, que habitan la selva del Amazonas, esto no quiere decir, que no posean una estructura societal compleja.

ha servido de instrumento y argumento a quiénes ven en la ciencia moderna, un repositorio de teorías utilizables a la hora de construir discursos hegemónicos.

Veamos lo siguiente. Para María Belén Noceti (2013), la antropología y la economía son disciplinas que se entrelazan. La una ha bebido de las aguas de la otra para construir sus argumentarios teóricos. En ese sentido, en los inicios de la disciplina antropológica, la encontramos al servicio del colonialismo, es por ello que la clasificación de los diferentes estadios, en los que fueron encasillados pueblos enteros producto de la cosmovisión europea colonialista, se convirtió en un discurso legitimador de una supuesta superioridad construida desde la sombra de la ciencia occidental moderna y eurocentrista. Tal es el caso del llamado evolucionismo unilineal, sin embargo, afortunadamente con Marcel Mauss (1925)²⁰ y Maurice Godelier (1974)²¹, mucho después, los vínculos y las interpretaciones son otras, mucho más complejas, las cuales toman otros elementos de fuerza a la hora de comprender las relaciones sociales de pueblos enteros.

La misma Belén (2013) le atribuye, en este sentido, aportes importantes a las investigaciones hechas por Bronislaw Malinowski cuándo desarrollaba la explicación del sistema Kula, en el que el dinero y la acumulación no representan los valores únicos intervinientes en las relaciones de intercambio. Para el sistema Kula, los brazaletes y los collares tienen un valor de intercambio fundamental, si se quiere, reemplazante de cualquier tipo de moneda²².

²⁰ Año en el que se publica su libro *Ensayo sobre el Don*, obra fundamental y de la cual retoma muchas nociones, posteriormente Maurice Godelier.

²¹ Año en el que se publica en París la Obra *Antropología y Economía*.

²² James Frazer escribe en 1922, el prefacio de *Los Argonautas del pacífico*, y mientras desarrolla una serie de ideas fundamentales alrededor del aporte de Bronislaw Malinowski, afirma lo siguiente: (...) *la descripción del Kula que el doctor Malinowski hace en este libro pudiera ayudar a derribar al fantasma por los talones; porque demuestra que el cambio de objetos utilitarios, que forma parte del sistema Kula, está enteramente subordinado al intercambio de otros objetos sin ninguna clase de utilidad. Siendo a un tiempo empresa comercial y forma de organización social, provista de un trasfondo mítico y un ritual mágico, por no mencionar el gran área geográfica en que se desarrolla, esta singular institución no parece tener exacto paralelo en los anales antropológicos existentes; pero su descubridor, el doctor Malinowski, puede tener mucha razón cuando supone que éste es probablemente un tipo de institución de la que, en el futuro, gracias a investigaciones más detalladas sobre los pueblos salvajes y bárbaros, se sacarán a luz ejemplos análogos, sino precisamente similares (en: Malinowski. 1986, p. 12).*

El mismo Malinowski, relata el funcionamiento del Kula en los *Argonautas del Pacífico Occidental*, sobre todo en un segmento del texto que titula *Aspectos y Reglas Fundamentales del Kula*, en este el autor expone que:

El intercambio de estas dos clases de vaygu'a, los brazaletes de concha y los collares, constituye la principal actividad del Kula. Este intercambio no se efectúa libremente, a diestro y siniestro, según las oportunidades que se presenten y donde antoje. Por el contrario, está sujeto a limitaciones y normas muy estrictas. La tocante a la sociología del intercambio impone que las transacciones kula únicamente se pueden hacer entre asociados. Un hombre que está en el Kula — pues no todo el mundo del interior del distrito Kula tiene derecho a practicarlo— sólo tiene un número limitado de personas con las que tratar. Esta asociación está establecida de forma muy precisa, bajo el cumplimiento de ciertas formalidades, y constituye una relación que dura toda la vida. El número de asociados que tiene un individuo depende de su rango e importancia. Un plebeyo de las Trobriand sólo tiene unos pocos asociados, mientras que el jefe cuenta con centenares de ellos. No hay un mecanismo social susceptible de limitar la asociación de determinadas personas y extender la de otras, pero un hombre sabe de manera natural a cuántos asociados tiene derecho por su rango y posición. Y para guiarse cuenta siempre con el ejemplo de sus antepasados inmediatos. En otras tribus en que las distinciones de rango no están tan acusadas, un anciano notable o dirigente de un villorrio o aldea tiene también cientos de asociados kula, mientras que un hombre de menor importancia sólo tiene unos pocos (Malinowski. 1986, p. 103).

Esas otras perspectivas, permiten redimensionar la disciplina económica eurocéntrica clásica, pues, aunque lo que conocemos como teoría del valor, va a estar sujeta al trabajo y a la propiedad, elementos centrales en la cultura occidental-moderna, nos damos cuenta que hay otras formas en las cuales los seres humanos se han relacionado. En ese orden de ideas, la modernidad eurocéntrica (y no es una tautología), construyó al *homo-economicus*, y se hizo de una explicación desde el

punto de vista de los clásicos de la economía, que negaba a toda costa de las relaciones sociales históricamente variables.

Por su parte, Félix Gustavo Schuster (2005), lo dice de esta forma, cuando se hace la pregunta sobre lo que explica la economía: (...) *Ya la economía clásica aceptaba la hipótesis, formulada de modo más o menos Claro, de que los hombres tienden, en su actividad para ganarse la vida, a maximizar la ganancia, lo que constituye un incentivo principal del proceso de producción* (p. 49). Pero, esto ¿es parte de la Naturaleza Humana?

La otra postura fundamental, viene de Carlos Marx, sobre todo en el que escribe *El Capital, Crítica de la Economía política* (1975), quién le da preponderancia a la economía política, y a las relaciones sociales de producción, como una categoría diferente a la hora de comprender y analizar los procesos sociales, productivos y de intercambio de los pueblos. En medio de esta tensión histórica entre estas dos disciplinas, más precisamente, relación dialéctica, Alejandro Balazote (2007) asegura que la economía aporta la teoría, mientras que la antropología (como etnografía) aporta los datos (p. 351), para el desarrollo de las ciencias sociales, que hay que decir, no son neutras y obedecen a intereses de clase, o de los centros de poder desde los cuales se enuncian.

En este sentido Marx, en el siglo XIX se convierte en pionero, desde una perspectiva crítica, pues le da un vuelco a la concepción de lo social desde el análisis de las relaciones sociales históricas de producción, e incorpora nuevas categorías²³ que nos permiten estudiar y comprender el devenir humano, desde otra perspectiva.

Por otro lado, y más recientemente, Peter Berger y Thomas Luckmann (2003), en *La construcción social de la realidad*, nos proporcionan, otros elementos de gran valor para comprender la reproducción de lo social, que es igual a hacer mención a

²³ Cuando nos referimos a estas nuevas categorías para el siglo XIX, hacemos mención a la teoría del valor, a la noción histórica de los procesos sociales que ayudan a entender por ejemplo la acumulación originaria, o la del fetiche de la mercancía.

las culturas en las que se desarrollan las relaciones sociales que reproducen las dinámicas sociales. Las formas en cómo las sociedades institucionalizan procesos de intercambio y les dan sustento a las relaciones entre los individuos, va a ser un elemento que permite darle otra lectura a la economía, por ejemplo. Estar atentos al proceso de cómo se construye socialmente una realidad, va a ser de gran valor, pues compartimos las premisas fundamentales de los autores de *La construcción social de la realidad* (2003), sobre todo con los elementos que tienen que ver con las legitimidades que se van tejiendo en el tiempo y que en definitiva se van sedimentando en expresiones que conocemos como cultura.

Por ejemplo, las formulaciones cristológicas precisas emitidas por los concilios de la iglesia primitiva fueron requeridas, no por la tradición en sí, sino por los desafíos que le significaban las herejías. A medida que se desenvolvían estas formulaciones, también se iba manteniendo y difundiendo la tradición. De esa manera surgió, entre otras innovaciones, la concepción teórica de la Trinidad, que no solo era innecesaria sino también inexistente en la primera comunidad cristiana. En otras palabras, el universo simbólico no solo se legitima, sino que también se modifica mediante los mecanismos conceptuales contruidos para resguardar el universo "oficial" contra el desafío de los grupos heréticos (Berger. 2003, p. 136).

En ese orden de ideas, Balazote (2007, p. 350), afirma que el interés y la preocupación por el estudio de “las prácticas” y “costumbres” relativas al intercambio, el trabajo, el dinero, la distribución y el consumo, en las sociedades “modernas” y ágrafas, es de muy larga data, en ese sentido, la vida humana puede ser entendida en sus procesos propios para la reproducción de la subsistencia, cuestión que está mediada por procesos de intercambio que comprenden diferentes modalidades.

Este debate, a nuestro juicio incorpora una serie de elementos de la más variada tonalidad, sin embargo, no olvidemos que, para nosotros, y con el firme ánimo de cumplir con los objetivos planteados en este trabajo, la mirada sobre la que estaremos reflexionando es antropológica. Al respecto, seguramente hay mucho que decir y mucha tela que cortar, sin embargo, haremos un esfuerzo por dejar el debate abierto, e incorporar la cuestión alterna que sobre el tema desarrolla Silvia Federici (2010, p. 85), en *Calibán y la Bruja*, cuando refiere a que las relaciones de producción capitalista, por lo menos en el mundo moderno, fueron tal cosa, producto de la exclusión de la mujer del proceso productivo²⁴.

En fin, como lo social está determinado por el intercambio y la producción, independientemente del estadio en el que se encuentre la economía según la escala desarrollada por Karl Bucher²⁵, bien sea en escala doméstica, urbana, o nacional, los seres humanos siempre estarán en búsqueda de nuevas perspectivas, para que la reproducción de lo social pueda dar cuenta de lo común como totalidad, quizás como espíritu de un elemento fundamental y fundante de la sociedad humana.

Lo común, en esta discusión disciplinar, choca con las concepciones que sobre la economía han reproducido los grandes centros de poder, pues los marginalistas o subjetivistas, para decirlo en el argot popular, los neoliberales, pretenden privatizar todo, negando así la posibilidad de la prosecución de la vida misma.

Hoy más que nunca, esta discusión reclama de un debate abierto, para que en todas las esferas de la vida se profundice en el estudio y comprensión del devenir de una sociedad que le debe todo a lo común como categoría y como práctica social, pero que antagónicamente ve en las corrientes hegemónicas de la economía liberal, su negación. Sin embargo, son muchas las reflexiones que hoy se hacen alrededor de la

²⁴ En este sentido y para ampliar el debate recomendamos la revisión del capítulo 2 titulado: *La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la "diferencia" en la "transición al capitalismo"*. En: Silvia Federici. *Calibán y la Bruja* (2010). P. 85.

²⁵ En: Enrique Mut Remola (1974), *El desarrollo Económico y social, aproximación a una síntesis de la teoría económica*. p. 140, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496877.pdf>

posibilidad de hacer las cosas de forma diferente a los dictámenes del mercado, generando un debate amplio sobre los procesos que se desarrollan en el seno de grupos humanos que buscan y trabajan con compromiso, para reorientar los procesos sociales que tienen que ver con la producción, el trabajo y el intercambio.

No se ha dicho la última palabra, en consecuencia, la puerta está abierta para, que otras concepciones epistémicas, como la teoría del decrecimiento²⁶, por ejemplo, puedan dar frutos en medio de una idea del desarrollo que parece no tener límites.

Acercamiento a una selección teórica.

Llegados a este punto debemos considerar un sin número de elementos, los cuales son determinantes a la hora de adentrarnos en este debate, el cual incorpora una variedad de perspectivas y de teóricos, imposibles de abarcar en su totalidad, por eso, hemos hecho una muy exclusiva selección, entre la infinidad de planteamientos que de hecho existen, y que le han abonado discurso a este debate. Recordemos que

²⁶ En una entrevista desarrollada por Mónica di Donato a Serge Latouche (Di Donato. 2009, p. 160), este afirma que descubre todo esto de decrecimiento con su visita a Laos, más precisamente el autor asegura que: *Fue en Laos donde se produjo el cambio de perspectiva, en 1966-1967. Allí descubrí una sociedad que no estaba ni desarrollada ni sub-desarrollada, sino literalmente “adesarrollada”, es decir, fuera del desarrollo: comunidades rurales que plantaban el arroz glutinoso y que se dedicaban a escuchar cómo crecían los cultivos, pues una vez sembrados, apenas quedaba ya nada más por hacer. Un país fuera del tiempo donde la gente era feliz, todo lo feliz que puede ser un pueblo. Pero ya se veía venir lo que iba a ocurrir, y que de hecho está ocurriendo en el momento actual: que el desarrollo iba a destruir esta sociedad que, aunque no fuera idílica (no existe ninguna sociedad idílica), poseía una especie de bienestar colectivo, de arte de vivir, refinado a la par que relativamente austero, pero en cualquier caso en equilibrio con el medio ambiente. El conflicto entre los estadounidenses y los comunistas iba a atraparlos entre dos fuegos e iban a ser desarrollados o subdesarrollados a su pesar, y su equilibrio, su sistema social vernáculo, iba a resultar destruido. Eso fue lo que me condujo de alguna manera a cambiar de parecer y a tomar conciencia del carácter etnocéntrico del desarrollo, incluyendo su versión marxista, es decir, socialista. Fue por lo tanto ahí donde, en el fondo, sufrí una crisis: como economista, perdí la fe en la economía, en el crecimiento, en el desarrollo e inicié mi propio camino. Comencé entonces a hacer cursos de filosofía de la economía, de epistemología económica y a enseñar a llevar a cabo una deconstrucción crítica de la economía política, incluyendo la de Marx. Esta reflexión fundamental, que incluía la antropología económica, era una crítica al homo economicus en nombre de una antropología más concreta, que se apoyaba en Karl Polanyi, Marshall Sahlins y Marcel Mauss. La antropología económica hablaba de una realidad social que resultaba totalmente ajena a los economistas, y que sin embargo debía ser tenida en cuenta por los mismos. Durante esos años me dediqué a acumular lecturas y de ese recorrido, en cierto modo mi travesía personal por el desierto, surgió *Épistémologie et économie* (1973),¹ que marca la liquidación del viejo hombre (un poco como *La ideología alemana* para Marx). Fue entonces cuando volví a las cuestiones del desarrollo. Saqué al respecto un primer libro titulado *Critique de l'impérialisme* (1979), que era una crítica de las teorías marxistas y leninistas sobre el imperialismo para aportar otra interpretación del desarrollo y del sub-desarrollo como aculturación, destrucción de las culturas por imposición de una cultura exterior, la de Occidente. En 1986 esto condujo, de forma natural a *Faut-il refuser le développement?* A continuación, mis aportaciones se van sucediendo: en 1989 llega *L'Occidentalisation du monde*, etc. (Di Donato. 2009, p. 160)*

lo esencial, en este trabajo, es hacer un acercamiento a la noción de “Lo Común” como horizonte humano, en reconocimiento de la vida desde lo comunal, sin embargo, hemos considerado fundamental, para sustentar los planteamientos sobre nuestro objeto de estudio, hacer mención a diferentes cuestiones relacionadas con la *Antropología Económica*, es por ello que nuestro discurso hasta ahora ha girado en torno al tema, sin embargo, para tener un poco más de claridad en el asunto, daremos un paneo por lo que han sido los aportes hechos por Maurice Godelier alrededor de estos tópicos.

De los muchos textos escritos, por Maurice Godelier, consideramos fundamentales para este debate tres de sus productos intelectuales, los cuales son: *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas* (1974), *Antropología Económica* (1976), y *El Enigma del Don* (1998). No nos atrevemos a decir, que en sus otros trabajos no dijo más nada de importancia sobre estos tópicos, sería irresponsable de nuestra parte, simplemente que para este momento del trabajo tomaremos como referencia algunas cuestiones expuestas en estos textos, teniendo presente, que ampliar la información, es reconocer las cuestiones que el autor (que se toma como referencia), plantea en su producción intelectual.

Godelier, es considerado como un sucesor de las ideas de Leví-Strauss, y de Marcel Mauss, sin embargo, sus aportes, son bastante interesantes a la hora de comprender lo que viene a ser el devenir de la vida humana y sus relaciones sociales de intercambio. En el texto *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas* (1974), la tercera parte es denominada: *Sobre el Carácter Fantasmagórico de las relaciones sociales* (P. 319), encontramos algunas cuestiones de gran importancia para alimentar la comprensión de este debate.

Godelier (1974), afirma que existen:

Los modos de producción que se basan en “la asociación inmediata” de los productores, en formas de “trabajo

común”. Marx designa con esos términos dos tipos de organización económica y social: por un lado, las sociedades primitivas donde existe bajo su “forma natural primitiva” la asociación inmediata de los productores; por otro, las formas campesinas de producción familiar en el seno de las cuales cada familia produce lo preciso para satisfacer en lo esencial sus necesidades. Lo que produce cada familia “se le presenta como productos diversos de su trabajo y no como mercancías que se cambiaran reciprocamente” (P. 324).

Lo que vendría a ser, una noción diferente a la pretendida “naturalización” de la mercancía como elemento de lo privado, apropiable por algunos pocos en función de la acumulación. Esto va a ser de gran importancia, pues “Lo Común” pasa a ser un producto intercambiable, que va adquirir valor de cambio. Lo interesante en ese sentido, tiene que ver con que la humanidad toda, no concibe las relaciones sociales de producción exclusivamente como lo ha impuesto de cierta forma el occidente eurocentrista. En ese sentido, los aportes hechos por Maurice Godelier, van a ser fundamentales, para comprender y desmenuzar la multiplicidad de elementos que giran alrededor del hecho de trabajar para la reproducción de la vida, que en definitiva tiene que ver con el desarrollo de instituciones que le dan cuerpo a una determinada cultura.

Las familias, en consecuencia las relaciones de parentesco, van a ser determinantes a la hora de distribuir la producción hecha, y no la relación del valor. De tal forma, que han sido largos periodos históricos los que dejan evidencia de otras formas de intercambio, donde la lógica del capital, que atenta contra “Lo Común”, vendría a aparecer como una novedad.

En *El enigma del Don* (1998), Godelier, desarrolla la idea, como parte de sus conclusiones, de que,

(...) ninguna sociedad humana sabría existir sin la presencia de dos dominios: el dominio de los intercambios -

independientemente de lo que se intercambie y de la forma en que se intercambie (del don al potlatch, del sacrificio a la venta, a la compra o al mercado)-, y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe. Pues lo que se guarda son siempre “realidades” que desplazan a los individuos y a los grupos hacia otro tiempo, y que los colocan de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen (p. 285).

Con esto, finalmente nos damos cuenta, que son múltiples las nociones y las acciones que reproducen lo social como hecho que nos constituye como seres humanos. En consecuencia, podrán existir muchas formas en las que se reproducen las relaciones sociales de producción, lo que niega, la arbitrariedad, que presenta el mercado como única forma de intercambio.

Evidentemente, nos queda un largo trecho por recorrer, por argumentar, y por escudriñar, sin embargo, nuestro objetivo es develar, los argumentos que el mercado ha construido como discurso del “progreso”, y que atenta contra la posibilidad de que cada día la humanidad pueda ser más humana, pues lo que podamos compartir e intercambiar, es lo que ha hecho de la humanidad una especie que ha alcanzado la situación en la que se encuentra en la actualidad.

Por su parte, Christian Laval y Pierre Dardot (2015), en un texto que titulan: *Común. Ensayos sobre la revolución en el siglo XXI*, afirman que:

Los movimientos y las luchas que reivindican lo común, y que como hemos visto surgen en las distintas partes del mundo y en este inicio de siglo XXI, prefiguran a nuestro modo de ver las instituciones nuevas por su tendencia a querer anudar forma y contenido, medio y objetivo, y su propensión a desconfiar de la delegación a partidos y de la representación parlamentaria (p. 515).

Dando cuenta de la emergencia de nuevas formas de poder, que se traduce en la dinámica social en nuevas concepciones, alejadas y críticas a las lógicas de las sociedades de mercado, donde la representatividad juega un papel central y donde las libertades se ven restringidas por su fuerte tendencia hacia lo privado, dando cuenta de esta forma a lo que los mismos autores han llamado *la tragedia de lo común*. Con esta breve reflexión, no queremos pisar el peine falso de la ortodoxia, y pretender que todo es “colectivizable” -como ya lo hemos advertido en líneas anteriores-, o que, en la esfera de lo colectivo, la vida se acerca a lo que vendría a ser el paraíso terrenal, por el contrario, queremos dar cuenta, de que lo que nos constituye como humanos, que históricamente representa intercambios para la reproducción de la vida.

Temas como estos, estaremos profundizando en este trabajo en los siguientes capítulos, no nos olvidemos que Marx (1969), en la llamada acumulación originaria, argumentaba de manera magistral, que detrás de todo el proceso productivo que le dio origen al capitalismo como sistema hegemónico, existió toda una intención de expropiación, la cual se logró por medio de una jurisprudencia al servicio del Estado y de la Burguesía del momento. No se trata en consecuencia, de negar algunos avances científicos y sociales, se trata de rescatar la noción de lo humano, que es lo mismo que volver a mirar “Lo Común” como proceso Instituyente.

De la Cultura Comunera, al Movimiento Comunero. Los andes Merideños en su largo proceso histórico.

Pensamos en titular esta parte del trabajo, *De la cultura campesina al Movimiento Comunero*, luego nos dimos cuenta que debía ser re-planteado todo el trabajo en función de exponer de forma coherente el argumento histórico que efectivamente demuestra que la lógica comunal es propia a los procesos sociales que se han desarrollado en buena parte del territorio que hoy compone la República

Bolivariana de Venezuela, más específicamente en los andes merideños. Sin forzar las ideas, ni manipular a nuestro antojo las fuentes, ante nuestros ojos aparecen y reaparecen, procesos históricos que hablan por sí mismos, advirtiendo que, por ejemplo, en la sociedad que actualmente compone a nuestro país, se vienen gestando procesos interesantes, que al mismo tiempo dan cuenta de profundas contradicciones.

Con esto podemos advertir que la noción que comprenden “*Las ideas fuera de Lugar*”, acuñada por Roberto Schwarz (2000), representa una realidad que se resiste a abandonar lo que históricamente han sido los pueblos de lo que hoy es América. El Liberalismo, base epistémica de la modernidad, ha encontrado, y de hecho encuentra resistencia en las formas organizativas del pueblo, porque en definitiva constantemente tratan de rescatar la identidad que los ha definido en la larga duración.

Conceptos como el de *Toparquía*,²⁷ elaborado por el genio de Simón Rodríguez, han estado latentes a lo largo del tiempo en nuestro territorio. Deconstruir el poder desde una nueva territorialidad es una tarea pendiente, ante la cual se han venido haciendo aportes interesantes, como por ejemplo, en el caso venezolano, al de la Red nacional de Comuneros, quienes en el 2014 publicaron un texto titulado *La Toparquía Comunera, concreción de la utopía*, en este trabajo, a varias manos, se afirma – y compartimos dicho criterio- que:

(...) la comuna no se decreta, nace a partir de las experiencias vividas, se define como un proceso de intercambio de saberes, del alcance de logros mancomunados, de reconocimiento y respeto del otro, de luchas y resistencias compartidas. Los proyectos de conformación de comunas deben tomar en consideración la importancia de la autodeterminación económica y política (2014; p. 23).

²⁷ En palabras del Propio Simón Rodríguez, *La verdadera utilidad de la creación es hacer que los habitantes se interesen en la prosperidad de su suelo; así se destruyen los privilegios provinciales; ojalá cada parroquia se erigiera en Toparquía; entonces habría confederación... el Gobierno más perfecto de cuantos pueda imaginar la mejor política! es el modo de dar por el pie al despotismo... esto es... (y esto es, mil y mil veces) si se instruye, para que haya quien sepa y si se educa, para que haya quien haga. Casas, lugares, provincias y reinos rivales, prueban mala crianza (Rodríguez. 2016, p. 705).*

Y es que en definitiva la cultura política dominante, colonial, dependiente y alienante, nos ha sumergido históricamente en una cultura del paternalismo clientelar que ha castrado en gran medida el potencial organizativo del pueblo, y las posibilidades para a ser pueblo vivo, pueblo solidario, pueblo comunero en libertad.

Los Pueblos originarios y la relación social desde lo común.

Iraida Vargas y Mario Sanoja, en su texto *La larga marcha hacia la sociedad comunal* (2015), exponen de manera sistemática el proceso por el cual ha atravesado la sociedad venezolana, siendo evidente que la cultura comunera de los pueblos originarios marca de cierta forma nuestras raíces históricas. La relación con el territorio, en términos geo-históricos, indica procesos de larga data, los cuales según los autores (2015; p. 37-38-39) marcaron la organización espacial en la colonia, la misma que dio paso luego a la organización político-territorial del Estado nación moderno. En un primer momento, para el área andina se dijo que, los pueblos Muku's de filiación lingüística Chibcha (2015; p. 50), consolidaron un sistema societal complejo, el cultivo en terrazas, con regadíos para las mismas, y *silos subterráneos para guardar las cosechas* (2015; p. 50), conocidos como Mintoyes, los cuales servían como resguardo colectivo de la producción comunitaria.

Más recientemente, otras investigaciones han dado luces más certeras de lo que ha sido el proceso, tanto del poblamiento como el de las construcciones étnicas en dichos territorios. Para el caso de los Andes Merideños, encontramos por ejemplo el trabajo de Gladys Gordones y Lino Meneses, quienes en gran medida refutan dichos planteamientos antes mencionados, con un trabajo bastante amplio y que junta dos textos que nuestro juicio serán fundamentales para comprender, desde la arqueología, los elementos centrales que tienen que ver con el poblamiento de la

cuenca del Lago de Maracaibo, y en consecuencia de la cordillera Andina de Mérida. Los textos nombrados anteriormente son: *El lago de Maracaibo y su gente. Arqueología e historia de los pueblos originarios* (2019) y *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida* (2005 y 2020), y los ponemos en este orden, porque sobre ellos estaremos volviendo cuantas veces sea necesario, pues consideramos que en ellos se encuentran las premisas más actualizadas de lo que ha sido el proceso del poblamiento de la cordillera Andina de Mérida.

Gordones y Meneses (2020), en un capítulo que titulan, *Estudio de los Antroponímicos y Toponímicos en la Cordillera de Mérida*, afirman que:

1.- El grupo número uno y cuatro deben su relación a la expansión de los grupos hablantes de la lengua chibcha y emparentados con los antepasados de los Barí, conocidos también en la etnología de comienzos del siglo XX como "Motilones Bravos". 2.- La lengua Timote y sus variantes, representadas por el grupo dos y tres, fueron dominantes en cuanto a su extensión geográfica y permanencia de los toponímicos y antroponímicos localizados. 3.- El grupo cinco, con una notable relación con los Arawak provenientes de Los Llanos venezolanos que penetraron la Cordillera Andina de Mérida posiblemente en una época más tardía (Gordones y Meneses. 2020, p. 63).

Siendo fundamentalmente estas tres filiaciones lingüísticas, las que dieron cuerpo al poblamiento de la cordillera Andina de Mérida, lugar en el que hemos territorializado nuestra investigación, y desde donde estaremos enfocando nuestro trabajo de comprensión y relaciones desde lo común.

De esta forma, en esa compleja organización, para algunos pueblos originarios ubicados en la cordillera Andina de Mérida, el Mohán representaba la máxima autoridad, cumplía funciones de sacerdote y administrador, relacionando el vínculo espiritual con los procesos productivos, estimulando de igual forma el intercambio de la producción con otros pueblos, ubicados en las zonas bajas de lo que hoy son los

estados Lara y Falcón (Vargas. 2015; p. 51), sur del lago Maracaibo, y los llanos del pie de monte Barinés, dando cuenta de una economía solidaria de intercambio que marcaba la cotidianidad de los pueblos andinos que habitaron estos territorios. Lo que se conoce como la fachada Andina Venezolana (Vargas. 2015; p. 50), se desarrolló a partir del uso espacial, la puesta en marcha del dominio territorial con el uso efectivo de corredores de intercambio que permitieron el dinamismo de toda la zona comprendida alrededor de la cuenca del Lago de Maracaibo, los Andes Venezolanos y los Andes Colombianos. Lo que podríamos denominar, *economía solidaria de intercambio*, fundamentó la cotidianidad de los pueblos originarios de los Andes venezolanos previo a la llegada del europeo.

En ese orden de ideas, Jacqueline Clarac, en su texto *La cultura campesina en los Andes venezolanos* (2016; p. 75-76-77-78), tomando como referencia las investigaciones de algunos de los llamados pioneros, como es el caso de Tulio Febres Cordero y Julio Cesar Salas, hace todo un bosquejo histórico de lo que fueron las poblaciones andinas, los territorios habitados, y sus principales características lingüísticas:

Según Salas, los grupos que pertenecían a una misma “tribu mucu” serían: los mucuhíes, los mucurubáes, los mucusiríes, los mucujunes, los mucaquetaes, los mucarias²⁸, los mucutucúas, los mucumbáes, los mucusquis, los mucuunes, los mucutíes, los mucuñoques, los mucubaches, los mucurandaes, los tabayes, los tateyes, los escagueyes, los chicuyes, los guaques, los jajíes y otros más -todos sedentarios- pues eran agricultores y estaban ubicados en la región que hoy distinguimos como “estado Mérida” (2016; p. 79).

28 Nombre que por cierto tiene en la actualidad un corredor comunal ubicado en plena ciudad de Mérida.

Dejando en evidencia el complejo proceso social que se desarrolló en lo que hoy día conocemos como los Andes merideños, una compleja red social, en la que la cotidianidad era marcada por fuertes valores solidarios, los cuales permitían la reproducción de la vida. Finalmente, aunque en la cordillera andina de Mérida, no existía una organización tipo Estado, tomaremos algunos aspectos desarrollados por John Murra en su texto *La organización de Estado Inca* (1978), para analizar los procesos de intercambio, entre los diferentes pisos climáticos, para comprender los ejes comerciales y las relaciones sociales interétnicas entre los pueblos que habitaron dichos territorios.

La colonia y la “campesinización” de la vida indígena.

Los pueblos originarios, en un primer momento no pudieron ser catalogados como sociedades campesinas tal y como se concibe en la actualidad, consideramos en ese sentido, que esto fue un proceso de re-ordenamiento territorial, de un replanteamiento cultural, a partir de la conversión de la tierra en mercancía, situación ésta que se exacerbó en la colonia, con el proceso de Repartimiento y Encomienda, propios de la re-organización societal implementado por el control español en el territorio de los andes venezolanos. La propiedad de la tierra era una concepción absolutamente desconocida por las poblaciones indígenas en los andes merideños, lo común formaba parte del devenir cotidiano, por tanto, el proceso posterior a la llegada del europeo, va a consistir, no sólo en desarrollar la noción de propiedad sobre la tierra y sobre los cuerpos, sino en implementar una cultura del robo y apropiación de la fuerza de trabajo del individuo en resguardo.

En su libro, titulado *Población indígena y economía* (1995), Nelly Velásquez hace referencia, también, a los *mecanismos de evangelización y patrones de resistencia* (p. 53-57), en ellos encuentran elementos claves que fueron utilizados por

los españoles para garantizar que el proceso de adoctrinamiento fuera efectivo, entre otros tenemos: la existencia en el pueblo de indios de un cura doctrinero; conocimiento de las lenguas autóctonas por parte de los misioneros; existencia de una iglesia; empleos de registros escritos; obligación de enterrar a los muertos al interior de las iglesias. Todos estos procesos de implantación encontraron resistencia, al punto, que pudo coexistir a lo largo del tiempo lo accidental originario con lo implantado.

En el marco de ese proceso de reorganización colonial, la vida comunal se veía interrumpida a causa del pago de tributos, de esta forma, la producción para el intercambio sería suplantada definitivamente por el trabajo usufructuado por el encomendero. *Este inconveniente aparece en forma patente en el pueblo de Chachopo, donde los indígenas desempeñaban funciones de arrieros durante todo el año en el transporte de tabaco desde Barinas hasta el puerto de Gibraltar* (Velásquez, 1995; p. 59). Se trastoca a profundidad toda relación social, desde el intercambio hasta la existencia de los cuerpos mismos, los cuales se verán reducidos a objetos serviles, negando todo el acervo cultural existente hasta el momento. Sobre esto último, hasta la erótica amerindia se vería influida por lo que será una geopolítica territorial del dominio de los cuerpos. Sobre este esplendor cultural:

... cae como ave de presa el yo conquisto, con carabelas y armas de hierro y fuego, con devoradores perros y lujuria largamente retenida (ya que el conquistador venía solo, sin mujer hispánica) (...) El Varón hispánico mata al varón indio o lo reduce a la servidumbre por la encomienda, la mita, etc.; la mujer del indio pasa al servicio personal o al simple amancebamiento (concubinato adulterino) con el conquistador... (Dussel, 2007; p. 20)

En ese sentido, la colonia se convierte en un campo interesante de estudio, desde la interdisciplinaria, pues en ese largo tiempo histórico se fundan los

elementos que darán pie a la construcción de nuevas relaciones sociales entre los pueblos amerindios. En medio de este proceso traumático, se construyó la “americanidad” y las relaciones sociales que le dan sustento a nuestros países, dando cuenta del surgimiento de nuevas clases sociales que sobre el territorio ejercerán poder, dominando la cultura, organizando la nueva territorialidad, espacial y corporal, para cumplir con sus fines comerciales.

De esta forma, la crisis de la sociedad colonial se ve expresada, en lo que fue la rebelión de los comuneros de los andes venezolanos a finales del siglo XVIII, por ello, mirar algunos postulados que dieron origen a dicha rebelión, sin duda, puede ayudarnos a comprender con detenimiento la relación de lo común con algunas manifestaciones de diferentes sectores sociales. Para nosotros en este trabajo será fundamental la argumentación del contexto en el que emerge la mencionada crisis, para ello nos remitiremos a los trabajos de J. H. Elliott y D. A. Brading, titulados respectivamente: *España y América en los siglos XVI y XVII*, y *La España de los Borbones y su imperio americano*, ambos trabajos compilados en el tomo 2 de la colección hecha por Leslie Bethell (1990), la cual lleva por nombre *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, en los que se exponen elementos fundamentales que nos ayudarán a entender los contextos en los que emerge dicha rebelión, sin olvidar por supuesto, los aportes hechos por Fernando Mires en *La Rebelión Permanente, las revoluciones sociales en América Latina* (2005), las miradas que desarrolla brillantemente Mariano Picón Salas en su texto *De la Conquista a la independencia, tres siglos de historia cultural Hispanoamericana* (1944), y *La crisis de la sociedad colonial*, de Germán Carrera Damas (1983). Todo esto para volver sobre algunos textos (con el objeto de re-interpretar dicha realidad), contenidos en una edición especial hecha por la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, en el marco de la conmemoración del Bicentenario de Movimiento Comunero de los Andes, titulado *Los Comuneros de Mérida* (1981), el cual contiene algunos textos fundamentales, como es el caso del

trabajo hecho por Vicente Dávila, el cual se titula: *Los comuneros de Mérida*, dando el mismo título a sus escritos, Carlos Felice Cardot, y Joseph Pérez, además encontramos los trabajos de Lucas Castillo, J. N. Contreras Serrano, Carlos Emilio Muñoz Oráa, y Alí Enrique López Bohórquez,²⁹ quienes presentan respectivamente los trabajos titulados: *La gesta comunera. Del silencio al grito*; *Los comuneros venezolanos*; *Los comuneros de Venezuela. Una rebelión popular de pre-independencia*; y *Cronología, itinerario y hechos resaltantes de la rebelión de los comuneros de Venezuela*.³⁰ En ese sentido, estaremos revisando uno de los trabajos más recientes que se han hecho sobre la rebelión de los comuneros de los Andes de finales del siglo XVIII. Se trata del trabajo de Ebert Cardoza Saenz (2019) titulado: *Milicias, conflictividad social y reforma militar en la región andina venezolana (1781-1810)*, texto en el que se aborda la situación contextual que dio inicio a la rebelión de los comuneros y sus intenciones políticas.

Luego estaremos analizando el periodo republicano, la desaparición de los llamados resguardos de indios y el despojo definitivo de las tierras comunes.

²⁹ Hay que advertir que es el verdadero autor del trabajo que aparece en esta edición con el nombre de Alí Enrique León B., dicho error fue denunciado por el autor en una publicación titulada **Descolonizar para Emancipar**, del año 2021 (Editorial Trinchera), en un artículo titulado **La Rebelión comunera de los Andes venezolanos de 1781: Un movimiento popular de Reivindicación Económica** (pp. 71-96).

³⁰ Academia Nacional de la Historia (1981). **Los Comuneros de Mérida (Estudios)**. Tomo I. Edición Conmemorativa del Bicentenario del Movimiento Comunero. N° 168. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas.

El Movimiento Comunero, la descolonización de la memoria y la construcción de la soberanía emancipatoria (2008-2015).

A partir de la segunda década del siglo XXI, los planteamientos político-sociales, que implican a su vez procesos organizativos del pueblo, pretenden radicalizar procesos emancipatorios. Como se trata de volver a las raíces, escudriñamos en el pasado y encontramos en la re-significación comunera posibilidades reales de avanzar en la tarea por descolonizar la memoria y avanzar en la concreción de un proyecto histórico emancipador, que dé cuenta de nuevas realidades, que defiendan lo público en contraposición de los proyectos privatizadores, que evidencien la posibilidad de hacer las cosas de forma diferente.

En ese sentido la construcción de las comunas a lo largo y ancho de lo que hoy es el estado Mérida, igual que en el pasado, con los pueblos originarios, va aparejada con el uso geoestratégico de corredores comunales, los cuales territorialmente buscan implementar nuevas formas de entender la producción y la economía. Entre el año 2010 y el 2015, aproximadamente, en el estado Mérida existieron once (11) corredores comunales, los cuales tuvieron la intención de activar los procesos de intercambio propios de una economía solidaria. Desde el páramo, hasta la meseta de Mérida, pasando por Lagunillas, Chiguará y el Anís, el valle del Mocotíes, los Pueblos del Sur de Mérida, la zona Panamericana, el Municipio Andrés Bello, todos ellos conjugaron corredores comunales que invitaban a la gente organizada a retomar viejas prácticas de intercambio, rescatando rutas originarias, replanteando la cultura cotidiana, cuestionando las ideologías dominantes. Vista esa realidad creadora del pueblo organizado –con la Red de Comuneros como organizadora de este proceso-, podemos afirmar que, comprendiendo este proceso histórico que se relaciona con lo común como noción teórica fundamental, los pueblos pueden, con sus formas organizativas, resguardar y proteger la esencia de la sociabilidad humana, que representa en definitiva la vida en comunidad.

Por ello es necesario reconocer que:

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, puede transitar durante siglos dentro de un “estado de derecho” de obediencia pasiva, ante una legitimidad aparente... Cuando ese “pueblo” (dicho bloque de los oprimidos) se torna “pueblo para-sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión” –lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos (citado en: Vargas. 2015; p. 230).

En ese largo proceso de organización, por ejemplo, para Octubre del 2012, se trabajaba en base a 10 corredores en todo el estado Mérida, a saber: Characot Apirat (Municipios Rangel, Miranda, Justo Briceño, Cardenal Quintero y Pueblo Llano), compuesto por 7 comunas, y 86 Consejos Comunales; Aroma del Cacao (Municipio Obispo Ramos y Andrés Bello), Compuesto para el momento por 8 Comunas, y 84 Consejos comunales; Rumbo a la Independencia Soberana (Municipios Tulio Febres Cordero y Julio Cesar Salas), Compuesto por 14 Comunas, y 119 Consejos comunales; Campaña Admirable (Municipios Alberto Adriani y Sucre), Compuesto por 8 Comunas, y 86 Consejos comunales; Mucaria (Municipios Libertador y Santos Marquina), Compuesto por 4 Comunas, y 57 Consejos comunales; Urbano (Municipio Libertador), Compuesto por 4 Comunas, y 27 Consejos comunales; Padre Noguera (Municipio, Padre Noguera, Arzobispo Chacón) , Compuesto por 3 Comunas, y 86 Consejos comunales; Valle del Mocotíes (Municipios Rivas Dávila, Zea, Antonio Pinto Salinas y Tovar), Compuesto por 5 Comunas, y 49 Consejos comunales; Chama Sur (Municipios Sucre y Campoo Elías), Compuesto por 5 Comunas, y 84 Consejos comunales; y Hugo Chávez (Municipio Alberto Adriani y Sucre), Compuesto por 12 Comunas, y 100 Consejos comunales.



Ilustración 1 (fuente: en la siguiente nota al pie).

Los corredores comunales³¹, que fueron propuestos desde los encuentros comuneros, desarrollados a partir del año 2010, vienen a romper con la organización territorial eclesiástico-colonial que impuso en estas tierras el imperio español, que además dio pie a la dominación de los pueblos amerindios, por el contrario, reconociendo el uso del espacio de las poblaciones americanas antes de la llegada del europeo, para re-pensar la acción cotidiana. En ese sentido y después de lo visto, es necesario recomponer el tejido social, pues han sido muchos los años en el que la estructura societal y sus aparatos ideológicos han propiciado un individualismo negador de la vida misma. Es decir, la crisis civilizatoria capitalista, en la que se encuentra la humanidad, no puede ser resuelta con más competencia entre los habitantes de determinado territorio; volver a lo comunitario es avivar el espíritu comunero, que en última instancia siempre ha estado vivo, siempre ha estado presente en nuestra memoria colectiva.

La organización comunitaria (Comuna), que existe en los territorios de las parroquias Domingo Peña y El llano, del municipio Libertador del Estado Mérida, desde el año 2012, lleva el nombre de “Bicentenario 16 de Septiembre”, más allá del

³¹ Ilustración 1: Consultado en Septiembre de 2016. Disponible en: <https://tatustv.org/index.php/aqui-tatuy-informa/1695-infografia-corredores-comunales-del-estado-merida>

debate histórico del nombre de la misma organización, consideramos fundamental alimentar el espíritu insurgente y colaborador, de un pueblo que viene dando una batalla de larga duración, donde la simbología rebelde siempre está en peligro de ser cooptada por la clase dominante, el Estado, y su ideología. Pretendemos construir nuevos lazos sociales, volviendo a las raíces y cuestionando en profundidad las viejas formas de hacer política. “Comunalizar la vida misma” es un reto que exige de un esfuerzo ínter y transdisciplinario, que nos permita edificar un pensamiento crítico que nos sirva como herramienta para desmontar las “verdades absolutas” que desde el romanticismo europeo plagaron al mundo, en especial a sus colonias, como sucursales, de lo que se dice, se hace y se piensa en los centros de poder.

En ese orden de ideas es fundamental estar atentos, desde lo simbólico e ideológico, hacia donde tributan nuestras acciones, pues si replicamos por ejemplo la experiencia liberal, de la división de poderes, o del individualismo exacerbado, estaremos por el contrario “comunalizando” la ideología de la clase dominante; estar alertas, con la cabeza y el corazón bien puestos, pues hay una infinidad de detalles que están representados en las menudeces de la cotidianidad. La comuna se construye todos los días.

Reconocer que en el pueblo organizado hay un saber, hay un uso y dominio del territorio, hay un acervo que debe ser sistematizado, nos abre la posibilidad de construir un nuevo conocimiento que sirva de herramienta para tejer la emancipación definitiva.

Nuestra labor, desde el compromiso académico, y de eso estamos convencidos, es darle sentido a las luchas por las que el pueblo ha dado su vida. Nos queda un mundo por descubrir, por investigar y por construir.

La comuna, hoy en Venezuela.

Podemos decir, echando mano de un texto titulado: *El enigma de la Docilidad*, de Pedro García Olivo (2005, p. 9), más precisamente cuando hace un llamado al compartir necesario de nuestro tiempo, reivindicando la posibilidad de encontrarnos comunitariamente en la discrepancia y en la discusión, a veces necesariamente incomoda, pero entendiendo que solo multiplicando este horizonte constructivo es posible avanzar hacia la construcción de un andar que a todas luces se presenta como inédito, y por esta característica, cargado de incertidumbre, pero también, con una carga histórica importante, la cual nos obliga a crear nuevos referentes epistémicos, nuevas posibilidades cognitivas que den parto a una institucionalidad radicalmente diferente a la heredada por la modernidad. Decía Frantz Fanon, en **Piel Negra, Máscaras Blancas** (2009)³², que no importaba tanto el color de la piel, lo que más importa es el color de la razón, y es precisamente éste último elemento sobre el que la posibilidad comunal viene a reflexionar, es ante esta realidad suicida, sobre la que la comuna viene a debatir, precisamente para dar cuenta de una nueva subjetividad. Recordemos que los seres humanos somos producto de las instituciones que nos permiten la reproducción social, sean estas últimas formales o no, y que en esta dinámica no existe la posibilidad de concebir neutralidad alguna.

32 Hemos interpretado esta premisa, después revisar gran parte del planteamiento que el Frantz Fanon desarrolla en su texto, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (2009), en el que el mismo Fanon, en un pase de su libro, escribe lo siguiente: *En esas frases tan hechas y que parecen responder a una urgencia de buen sentido (porque, en fin, Aimé Césaire es negro y es poeta) hay una sutileza que se esconde, un nudo que persiste. Yo ignoro quién es Jean Paulhan, sólo sé que escribe obras muy interesantes; ignoro qué edad puede tener Caillois, y sólo retengo de él las manifestaciones de su existencia con las que rasga el cielo de tiempo en tiempo. Y que no se nos acuse de anafilaxia afectiva; lo que queremos decir es que no hay ninguna razón para que Bretón diga de Césaire: «He aquí un hombre negro que maneja la lengua francesa como no lo hace ningún blanco hoy en día»* (Fanon, 2009, p. 63). En el mismo texto, un apéndice titulado: *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*, Ramón Grosfoguel, expone la siguiente idea: *Una vez finalizada la expansión colonial europea en el mundo, este imaginario racista se reproduce hoy día lo mismo por un blanco que por un negro o por cualquier pueblo no occidental. Pero no hay duda de que dada la jerarquía de poder de la supremacía blanca/europea/occidental en el sistema-mundo, son los grupos dominantes en la jerarquía etno-racial los que obtienen los privilegios y los recursos materiales del racismo en el mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Concluye Fanón: el desastre del hombre de color descansa en el hecho de que ha sido esclavizado, inferiorizado. El desastre y la deshumanización del hombre blanco descansan en el hecho de que en algún lugar ha matado a un ser humano. Esta organización racional de la deshumanización es precisamente la epistemología blanca, el racismo epistemológico que le da un marco explicativo teórico a la sin-razón de la razón blanca y a la cosificación de los seres humanos inferiorizados racialmente en la jerarquía etnoracial global* (Fanon, 2009, p. 281).

García Olivo (2005), entonces afirma, que las democracias liberales occidentales han creado una suerte de individuo cómplice con la muerte y la injusticia: *Incapaz de amar o de odiar el sistema político imperante, inepta para afirmar o negar una fórmula de la que “deserta” sin acritud -o que acepta sin convicción-, la ciudadanía de las sociedades democráticas se hunde hoy en una apatía difícil de explicar* (García. 2005; P. 20). Por eso tenemos que reinventar-nos, crear nuevos sistemas políticos, más democráticos y participativos, se trata entonces de hacer un ejercicio de reinvención del poder, para hacer realidad la demanda Nuestramericana de construir una sociedad en la que las formas de gobierno hagan praxis del poder obediencial³³.

La posibilidad de la utopía comunal, tiene un carácter internacionalista, que debate en profundidad con los comuneros de París, con los Soviets de Rusia, con los republicanos españoles, con los zapatistas de Chiapas, con los Sin Tierras del Brasil, con los pueblos Originarios del Nuestramérica, en fin, con todas las expresiones de organización de los pueblos del mundo, quienes han decidido labrar senderos diferentes al destino manifiesto suicida que ofrece el capitalismo a escala planetaria. Cada experiencia de lucha ha sido genuina, es situada, tiene un contexto, está plagada de contradicciones y de posibilidades para seguir re-creando esperanzas emancipatorias. Las Luchas comunales a través de la historia dan cuenta, en definitiva, de un diálogo de lo local con lo global, sin pretensiones de universalidad como exportación de modelos, es producto de una lucha territorial, en palabras de José Carlos Mariátegui: *no es copia ni calco, es creación heroica*³⁴.

En Venezuela, no estamos exentos de esta vorágine propia de la dialéctica de la historia, por eso apelamos al “cimarronaje” de los procesos atinentes a la construcción de la sociedad comunal, pues hay quienes, con “muy buena voluntad”,

33 Obligatoriamente tendremos que revisar parte de la Obra de Enrique Dussel y sus planteamientos alrededor del poder.

34 Esto lo dijo en el texto titulado *Ideología y Política*, Textualmente dice: No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación Heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva (Mariátegui. 2010, p. 271-272).

pretenden cambiar todo, para que nada cambie, hacer las del “Gatopardo”, para mantener las cuotas de poder a costa del discurso de la “construcción” comunal. Hay una tensión, saludable a nuestro criterio, que no podemos negar, entre algunas estructuras institucionales existentes y la posibilidad comunal, tensiones que abren un debate importante, un debate que alimenta y enriquece a esta nueva posibilidad societal. Por todas esas cuestiones, consideramos necesario, darle color a la razón, y esto se traduce en ganar campo ante las “verdades indiscutibles” que el liberalismo, como ideología que permite la reproducción de la lógica del capital, ha instalado en nuestras sociedades. Boaventura De Sousa Santos (De Sousa. 2010, p. 48) le llama pensamiento Posabismal, nosotros/as lo denominamos como *cimarronaje paradigmático, situado y rebelde*.

Pensar lo productivo, lo histórico, lo cultural, lo recreativo, lo artístico, lo territorial, lo creativo, lo comunicacional, lo organizativo, lo alimentario, la salud, lo relacional, lo institucional, las infancias, lo educativo, en fin, pensar en todas las esferas de lo social, es el acto propio de la posibilidad comunal. Se trata de planificar en cada territorio, desde las posibilidades propias de cada lugar y las necesidades reales del entorno para alcanzar que la vida sea *humanamente gratificante*, impulsando rupturas que den cuenta de nuevas subjetividades comunitarias.

En una entrevista reciente hecha a la antropóloga Venezolana Iraida Vargas, esta afirmó, que:

La comuna es un planteamiento popular alternativo, contestatario al mundo capitalista. Es una forma de organización que existe desde que existe la humanidad, con la conformación de las comunidades humanas con sus diversidades y complejidades o su sencillez. Desde que existe humanidad hay la necesidad de organizarse en comunidad. John Schwarzmantel en su libro Socialism and the Idea of the Nation, plantea que existen dos tipos de naciones, la étnica y la política. Y precisa que la diferencia es que en la étnica se unen porque son del mismo color,

*lengua, y la nación política se unen porque tiene el mismo proyecto de vida*³⁵.

Por tanto, estamos ante la emergencia de un proyecto contrahegemónico, que no puede ser dictaminado por un Estado, con todo su aparataje burocrático y todos sus compromisos, pues aún es capitalista, un Estado que mantiene vivo al patriarcado, y que a todas luces debe ser transformado desde sus raíces. El pueblo es el protagonista, lo dice la propia constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), y es por tanto el edificante del metabolismo social que dará parto a las nuevas relaciones sociales, que entiendan a la autonomía y al poder desde una lógica consustanciada con el proyecto nacional, en permanente reflexión.

Debates disciplinarios. Hacer uso de cuáles herramientas metódicas para alcanzar los objetivos planteados.

¿Antropología Vs Historia?

Sin duda alguna han sido muchos los debates alrededor de esta cuestión la cual a través del tiempo ha generado una polémica, que, a nuestro juicio, aún no está resuelta. Debemos advertir que no es nuestra intención solventar una discusión que aun hoy encuentra oído fértil en muchos espacios académicos, sin embargo, no podemos hacernos los sordos ante unas ideas que siguen generando inquietudes en el mundo de la academia. Ha sido un debate amplio a través del tiempo, sin embargo, Claude Lévi-Strauss en un ensayo que forma parte de la obra *Antropología estructural* (1987), uno de los clásicos de la antropología, desarrolla algunos

³⁵ Ver entrevista en: <https://ultimasnoticias.com.ve/noticias/especial/iraida-vargas-la-comuna-es-el-regreso-a-la-humanidad/>

elementos que serán centrales en las formas que servirán de sustento a este debate, que como dijimos anteriormente, sigue vigente.

Lévi-Strauss, reconoce la importancia de la historia a la hora de comprender el presente, es más, casi le da exclusividad a la historia, pues sin ella es imposible, a su juicio comprender los procesos humanos en la actualidad³⁶. Discute y confronta con la historia, la etnología, la antropología social y la etnografía, dando cuenta de múltiples miradas que giran alrededor de la comprensión de sus campos de estudio. Sobre todo, dando cuenta de los aportes hechos por importantes académicos del campo de las ciencias sociales, quienes además venían dialogando con otras ciencias, como las llamadas ciencias naturales, desde donde tomaron elementos relacionados con los métodos y su relación con las teorías que los sustentan. Lévi-Strauss dice sobre Franz Boas, que:

Ante la historia. Boas comienza por hacer declaración de humildad: «En lo que concierne a la historia de los pueblos primitivos, todo lo que los etnólogos han elaborado se reduce a reconstrucciones, y no puede ser otra cosa.» Y a aquellos que le reprochan el no haber elaborado la historia de tal o cual aspecto de una civilización a la que ha consagrado, empero, la mayor parte de su vida, da esta respuesta heroica: «Desgraciadamente, no contamos con ningún hecho que arroje alguna luz sobre estos desarrollos.» (Lévi-Strauss. 1987, p. 54)

No obstante, esto, y reafirmando aquello, que muchos de los antropólogos que entraron profundamente en esta discusión, venían de otras disciplinas de las llamadas ciencias exactas, más adelante sobre Boas afirma:

No sólo geógrafo por su formación universitaria, sino también físico, asigna a las investigaciones etnológicas un

³⁶ Textualmente el autor plantea: *Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado —drama de la etnología en un caso, de la etnografía en el otro—, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia (Lévi-Strauss. 1987, p. 51).*

objeto científico y un alcance universal: «Boas decía a menudo que el problema consistía en determinar las relaciones entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo del hombre, según la forma que adopta en sociedades diferentes.» Pero si soñaba en aplicar a este mundo subjetivo los métodos estrictos que había aprendido en la práctica de las ciencias naturales, reconocía al mismo tiempo la infinita diversidad de los procesos históricos por los cuales en cada caso dicho mundo se constituye (Lévi-Strauss. 1987, p. 56).

En ese sentido, hay efectivamente, a juicio del autor, una relación con la historia. No es la negación de la misma, pues por encima de la elaboración de grandes teorías universalizantes, hay una relación que se puede traducir como tensión permanente. Reitera el autor, que no se puede entender el mundo, sin sus procesos históricos. *El conocimiento de los hechos sociales sólo puede resultar de una inducción, hecha a partir del conocimiento individual y concreto de grupos sociales localizados en el espacio y en el tiempo (Lévi-Strauss. 1987, p. 56)*³⁷.

Evidentemente, no es el único que aporta ideas alrededor de esta discusión. Más recientemente, Enmanuele Amodio (2010), inicia un artículo el cual es titulado *El silencio de los Antropólogos*, en el que expone si se quiere, su frustración por navegar en ocasiones en medio de dos océanos, que algunos han querido hacer ver como agua y aceite, en ese sentido Amodio afirma, que ha tenido problemas en su entorno académico por su enfoque en la investigación, según el propio autor, sus problemas se ven agudizados por su interés en la sociedad colonial del Siglo XVIII. Asegura Amodio, que:

³⁷ Más adelante el mismo Lévi-Strauss, afirma lo que a nuestro juicio es una sentencia central de esta discusión, pues termina dando el carácter científico a la etnología, como elemento fundamental para entender los procesos humanos. Dice Lévi-Strauss: *Esta, a su vez, sólo puede resultar de la historia de cada grupo; y el objeto de los estudios etnográficos es tal que esta historia, en la inmensa mayoría de los casos, permanece fuera de nuestro alcance. De tal manera, para hacer la historia de sociedades sobre las cuales poseemos documentos que desalentarían al historiador, Boas aplica las exigencias del físico. Cuando lo logra, sus reconstrucciones alcanzan verdaderamente la historia, pero una historia del instante fugitivo, el único que puede ser atrapado, una «microhistoria», que se relaciona tan poco con el pasado como la «macrohistoria» del evolucionismo y el difusionismo (Lévi-Strauss. 1987, p. 56).*

(...) ya que me intereso por una sociedad colonial específica del siglo XVIII, después de largos años de trabajo de campo entre sociedades indígenas americanas contemporáneas, para mis colegas antropólogos me he vuelto un historiador, perdiendo mi identidad profesional; mientras que para mis amigos historiadores, continúo siendo un antropólogo “metiche” o infiltrado, como bien repetía hace unos años una amiga francesa, historiadora de las mentalidades. Al fin, un traidor para los unos y un intruso para los otros (Amodio. 2010, p. 378)

Hay que tener en cuenta que la supuesta relación conflictiva entre la historia y la antropología es ambigua: *lo que quiere decir entre antropólogos e historiadores, las discrepancias han sido más pretexto para delimitar campos disciplinares y cuotas de poder universitario que real discusión sobre las diferencias epistemológicas* (Amodio. 2010, p. 387), en ese sentido, las preguntas que le hacemos a los documentos y a las fuentes en general van a ser fundamentales y van a marcar la diferencia. Por otro lado, en el mismo artículo se afirma, que con ansias se espera el momento de *cerrar el círculo que nunca tendría que haberse abierto entre historia y antropología, recuperando la posibilidad de cruzar métodos e intenciones* (Amodio. 2010, p. 390), pues buscar la multiplicidad de miradas sobre los procesos sociales es fundamental, para dar cuenta de mejores procesos de comprensión sobre nuestro devenir societal³⁸. De esta forma, gran parte de las ideas que hemos estado desarrollando, las pone en discusión Amodio (2010), en el artículo antes mencionado, atendiendo sobre todo las distintas posturas de las más influyentes construcciones teóricas desde la disciplina antropológica, que viene cumplir un rol fundamental en

³⁸ Peter Burke, Cita a Mijail Bajtin, y es referenciado en el texto de Amodio (2010), donde toma en cuenta la noción de “Visión Polifónica” como elemento central de las investigaciones de este tiempo.

cuanto al dinamismo de las ideas alrededor de la ya compleja relación entre la historia y la antropología³⁹.

Por otra parte, Bastien Bosa (2010, p. 503), recalca que el problema común al que se enfrentan ambas disciplinas es el de la Alteridad, y se pregunta *¿Cómo dar cuenta de la diferencia, sea de naturaleza histórica, cultural o social?* Sin embargo, afirma, que estas cuestiones fueron pensadas de forma separada (Bosa. 2010, p. 503). En un primer momento, existía la necesidad de preguntarse sobre cuales premisas trabajaba uno y otro, cada uno desde su disciplina, por ejemplo, hace un tiempo podríamos afirmar: *“Un estudiante (de historia) se pregunta: ‘¿Qué grupo de datos está a mi alcance del cual podría sacar una tesis?’ , en vez de pensar primero (como lo hace un antropólogo): ‘¿qué problema me interesa?’ : para luego considerar las fuentes y los planteamientos”*⁴⁰. Sin embargo, esto ya no es así, producto de distintas corrientes de reflexión historiográficas y científicas que han dado cuenta de otras miradas, como por ejemplo los primeros Annales que buscaban en los problemas

³⁹ Amodio (2010) lo expone textualmente de la siguiente forma: *Así, en esta actitud interpretativa y traductora, historia y antropología harían lo mismo, la una para las sociedades “primitivas” del presente y la otra para las del pasado. El auspicio de una posible integración, donde cada disciplina aportaría su experiencia histórica y sus métodos característicos, es explícito: “Los historiadores pueden suministrar a los antropólogos sociales un inapreciable material, examinado y comprobado por técnicas críticas de verificación e interpretación. Los antropólogos sociales pueden proporcionar al historiador del futuro algunos de sus mejores informes, basados en observaciones cuidadosas y detalladas, y pueden también derramar sobre la historia, por medio del descubrimiento de modelos estructurales latentes, la luz de los universales. El valor que cada disciplina tiene para la otra pienso que será reconocido cuando los antropólogos se entreguen con más asiduidad a la erudición histórica y muestren cómo el conocimiento de la antropología ilumina con frecuencia los problemas históricos”* (Evans-Pritchard, 1990, 19). (en: Amodio. 2010, p. 380).

Y más adelante continúa: *Rechazando la perspectiva de los funcionalistas ingleses y, en particular, de Malinowski, e inspirándose en la obra de Boas, Lévi-Strauss considera que aun siendo verdad que la ausencia de documentos impide en gran parte reconstruir la historia de los pueblos donde el saber se trasmite de manera oral, produciendo una abundancia de inferencias conjeturales, esto no debe necesariamente producir una postura extrema, renunciando a priori a intentarlo, y hasta teoriza su poca utilidad, “para transformar el estudio de las culturas en un análisis sincrónico de las relaciones entre sus elementos constitutivos en el presente”. Al contrario, la pregunta que hay que hacerse es “si el más penetrante análisis de una cultura particular que abarque la descripción de las instituciones y de sus relaciones funcionales y el estudio de los procesos dinámicos por los cuales cada individuo obra sobre su cultura y la cultura sobre el individuo, puede adquirir todo su sentido sin el conocimiento del desarrollo histórico que ha desembocado en las formas actuales”* (Lévi-Strauss, 1995, 57) (Amodio. 2010, p. 380).

⁴⁰ Esta idea la encontramos en el trabajo de Bosa (2010, p. 505), haciendo referencia a una cita hecha por B. Cohn.

sociales, tomando en cuenta el método de investigación durkheimiano (Bosa. 2010, p 506).

En ese sentido, las concepciones teóricas han cambiado, y dan cuenta de la posibilidad de abrir procesos colaborativos, sin que cada disciplina pierda su identidad. De esta forma, Bosa afirma que:

Al presentarse como un modo de relación entre prácticas científicas especializadas, la interdisciplinariedad constituye entonces más un reconocimiento que un cuestionamiento de la existencia de las disciplinas como prácticas científicas independientes. En esta lógica, el problema está mal planteado: incluso cuando se habla de la “necesaria cooperación” de la historia y de la antropología, de su “creciente solidaridad”, del “diálogo” o del “deseo de entenderse recíprocamente”, se validan implícitamente la originalidad y la especificidad de cada una. Existiría, por ejemplo, una “comunidad” de los historiadores o una “tribu” de los antropólogos, cada una dotada de puntos de vista y métodos propios. Esta forma de pensar la interdisciplinariedad no impide que la mayoría de los autores quieran salvaguardar, al mismo tiempo, la originalidad disciplinaria. Así, aquello que se podría llamar el mito “interdisciplinario” corresponde en la práctica a una simple asociación de disciplinas particulares (Bosa. 2010, p. 509).

Ante toda esta discusión, la etnohistoria, viene a ser a nuestro juicio el gran aglutinante de las distintas miradas que giran alrededor de la historia y la antropología, sin dejar de lado el rol de la etnografía como herramienta metódica que contribuye grandemente a encontrar en la realidad social, desde el trabajo de campo, elementos fundamentales para la comprensión del devenir histórico de determinada problemática social.

La Etnohistoria como Apoyo para el desarrollo de esta investigación.

Para el desarrollo de este trabajo estaremos empleando en primer lugar el análisis a partir de algunas teorías antropológicas, las cuales nos brindan la posibilidad de enmarcarlo dentro de distintas posiciones teóricas de la disciplina, sin casarnos con ninguna en particular, pero haciendo juicio abierto, que existen deferentes posturas, las cuales aportan al análisis y la comprensión de los procesos sociales. En consecuencia, se hace necesaria su comprensión con una mirada disciplinar. En ese sentido debemos decir, que este trabajo plantea su desarrollo desde una perspectiva dialógica, entre las distintas corrientes que les han servido a las ciencias sociales (sobre todo dando preponderancia al debate teórico que ha alimentado a la ciencia antropológica), procurando una mirada ecléctica, no apegada a ningún autor exclusivo, ni mucho menos a una escuela en particular. Tratamos en ese sentido, de hacer un ejercicio crítico, cercano a lo que se ha dado en llamar, *descolonización de la memoria y del saber*, con el objeto de construir conocimiento desde otras miradas epistémicas e históricas. Esto porque, estamos conscientes que las ciencias sociales no son neutras -lo volvemos a recalcar- y los discursos que componen el saber “científico”, están orientados por diferentes determinaciones políticas, que obedecen a intereses determinados, muchas veces al servicio del colonialismo, la colonialidad y la dominación de las clases dominantes.

De esta forma estaremos haciendo un ejercicio metodológico que se vincula directamente con la Etnohistoria, y con la etnografía de los archivos, pues estaremos consultando documentos primarios, de carácter histórico, los cuales en su gran mayoría se encuentran en repositorios oficiales, como por ejemplo archivos oficiales, fuentes de segunda mano, producto de investigaciones de intelectuales que han desarrollado debates en torno a los temas que estaremos abordando, y artículos publicados en revistas especializadas. Se trata, de hacer vínculos entre disciplinas y entre las fuentes utilizadas para la consolidación de otros discursos científicos, que

permitan la construcción de nuevas perspectivas sobre nuestros procesos sociales y culturales.

En ese sentido, Alfredo Jiménez Nuñez (1972), afirma que:

El antropólogo, al actuar como etnohistoriador, tiene que recurrir necesariamente a las mismas fuentes que el historiador, pero la diferencia y la dificultad de su tarea están en convertir un material esencialmente histórico en material etnográfico. Esta es para mí la primera cuestión que realmente separa a nivel académico y metodológico la historia de la etnohistoria, al historiador del antropólogo que utiliza documentos escritos (Jiménez 1972, P. 176).

Tomando en cuenta estos elementos, estaremos bordeando lo histórico, para edificar un saber, que fundamentalmente se enmarca dentro de la ciencia antropológica. Consideramos importante estudiar documentos y crónicas para analizar relaciones humanas, las cuales efectivamente han dado curso histórico a procesos sociales que dan cuenta de un devenir que fue desmantelado con la llegada del español a América. La organización humana en América, luego de la invasión europea, desembocó en nuevas formas de trabajo y de sobrellevar las relaciones sociales, rompiendo con una forma de organización que tenía otra relación social con lo común. De esta forma, reconstruir para repensar el proceso histórico que nos constituye es para nosotros fundamental en este trabajo⁴¹.

Una de las investigadoras, que desde lo situado, desde la realidad Merideña (la cual es la que particularmente nos interesa analizar) ha hecho importantes aportes es Jacqueline Clarac, quien en dos importantes artículos publicados en el Boletín Antropológico del Museo Arqueológico, de la Universidad de Los Andes, ha

⁴¹ En esta parte de su trabajo, el autor habla de las relaciones de la Etnohistoria con diferentes disciplinas del saber humano, aunque incurre en un error imperdonable en este tiempo cuando utiliza la noción de floklore, que es inaceptable en este tiempo histórico, dice textualmente: *En la actualidad, junto con los libros y los manuscritos, los historiadores y los etnohistoriadores aceptan como documentos o "materiales para el análisis histórico" mapas, música, pinturas, fotografías, folklore, tradiciones orales, ecología, exploración de sitios, objetos arqueológicos, colecciones de museos, lenguaje y topónimos (de Rojas 2008, p. 39).*

desarrollado todo un planteamiento desde la Etnología, la etnografía y la etnohistoria, más específicamente en *Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica, su aplicación a la cordillera de los andes, Venezuela* (1982), donde desarrolla algunas ideas de gran importancia que nos ayudan a comprender la aplicación del método etnohistórico para la reconstrucción de pasado. Clarac asegura que de cierta forma es frustrante cuando el investigador/a (y lo relata desde su propia experiencia), luego de leer tantos documentos y sentirse con las manos vacías, *pues en ocasiones no encontraba otra información más allá de las leyes que ellos representaban* (los españoles), *sumado a la supuesta “inferioridad” que representaban los grupos por ellos dominados* (Clarac. 1982, p. 7), entonces, algo distinto había que hacer, y tenía que ver con la pregunta de investigación, que motivaba al mismo a leer más allá de lo escrito formalmente en el documento. De esta forma, había que buscar los documentos que indican el *emplazamiento aproximado de las encomiendas y no el emplazamiento real de los grupos encomendados* (Clarac. 1982, p. 10). De igual manera, por ejemplo para entender el proceso que gira alrededor de la propiedad de la tierra en los andes venezolanos, Clarac (2016) explica que, el proceso se extiende desde los antiguos resguardos hasta fines del siglo XIX, por ejemplo, hace mención a La ley del 19 de marzo de 1885 la cual *dio definitivamente a los “indígenas” andinos las tierras de sus resguardos establecidos antaño por el gobierno español* (Clarac. 1982, p. 10), sobre esta cuestión volveremos en el capítulo III de este trabajo.

En otro trabajo de Clarac, titulado *Etnohistoria de San Antonio de Mucuño* (1990), expone, los aportes de la arqueología, la lingüística, la revisión documental en archivos, la etnografía, la geología, entre otras disciplinas, para la comprensión del proceso social que hunde sus raíces en el pasado. La autora afirma que:

En 1619 la corona española mandó a un visitador, Alonso Vázquez de Cisneros, a que informara acerca de la “provincia de Mérida”. Entre las informaciones aportadas por el documento referente a su “visita” (documento que fue

redactado por el escribano Rodrigo Zapata) se menciona la necesidad de "reducir a los indígenas" y de "fundar nuevos pueblos" para la reducción a encomienda y para proceder al adoctrinamiento de la población autóctona (Clarac. 1990, P. 21).

Con esta información podemos inferir una serie de cuestiones de gran importancia para el desarrollo de nuestro trabajo, pues nos brindan la posibilidad de entender el impacto que tuvo en el modo de vida de los pueblos originarios, la llegada del invasor europeo (españoles, holandeses, alemanes).

Así, por lo general cuando se elige una forma de trabajo que nos permite construir un conocimiento sobre una realidad determinada, lo hacemos desde el convencimiento de su utilidad y tendemos en ocasiones a idealizar estas metodologías, no va a ser el caso nuestro, pues compartimos la idea de José Luis de Rojas (2008), cuando afirma que existe una situación poco discutida desde el uso de la historia como herramienta para la reconstrucción del pasado, la cual parte de la idea de que existen poblaciones ágrafas que son vistas desde la perspectiva eurocéntrica como sociedades primitivas. En todo caso, la etnohistoria representa en palabras de José Luis de Rojas, un método sumamente complicado de explicar siendo mucho más fácil entenderlo en el desarrollo de su práctica.

Sin duda alguna estamos navegando en las aguas disciplinarias de la antropología y la historia, lo cual nos brinda la posibilidad, de metodológicamente, desarrollar distintos planteamientos haciéndonos de distintas fuentes que nos permitan pensar y repensar permanentemente el discurso antropológico reflexivo, pues estamos ante la posibilidad de analizar procesos culturales y relaciones sociales de seres humanos que han habitado un determinado territorio por mucho tiempo. Dos definiciones a nuestro juicio son fundamentales, una hecha por Robert Carmack, en la que afirma que, *la Etnohistoria es un conjunto especial de técnicas y métodos para el estudio de la cultura mediante tradiciones escritas y orales. Como metodología es*

*complementaria no solo de la arqueología, sino también de la lingüística histórica, la etnografía y la paleobiología*⁴². Sobre todo estaremos haciendo vínculos con la etnografía.

En ese sentido el mismo Carmack, señala una cuestión que a nuestro juicio es de suma importancia cuando cataloga a la *Etnohistoria como un método que no es exclusivo sino que puede trabajar en conjunción con otros* (En: De Rojas, 2008, p. 28), dando cuenta de la importancia de la interdisciplinariedad para esta forma de construir el conocimiento.

Otra de las definiciones importantes que encontramos en el texto de José Luis de Rojas (2008), tiene que ver con la que hace Barber y Berdan, la cual afirma que:

La Etnohistoria es un campo interdisciplinario que estudia el comportamiento humano en el pasado y está caracterizada por depender en primer lugar de documentos, por el uso de datos de otras fuentes cuando las hay disponibles, y por una metodología que incorpora la historiografía y el relativismo cultural y hace énfasis en la interacción cultural (En: De Rojas, 2008, p. 28).

Ya no basta incluso con decir que la Etnohistoria, se encuentra entre la historia y la antropología, pues esto sería un simplismo, ya que la misma se ha *complejizado, incorporando elementos de distintas ciencias de acuerdo con las necesidades e intereses de cada uno* (De Rojas, 2008, p. 29).

Otra de las definiciones importantes la realiza Carrasco, quien califica a la Etnohistoria como una técnica de obtener datos, *un estudio que se realiza a base de documentación histórica por el mero hecho de que tratamos con sociedades del pasado que no se pueden observar directamente* (De Rojas, 2008, p. 29). Algo bien importante que debemos destacar, tiene presente que cuando nos empecinamos en

⁴² Robert Carmack en: *De Rojas, 2008, p. 27.*

hacer reconstrucción de determinado proceso histórico, no podemos mirarlo por separado, en ese sentido, *en la América colonial no puede haber “historia India” escindida de la “historia española o Europea”, pues son parte necesariamente articuladas de la misma historia* (De Rojas, 2008, p. 35).

Algo bien importante que destaca José Luis de Rojas en su texto *La Etnohistoria de América, los indígenas protagonistas de su historia* (2008), es que los Etnohistoriadores, son catalogados de forma similar al trabajo que hacían los etnólogos de gabinete del siglo XIX, en cuanto a que *se estudia a pueblos extraños a través del testimonio escrito, que narra un agente extraña a ellos* (De Rojas, 2008, p. 41), sin embargo, el autor deja abierta la duda pues incorpora el trabajo de campo, elemento diferenciador que hace mirar la diversidad de cuestiones que pueden girar en un entorno geográfico determinado. *Esto le permite corregir muchas desviaciones y lo ayuda a restablecer lo que realmente subyace bajo un relato, multiplicando de esta manera la riqueza de la documentación y mejorando las condiciones de su utilización* (De Rojas, 2008, p. 42).⁴³

⁴³ Nos parece revelador esta cita, que explica muy claramente la importancia del trabajo de campo en los trabajo que tienen una perspectiva Etnohistórica: *Al Salir de campo, el sujeto se expone a un choque cultural que lo obliga a reflexionar sobre su propia sociedad y a cuestionarse muchas “verdades”, contribuyendo a disminuir su etnocentrismo y, al ejercitarlo como observador y descriptor de una cultura que le es ajena, lo coloca en condiciones de aplicar a la crítica de fuentes el análisis de los valores, intenciones y mediaciones que pueden haber influido en quien escribió las obras que utiliza como fuentes* (De Rojas, 2008, p. 41).

Trabajo de campo:

Por medio de entrevistas directas, las cuales forman parte fundamental del método etnográfico, estaremos incorporando algunas reflexiones hechas por voceros de algunas comunas de diferentes municipios del estado Mérida, tomando en cuenta, además, las perspectivas de personas que no se encuentran vinculadas directamente con estos procesos, para poder analizar las distintas miradas que sobre el tema surgen en el seno de la sociedad. Es así que el trabajo de campo se convierte en fundamental a la hora de esgrimir ideas y producir un saber que se desarrolla desde el día a día, con intercambio de solidaridades y relaciones humanas que se ven afectadas por realidades las cuales trastocan los procesos organizativos de las comunidades. Miremos algunos debates alrededor de la Etnografía.

www.bdigital.ula.ve

La Etnografía. Elementos teóricos y perspectivas conceptuales:

Son distintos los métodos, que han utilizado las ciencias sociales, para la reconstrucción del conocimiento, en ese sentido han sido muchas las nociones y concepciones que en torno a la sociedad han existido, con el fin de consolidar procesos que nos permitan estudiar y comprender a los seres humanos. Esa relación entre el sujeto y el objeto de estudio, ha reproducido una forma de mirar a la sociedad de forma arbitraria, que reproduce la dominación y posiciona al mismo tiempo el poder de quien tiene la enunciación, del que observa, del que va a estudiar al otro, de aquel que dice y define lo desconocido para la cultura dominante, en fin, todo un proceso que a través del tiempo ha generado un debate importante por mentes acuciosas, que entienden de la importancia que implica generar conocimiento, pero que al mismo tiempo han sido capaces de reflexionar sobre estos procesos. Las reflexiones han sido múltiples, y los métodos utilizados bastante variados. Entre ellos

encontramos a la etnografía, método fundamental utilizado por la antropología para estudiar pueblos y etnias, entre muchos otros procesos sociales los cuales se han servido de la etnografía como herramienta para descubrir datos en el territorio, que al mismo tiempo hace un esfuerzo por repensarse en su propio andar, definiendo y redefiniendo su relación con las otras posibilidades societales existentes “objeto” de su estudio. Sin embargo, los análisis sobre la etnografía han metido las manos a fondo y han escudriñado senderos interesantes, es decir, muchos investigadores desde la aplicabilidad del método etnográfico, han trascendido la linealidad eurocéntrica, para abrir paso a una posibilidad mucho más democrática relacionada con el hecho de la construcción de conocimiento.

En una mirada rápida a un diccionario cualquiera, podemos encontrar, por ejemplo, que la Etnografía es definida como: *una rama de las ciencias humanas cuyo objeto es el estudio descriptivo de las razas y pueblos*. Más preciso en su definición, Miguel Martínez Miguélez (2005), en un texto titulado *El Método Etnográfico de Investigación*, señala que la etnografía es tan antigua como Herodoto, quien es considerado el padre de la historia, y que se viene aplicando desde hace mucho tiempo atrás con el objeto, no sólo de describir determinada realidad, sino de comprender a profundidad y al detalle aquello que Barker denunciaba con fervor, y que se refería al desconocimiento que se tenía sobre otro tipo de sociedad, es decir, existe un interés por acercarse a una imagen realista del grupo estudiado. El mismo Martínez, en el texto anteriormente referido, nos señala que hay que desprenderse incluso de las hipótesis, tenerlas en cuenta en segundo plano, para no contaminar con nuestra carga subjetiva y cultural lo que nos rebela la realidad estudiada, en ese sentido, *La actitud básica del etnógrafo es de tipo exploratorio. Podemos decir que el explorador no busca nada en concreto, pero lo busca todo. Es posible que le interese algo en particular, pero está abierto a todo lo insospechado e inimaginable; más bien, está siempre esperando y deseando la posible aparición de algo no común, extraordinario y tal vez desconcertante* (Martínez. 2005, p. 8).

La palabra Etnografía se deriva de las raíces griegas ethnos (pueblo, gente) y grapho (escritura, descripción); por lo que etimológicamente etnografía significaría una escritura o descripción de los pueblos o gentes. De una forma muy general, la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (Restrepo. 2016, p. 15-16). Sin embargo, esto amerita una serie condiciones por parte del investigador o investigadora, para que su trabajo no sea meramente instrumental o descriptivo, entendiendo que la etnografía, como método, ha ido complejizándose en el tiempo, Restrepo (2016), afirma que:

La descripción etnográfica no es tan fácil de realizar como a primera vista pudiera parecer. No se puede describir lo que no se ha entendido, y menos aun lo que no se es capaz si quiera de observar o identificar, a pesar de que esté sucediendo al frente de nuestras narices. De ahí que la labor etnográfica requiera del desarrollo de un conjunto de condiciones y habilidades que le “abran los ojos” al etnógrafo, que le permitan entender lo que tendrá que describir (p. 18).

No perder la capacidad de asombro y observar la complejidad en lo aparentemente sencillo, son sin duda dos cuestiones fundamentales a la hora de hacer algún trabajo de campo que aplique el método etnográfico. Estos dos elementos, entre muchos otros que seguramente están en debate, nos pueden brindar posibilidades de análisis que se salen del marco academicista de las investigaciones de campo, mirar y observar -que no es lo mismo- con detenimiento los procesos sociales nos brindan posibilidades para la construcción de un saber mucho más cercano a la realidad. Es necesario destacar, que esto no siempre fue así, o por lo menos a lo largo del tiempo, el mismo método ha ido re-significándose permanentemente hasta marcar una clara

diferencia entre lo que se ha hecho y lo que actualmente ocurre con la aplicación de estas herramientas.

De miles de ejemplos a los que nos podemos referir, podríamos hacer un ejercicio con la experiencia vivida por parte de los cronistas de indias. Sabemos de antemano, que la intención de quienes llegaron a tierras americanas no era la de construir conocimiento reconociendo al otro, ni mucho menos valorar la existencia de un modelo societal distinto al europeo, todo lo contrario y la historia es harta conocida en ese sentido, lo interesante acá es observar por ejemplo, lo que podría verse como una contradicción entre la visión del europeo desde Europa, lo que vive el viajero europeo en tierras americanas, y la percepción del nativo en el proceso de conquista y colonización. Sabemos que en un primer momento Cristóbal Colón, no había reconocido a América como un nuevo territorio, en ese sentido ellos, creían haber llegado a la India, al Asia, construyéndose de esta forma una imagen distorsionada de una realidad ajena a su marco cognitivo. Claro que los referentes descriptivos para el momento de la expansión ultramarina, poseían una gran carga mitológica, los cuales por su puesto nunca han dejado de estar presentes, con mayor o menor intensidad, pues fueron las grandes narrativas de Marco Polo y sus viajes, quienes construyeron un imaginario en el europeo donde se magnificaba todo lo desconocido por su cultura. Desde allá, hasta aquí, variaban las percepciones, una cosa era lo que se decía en Europa sobre el nuevo Mundo, otra muy distinta la que vivía el europeo a su llegada a los territorios de Ultramar, y por supuesto, presente, la voz silenciada de quienes fueron objeto de la colonización, el nativo americano. Pablo Montoya (2015), tituló una de sus novelas *Tríptico de la infamia*, en ella describe la percepción de tres artistas europeos con relación a la fascinación del nuevo mundo descubierto, Le Moyne, un cartógrafo; Dubois, pintor; y de Bry, grabador. En esta obra se hace mención a una de las voces más importantes y solidarias de todo el proceso de la colonización. Se revive el verbo de Bartolomé de las Casas, cuando afirmaba que los europeos: *llegaban a estas Indias andrajosos y*

llenos de piojos y deseaban regresar a su patria atiborrados de oro y plata (Montoya. p. 285), de esta forma se describe, la impresión del europeo por medio del arte del nuevo mundo, y lo que significó para los sectores de avanzada en la vieja Europa, el mito del Dorado, y las ansias de riqueza de un europeo sumergido en el atraso y en la más vulgar sed de riqueza rápida y sin trabajo. En ese mismo orden de ideas, basta con observar las narraciones de colón en sus cartas, con los primeros contactos con el nombrado nuevo mundo, o los diferentes testimonios de los cronistas de Indias para observar, las interpretaciones, que se fueron ajustando cada vez más a la comprensión de una realidad que hasta el momento le era ajena.

Y se crearon leyes para “proteger” al hombre americano (obvio que alguien debía asumir la carga como nueva fuerza de trabajo, en este caso le tocó al aborígen y al africano), se fundaron instituciones que permitieran la reproducción de la vida en los nuevos territorios y se instituyó un ordenamiento societal, producto del estudio y hasta cierto punto, la comprensión de las nuevas sociedades con las que se tenía contacto. En la mayoría de los casos, sin embargo, el exterminio fue el método por excelencia, obviar las leyes, cosificar a la nueva sociedad y a su entorno, disciplinar los cuerpos del colonizado, aplicar en definitiva aquella premisa del “se acata, pero no se cumple”, que tanto daño le causó a un proceso de intercambio cultural, que puede conocerse mejor para avanzar en la construcción de humanidad. Con todo esto, hay que hacer notar, que no hablamos de la misma etnografía en el tiempo, no hacemos mención a un proceso inerte, todo lo contrario, nos referimos a una construcción dinámica, en permanente movimiento metódico y conceptual. Hablamos en definitiva de un debate activo, que pugna al mismo tiempo en su propio terreno categorial para desprenderse de las miradas arbitrarias del colonialismo intelectual.

De esta manera, hablar de etnografía implica al mismo tiempo adentrarnos en un debate conceptual y metodológico bien extenso, rico y complejo, pues esta metodología ha devenido en una posibilidad, que permite, no sólo generar conocimiento, sino en la posibilidad de tender puentes entre lo que se estudia y los

“que estudian”. Abre posibilidades interesantes, cuando se refiere al “camino al andar”, cuando afirma que es una construcción abierta a la realidad que se le presenta al investigador, cuando deja abiertas puertas que permiten la libertad metódica de nuevos abordajes, de nuevas miradas. De esta forma, esta construcción permanente se ve reflejada en los señalamientos de muchos de los investigadores quienes afirman cuestiones fundamentales que indican la dinámica propia en la que se encuentra inmersa la etnografía. En ese sentido hay afirmaciones que se convierten en premisas dinamizadoras del mismo método etnográfico. Nuevamente tomamos como ejemplo a Martínez cuando afirma que:

En esta orientación metodológica, no hay un diseño acabado, dado con anterioridad. Un diseño totalmente detallado y prefabricado constriñe las posibilidades y la riqueza del área en estudio. El diseño emerge en el transcurso de la investigación; es más, nunca finalizará, sino que estará en constante flujo a medida que la nueva información se acumula y avanza la comprensión de la realidad estudiada (Martínez, 2005, p. 8).

Entonces, cuestiones como las hipótesis en la investigación, pueden entorpecer experiencias interesantes para la construcción de conocimiento, peor aún, pueden reproducir la idea eurocéntrica, que ha estado presente en las ciencias sociales y que ha servido como instrumento para la dominación de unos pueblos sobre otros, de una cultura sobre otra, de una civilización sobre otras, con las cuales se tienen acercamientos prejuiciados, y en el fondo se guarda una mirada despreciativa, cargada de una supuesta superioridad evolutiva. En fin, todos estos temas contribuyen a fortalecer las nociones y los debates sobre la etnografía, un método que está en revisión permanente.

Precisiones onto-epistémicas alrededor de la etnografía.

Nos parece que todo el debate en torno a la etnografía, está inmerso en una polémica que reflexiona sobre su misma esencia. El método. Y estamos completamente seguros, que sobre este tema tenemos mucho que decir, sustentado con los planteamientos y reflexiones de otros autores, quienes han demostrado, incluso, una vasta experiencia en estos temas. Partiremos hablando de la descripción. Es bien importante aclarar que la descripción *per se*, no es etnografía, aunque la primera sea reconocida como paso inicial para desarrollar la segunda, es decir para que exista una buena etnografía es necesaria la presencia de una descripción. Uno de los autores más importantes en esta construcción teórico-metodológica es Clifford Geertz, quien plantea en su texto *La Interpretación de las Culturas* (2003), el concepto de las *Descripciones Densas*, (...) *Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones* (Geertz. 2003, p. 20). Buscar las significaciones de lo social, de cómo está configurada la vida en determinada comunidad, se convierte en el trabajo acucioso del investigador o investigadora. En ese sentido se afirma que:

(...) hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, "descripción densa" (Geertz. 2003, p. 21).

De esta forma, estamos ante lo interpretativo como forma fundamental para desarrollar la socialización de un conocimiento, que nos permita entender el devenir histórico de determinado grupo social, sin embargo, en este marco referencial, no podemos dejar de lado que los intereses de los investigadores, o los intereses de las comunidades en cuestión pueden diferir en la esencia de lo socializado, por eso es importante que el informe final de la etnografía, se discuta, se le entregue al grupo social, para que sea éste último quien participe en su validación. Martínez Miguélez (2005, p. 13), nos explica que un trabajo para que tenga validez, debe medirse en dos niveles, la interna y la externa. Sobre la validez interna, menciona que los análisis expuestos por el o la investigadora deben coincidir con la realidad vista y no con otra cosa, y al referirse a la validez externa, señala que es necesario cotejar los resultados de las investigaciones propias con relación a otras realizadas en distintos grupos sociales. Es importante destacar, que no siempre las estructuras societales de un determinado grupo social coincide con las de otros grupos, puede ser que sean muy particulares de ese espacio, sin embargo es necesario tender puentes para generar insumos teóricos que nos permitan la construcción de instrumentos de interpretación, siempre cuidando la posibilidad de acometer el atroz acto de “universalizar” arbitrariamente los comportamientos sociales, anomalía de la que bastante se ha acusado al eurocentrismo.

No se trata, entonces, de que la interpretación sea libre por parte del investigador, es que éste último debe estar atento a lo que sucede en el entorno social estudiado, por tanto, *La "interpretación" o "descripción densa" reconoce los "marcos de interpretación" dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido, como cuando a aquel movimiento ocular se lo llama "guiño" y se lo interpreta como gesto de complicidad, aproximación sexual, seña en un juego de naipes (...)*, así una buena descripción es aquella que no los malinterpreta, es decir, que no incurre en interpretaciones etnocéntricas, sustituyendo su punto de vista, valores y razones, por el punto de vista, valores y razones del investigador (Guber.

2001, p. 6). Existe, de esta manera una relación dialéctica entre el investigador y el investigado, porque el investigado no sabe que es un sujeto de conocimiento, no sabe que como informante clave es al mismo tiempo co-autor de su obra de vida, y es necesario que se “objective” esa posibilidad para que forme parte conjunta de la interpretación que se hace sobre su propio proceso social. Rosana Guber en su texto *La Etnografía. Método, Campo y reflexividad*, lo explica en estos términos:

Los fundamentos y características de esta flexibilidad o "apertura" radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir. Este status de privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento (2001, p. 7).

www.bdigital.ula.ve

Y además, no sólo al re-conocimiento de los informantes como sujetos de conocimiento, se trata de abrir la posibilidad para que los grupos sociales se incorporen en la construcción del conocimiento de sus propias estructuras sociales. Así esta discusión se encuentra enmarcada en una posibilidad que le permite al método etnográfico democratizar el hecho de construir conocimiento con la gente que interactúa en el proceso. Con toda esta dinámica, si se quiere evolutiva, del método etnográfico, nos encontramos por ejemplo distintos “saltos” que se han realizado. Stocking (1993, p. 46), escribe un artículo en el que argumenta, que fue a finales del siglo XIX, cuando se dio el “salto” de los misioneros a los científicos y a los académicos naturalistas, dejando a un lado la investigación de escritorio para saltar al campo, como terreno más inmediato para el estudio de grupos sociales. Ésta concepción estuvo enmarcada dentro del debate de las ciencias sociales emergentes en Europa, en este caso la sociología y la antropología, pero fue Malinowski quien

determinó a esta forma de trabajo como el método más importante para hacer estudios de grupos sociales. Sin embargo existía una tensión entre lo que representaban las grandes academias de la Europa de inicios del siglo XX y las nuevas tendencias de la investigación social.

Pese a esta ingenua confianza pública en que todo iba a marchar bien una vez que los antropólogos abandonaran el «estrecho gabinete del teórico» y bajaran de «la terraza del edificio de la misión» hasta «el aire abierto del campo antropológico» (...), es claro que a veces Malinowski sentía esa tensión, y podemos suponer que también la sintieron aquellos que siguieron sus huellas (Stocking. 1993, p. 85).

Con todo esto, el mismo Malinowski no negaba el asunto racial, pues los investigadores de campo de las nuevas disciplinas de las ciencias sociales eran fundamentalmente blancos, sin embargo, invitaba a vivir y a ver de cerca los nativos, en esencia, *No se puede hacer etnografía con un par de visitas de fin de semana ni bajo el imperativo del horario laboral de oficina* (Restrepo. 2016, p. 19). Malinowski, entonces abrió esta posibilidad metodológica, dejando para la posteridad lo que se conoce como algunos “principios del método”, agrupándolos bajo tres principales epígrafes: *«las condiciones adecuadas del trabajo etnográfico»; el conocimiento de los «principios», «metas» y «resultados» del «estudio científico» moderno; y la aplicación de «métodos especiales» de «recopilación, manipulación y fijación» de la evidencia* (Stocking. 1993, p. 78).

El lugar de enunciación y la observación participante.

Bastante debatido ha sido el hecho, de que en la investigación social el que expone las ideas es el que lleva la batuta de la orquesta, es decir, el que asume el rol del investigador, está al mismo tiempo ungido por una especie de manto sagrado para decir e interpretar lo que le corresponda, a causa de su investidura de científico social, cuestiones que terminan imponiéndose en el ejercicio que implica el estudio a grupos sociales. La relación del científico que “sabe”, con relación al estudiado, que representa el que “no sabe”, se ha impuesto a lo largo del tiempo en dichos procesos. En definitiva, se habla desde la ciencia social, desde la antropología como disciplina, y esto tiene un peso importante a la hora de establecer relaciones entre los sujetos que intervienen en el acto de construcción de saber. Históricamente han existido para las ciencias sociales “objetos de estudio”, útiles y funcionales para la puesta en escena de teorías que dan cuenta de realidades sociales que tienden, con la pretensión de universalidad, a homogeneizarse. De manera que quien tiene la palabra y desde dónde se enuncia, es fundamental a la hora de comprender un trabajo de investigación que pone sobre la mesa posibilidades para la construcción de conocimiento que estén contestes con los nuevos debates. Afortunadamente en la etnografía más reciente, existe un debate que trata de desdibujar esta línea separatoria, entre el que observa y el que es observado, por lo menos se discute ampliamente entre los roles que existen en una relación que cada vez más deja de ser una relación de subordinación cognitiva. Guber (2001) afirma, en consonancia con lo anterior que: *Es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones pero en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. Describir una situación es, pues, construirla y definirla* (p. 45).

Así, al observador -o mejor dicho, al nuevo observador- le corresponde un rol importante en este proceso de producción de conocimiento, metodológicamente hablando, según Stocking (1993):

El observador no debe preguntar «por qué» sino «qué», enfocando su atención hacia el rito en todos sus complejos detalles concretos «y al mismo tiempo dejando fuera del alcance de la mano nuestros propios conceptos teológicos y nuestros conceptos antropológicos, que son precisamente perjudiciales, puesto que habiendo sido forjados por nosotros para hacernos comprender lo salvaje, no le permiten a él comprenderse a sí mismo» (p. 65).

Pero ¿el observador, al mismo tiempo puede participar en el proceso cotidiano del grupo social estudiado? Responder a esto no es sencillo, y al igual que el método, todo está inmerso en el debate constante y dinámico que implica generar conocimiento partir del estudio de grupos sociales. Por ejemplo, desde el positivismo se niega de plano esta posibilidad, pues se comprenden como acciones separadas, ya que se argumenta que entre más se participa, menos se observa, o poco se registra, y viceversa (Guber. 2001, p. 58). Cónsonos con las corrientes positivistas, existe por ejemplo el observador puro, quien se niega explícitamente a adoptar otro rol que no sea el propio, el de observador exclusivo. Otro es el rol del participante pleno, quien oculta su rol de antropólogo desempeñando íntegramente alguno de los roles socio-culturalmente disponibles pues no podría adoptar un lugar alternativo. Esta opción implica un riesgo a la medida del involucramiento pues, de ser descubierto, el investigador debería abandonar el campo de estudio.

Afortunadamente el debate se ha ampliado a otros horizontes y se habla desde hace un buen tiempo de la observación participante, incluso hay quienes voltean la premisa y se atreven a hablar de la participación observante. La complejidad es tal, que hay que buscar herramientas de acercamiento con la realidad, nosotros por ejemplo hablamos del “adentramiento” al cuerpo social, elemento que sólo se

consigue con la participación en el proceso cotidiano del grupo social con el que compartimos la investigación. Verificar en los adentros de este cuerpo social, entre lo que se dice que se hace y lo que realmente ocurre en la práctica.

Guber (2001) define de manera clara, estas formas de observar y participar al mismo tiempo, por ejemplo, para ella, *El "participante observador" se desempeña en uno o varios roles locales, explicitando el objetivo de su investigación. El observador participante hace centro en su carácter de observador externo, formando parte de actividades ocasionales o que sea imposible eludir* (p. 73). Lo cierto es, que en ese sentido hay mucho que aportar, porque cuando de participación se trata, estamos ante posibilidades mayores de interacción, socialización y sensibilidad ante las tareas fundamentales que implican generar conocimiento.

Finalmente, y no menos importante, es que se hace necesario tener clara nuestra pregunta de investigación, *Sin pregunta o problema de investigación no es posible adelantar ningún tipo de estudio etnográfico* (Restrepo, 2016, p. 18). A partir de aquí podremos definir a nuestros informantes claves, y el grado de vinculación con el grupo social con el que compartimos nuestra investigación. Estamos conscientes que este debate es in-acabado, y que quedan muchas cuestiones teóricas por definir y por crear, nos corresponde a los interesados, no sólo hacer uso del método analizado en este trabajo, sino propiciar su transformación, siempre en favor de quienes la ciencia moderna les ha negado la existencia.

Es muy importante tener en cuenta, que, en la realidad, no existen los “hombres invisibles”, y que el proceso de sociabilidad entre los seres humanos en definitiva son relaciones sociales de poder, y con ellas hay que lidiar, hay que reconocerlas para poder consolidar nuevas formas de sociabilidad entre los seres humanos, para que no nos olvidemos que en última instancia todo lo que hacemos los seres humanos debe estar inscrito en el valor supremo de resguardar la vida. Los contextos sociales son determinantes, bastante diverso nos ha demostrado el mundo

que es, como para a estas alturas pretender hacer una ciencia antropológica aséptica de toda contaminación subjetiva.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo II. El punto de partida. Hacia una mirada Crítica anti-colonial.

Soy lo que me enseñó mi padre

El que no quiere a su patria, no quiere a su madre

Soy América Latina

Un pueblo sin piernas, pero que camina.

Canción Latinoamérica: Calle 13

Iniciamos este capítulo advirtiendo y reiterando dos cuestiones que para nuestro trabajo (en este capítulo, y en los siguientes), son fundamentales. Por un lado, plantear una tesis de Antropología que renuncie en definitiva a ser reflejo de un compuesto de retazos de citas de otros autores, que hilan un discurso comentarista, reproductor de otras ideas, y que dan cuenta de un saber que no es propio. Por otro lado, poner en debate el planteamiento del Etnohistoriador José Luís de Rojas (2008), quien afirma que: *no podemos estudiar a la América Colonial centrándonos solamente en los españoles (o europeos) o en los indios, pues todos se hallaban sometidos a la misma legislación (Aunque hubiera leyes específicas para unos y otros) y a las mismas autoridades* (2008, p. 35). Esto último, porque necesitamos de la revisión de documentos del periodo colonial para despejar el panorama alrededor de un modo de vida, que a ciencia cierta, ha sido muy poco estudiado. No obstante, este planteamiento, será parte de un dialogo abierto con otras investigaciones, que desde la Arqueología (sobre todo la corriente vinculada con la Arqueología

Latinoamericana), han hecho aportes importantes a la comprensión del poblamiento de los Andes Merideños, y a la etnicidad que se instaló y ocupó dichos territorios.

Se hace necesario y fundamental reflexionar sobre el trato que la historia oficial ha tenido con relación a nuestros pueblos originarios. Aproximadamente 14.500 años de historia no pueden silenciarse tan fácilmente, sin embargo los intelectuales al servicio de las élites en el siglo XIX y durante todo lo que ha significado la construcción de la nación, edificaron una concepción de nuestra historia en la que finalmente se justificaba todo el proceso colonial y la presencia europea en nuestros territorios. Mario Sanoja (2011) asegura, que para esa *Concepción ideologizada del pasado los aborígenes y la diáspora africana representaban una especie de arcilla dúctil e inerme que había tomado forma en el modelo de la civilización occidental representada, en este caso, por la España imperial* (Sanoja. 2011, p. 35).

En ese sentido, es necesario advertir, que la historia de nuestras comunidades originarias (las que habitaron la cordillera de Mérida), sus modos de vida, son fundamentales para entender el largo proceso histórico que nos brinda hoy una determinada identidad. Por mucho tiempo, los estudios sobre nuestro pasado estuvieron circunscritos exclusivamente a partir de la llegada del español a América, sin embargo, la misma antropología se ha encargado, a través del tiempo, de buscar nuevas miradas, de ir a lo profundo de nuestras culturas originarias. La historia de Nuestramérica⁴⁴ es mucho más compleja de lo que la historiografía oficial ha querido relatar en sus discursos, los cuales rinden culto no solo a la llegada del europeo a América, sino también al proceso de la construcción de la nación como hecho positivo que niega la existencia de otras formas de organización social.

Para Sanoja (2011):

⁴⁴ Volvemos aquí a la elaboración conceptual hecha por José Martí, que para nuestros fines cumple de una forma más eficiente con la posibilidad una identidad diferenciada del eurocentrismo.

(...) la cooperación, la reciprocidad y la solidaridad, que son formas de asociación para el logro de un objetivo común, implica necesariamente determinadas formas de producir, distribuir y consumir lo producido de una manera suficientemente equitativa como para justificar que se mantengan las relaciones de cooperación o asociación, o lo suficientemente remunerativa como para preferirla a la acción del individuo aislado (p. 32).

Ahora bien, no podemos comprender el desarrollo social de una determinada realidad sin mirarla desde la perspectiva interdisciplinaria, por ello, para este momento de nuestro trabajo, incorporar la mirada geográfica es fundamental, recordemos que todo hecho histórico ocurre en un espacio geográfico, de la misma manera que todo proceso social requiere de la producción de un espacio territorial para su desarrollo. Nuestra intención, por ahora, es la de contextualizar, por ello advertimos de igual manera, que estamos lejos de ser especialistas en el tema, para solventar dicha cuestión, estaremos revisando algunas investigaciones que se han hecho sobre el proceso sociohistórico que ha dado origen a la cordillera de Mérida.

Geomorfología de los Andes merideños, noción geohistórica y construcción social del espacio.

Usualmente concebimos estudios, desde las llamadas Ciencias Sociales, a partir de la presencia de individuos y sus formas de interacción, las cuales le dan cuerpo a eso que llamamos sociedad, y no puede ser de otra manera, pues la noción de lo social nos invita a conocer la gente, sus modos de vida y las formas de relacionarse. Sin embargo, no podemos dejar de nombrar algunos aportes desde otras disciplinas que nos ayudan a comprender en detalle lo que ha sido el proceso histórico de larga duración que le ha dado forma a lo que hoy es la cordillera de

Mérida. Arturo Escobar (2009, p. 147-154), en su texto *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo?*, refiere a la importancia que vuelve a toma *el lugar*, en los estudios inherentes a las ciencias sociales, sobre todo por la temporalidad propia de la llamada *Sobremodernidad*, término utilizado como categoría analítica por Marc Auge (2000), en su famoso libro, *Los "No lugares"*. Pero para no confundir nociones que no tienen relación alguna, pues las temporalidades analíticas son diferentes, volvamos a Escobar (2009), sobre todo cuando desarrolla su contundente sentencia, en la que afirma que:

Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo "construyen" la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares (Escobar. 2009, p. 155).

www.bdigital.ula.ve

Lo cierto es que ha habido todo un devenir, que explica a profundidad lo que ha sido la historia de muy larga duración, sobre todo con los aportes de Fernand Braudel (1970, p. 197-199), que a nuestro juicio son fundamentales incorporar en el desarrollo de este trabajo, pues todo el abordaje que hace sobre los tiempos de muy larga duración, tiene que ver con elementos geológicos de formación espacial que dan origen a la cordillera de Mérida, pero también de lo que se conoce hoy como el Lago de Maracaibo, ejes fundamentales del poblamiento de nuestra zona de estudio.

Así, saber el origen de las cosas, o de las realidades sociales, es muy importante, sobre todo para comprender que desde los esfuerzos de la ciencia muchos fenómenos encuentran su explicación. Han sido, en ese sentido, muy importantes los aportes contenidos en el texto titulado *El cuaternario de la cordillera de Mérida (1993)*, de Carlos Schubert y Leonel Vivas, en el que se compilan, además, diferentes trabajos que ayudan a explicar detalladamente la geomorfología de la cordillera de

Mérida. En la propia introducción del texto encontramos la opinión de Thomas Van der Hammen, quien afirma que:

El estudio del cuaternario, es decir de los últimos 2.5 millones de años de la historia de la tierra, podría considerarse un estudio geológico. No obstante, siempre ha sido multi e interdisciplinario por excelencia. Esto se debe al hecho de que todavía vivimos en ese periodo y que mucho de los procesos y fenómenos que se pueden reconstruir son comparables a los que se pueden observar actualmente en alguna parte de la tierra. Además, aunque hay bastantes especies (como los mastodontes) que se extinguieron en el curso del cuaternario, la mayor parte de los elementos de flora y fauna que encontramos como fósiles, corresponden o se pueden comparar directamente con la flora y fauna actual. No es, entonces, sorprendente que para el estudio del cuaternario se junten geólogos, biólogos, geógrafos, climatólogos, físicos, químicos, pedólogos, arqueólogos, etcétera. Esa colaboración de tantas disciplinas y sus relación estrecha con la actualidad, hacen el estudio del cuaternario fascinante, altamente interesante y cada día más importante (en: Schubert, 1993, p. 15).

De esta forma, aunque ya lo advertimos, nuestro trabajo no versa sobre este tema, sin embargo, consideramos que es necesario hacer algunos comentarios al respecto, los cuales nos ayudarán a contextualizar lo que ha sido parte de un devenir histórico, que a nuestro juicio es fundamental entender, para alimentar la conciencia de una nueva identidad, que a nuestro juicio yace en la comprensión de los procesos en su largo tiempo histórico. En ese sentido, Los andes Venezolanos están compuestos por dos cadenas montañosas bifurcadas: Por un lado la cordillera de Mérida ($7^{\circ}30'$ a $10^{\circ} 10'$ de latitud norte, $69^{\circ} 20'$ a $72^{\circ} 50'$ de longitud oeste) y la sierra de Perijá ($9^{\circ} 0'$ a $11^{\circ} 20'N$, $72^{\circ} 15'$ a $73^{\circ} 30'O$)⁴⁵, las cuales representan, parte de la extensión de la cadena montañosa septentrional de Colombia, la cual se desprende desde Pamplona, y que rodean la gran depresión del lago de Maracaibo,

⁴⁵ Estas son las coordenadas que refleja el texto sobre *El cuaternario de la Cordillera de Mérida* (Schubert, 1993, p. 19)

con una forma de una *gran tenaza abierta* (Schubert. 1993, p. 19), encontrando altitudes cercanas a los 5.000 metros sobre el nivel del mar (msnm), sobre todo en la Cordillera de Mérida, y hasta los 3700 msnm en la sierra de Perijá, teniendo ambas cadenas montañosas durante el pleistoceno⁴⁶ glaciares de gran magnitud. Para los autores, uno de los trabajos más importantes, y hasta el momento de la publicación de *El cuaternario de la cordillera de Mérida* (1993), no había sido aún superado, era el de Wilhelm Sievers realizado entre 1884 y 1893, quien había hecho una investigación de las más sólidas en cuanto a los aspectos físicos de la cordillera, pues narraba con bastante precisión sus observaciones fisiográficas que incluían análisis de los terremotos, las fuentes termales y las terrazas aluviales, las cuales han servido para comparar cuantitativamente los cambios de la cordillera en su conjunto (Schubert. 1993, p. 22). Las investigaciones de Alfredo Janh (1925) también fueron de gran valor, pues hizo un análisis de la situación y el comportamiento de los glaciares de la cordillera (Schubert. 1993, p. 23), sobre todo comparando los datos aportados en su momento por Sievers.

Para los investigadores *las rocas precámbricas de la cordillera de Mérida probablemente representan sedimentos marinos* (Schubert. 1993, p. 24), indicando ciertamente, que en otrora estos territorios estuvieron en el fondo marino, y que producto del choque de placas tectónicas, grandes masas de tierra se levantaron hasta formar lo que hoy conocemos como la cordillera de Mérida⁴⁷, levantamiento geológico reciente y que se produjo de forma rápida, (Schubert. 1993, p. 29). No obstante todo esto, no podemos hablar de la cordillera de Mérida sin entender al mismo tiempo el proceso histórico que nos ayude a entender lo ocurrido en la cuenca del Lago de Maracaibo, pues esta última va a ser clave para el poblamiento de la

⁴⁶ Se denomina pleistoceno a la primera **época** del periodo Cuaternario, el cual forma parte de la era Cenozoica. El Pleistoceno se inició hace dos millones de años y se extendió hasta hace unos 10.000 años (para más detalle ver: <https://definicion.de/pleistoceno/>)

⁴⁷ Los autores cierran el capítulo 1 del Libro sobre *El cuaternario de la cordillera de Mérida*, con lo siguiente: *En conclusión, la historia geológica de la cordillera de Mérida es compleja y consistió de varios ciclos de sedimentación en cuencas marinas, alternando con periodos orogénicos. Los principales son aquellos representados por los hiatos precámbrico-ordovícico, devónico-carbonífero, pérmico-triásico y eoceno tardío* (Schubert. 1993, p. 23).

cordillera de Mérida y las relaciones interétnicas y de intercambio que se darán entre los pueblos que luego consolidaran sus asentamientos en estos territorios.

Es muy importante poder relacionar al sur del Lago de Maracaibo con la cordillera de Mérida, pues, según Vargas y Sanoja, existía una relación importante entre estos dos espacios territoriales, que permitía incluso intercambio con las etnias que habitaban la cuenca del Magdalena, tal es así que hacían que los ríos Zulia y Catatumbo funcionaran como una suerte de gran autopista sobre la que transitaban importantes contingentes humanos y de mercancía de diversa índole (Vargas-Sanoja. 2015, p. 51), dando pie a la conformación de la llamada fachada Andina Venezolana.

Más recientemente, se ha publicado un trabajo de Gladys Gordones Rojas y Lino Meneses Pacheco, titulado *El Lago de Maracaibo y su gente, arqueología e historia de los pueblos originarios* (2019), en el que se hace referencia al proceso Geomorfológico que dio origen a la cuenca del Lago de Maracaibo, tomando en cuenta diferentes investigaciones, incluyendo las de Carlos Schumbert y Leonel Vivas, autores que referíamos en párrafos anteriores y que han hecho aportes de gran significancia para la comprensión de dicho proceso. Para Gordones Rojas y Meneses (2019):

La cuenca del Lago de Maracaibo es una gran cuenca hidrográfica y sedimentaria situada en una depresión de origen miocénico, que en el pasado remoto fue parte de un extenso mar que cubrió los territorios occidentales venezolanos. Desde el punto de vista orográfico, la depresión del Lago de Maracaibo se origina por el levantamiento tectónico de los Andes venezolanos que se produjo hace aproximadamente 26 millones de años antes del presente, en la era Cenozoica, más específicamente en la época del Terciario Superior, correspondiente al Mioceno. En este intervalo geológico el Lago de Maracaibo queda separado de la otra gran cuenca hidrográfica y sedimentaria de Venezuela: la del Apure-Orinoco (p. 33).

No obstante esto, los autores refieren a los diferentes cambios geográficos abruptos ocasionados a causa de diferentes fenómenos geológicos, los cuales convertían a lo que hoy son territorios marinos en importantes puentes de tránsito, perfectos para la movilidad de las grandes oleadas de cazadores recolectores que ya estaban circundando dichos territorios. Lo explican de una manera bastante pedagógica, sin descuidar los detalles metodológicos. Textualmente afirman que:

Para finales del Pleistoceno, la regresión marina producida, entre los 18.000 ± 15.000 mil años antes de presente, por el máximo glacial de la Glaciación de Wisconsin o de Mérida, el descenso de 110 mts del nivel del mar modificó la zona del golfo de Venezuela que gracias a la plataforma continental de aguas someras se transformó en una zona emergida — en forma de llanura árida— que se conectaba con el golfo de Coro. La península de la Guajira, la península de Paraguaná e Isla de Toas se convirtieron en unos altos de las tierras emergidas del golfo de Venezuela. La Isla de Aruba se encontraba directamente enlazada en forma de península a los territorios que actualmente son ocupados por las aguas del Golfo de Venezuela. Para esa época el Lago de Maracaibo era un Lago endorreico que era alimentado por las aguas que descendían de los Andes venezolanos —Cordillera de Mérida y Cordillera de Perijá— y de la sierra de Los Jirajara o de Zirum (Gordones. 2019, p. 35)

Este elemento da cuenta de una explicación científica, comprobable, por medio de diferentes investigaciones que bordean la geología, la geografía y la arqueología, dando cuenta de la necesidad de echar mano de cuanto conocimiento sea necesario para entender a profundidad los procesos que nos han traído ante este presente turbulento. Más adelante, en este mismo capítulo, estaremos empatando este análisis con lo que fue el proceso de poblamiento en la cuenca del Lago de Maracaibo y el de la cordillera de Mérida. Por ahora, atenderemos a otras cuestiones conceptuales, que consideramos centrales para la comprensión de este proceso histórico.

En ese sentido, no podemos dejar de referirnos a la geohistoria, como elemento que nos ayuda a comprender el uso que se hace del espacio geográfico, esto en su relación con aquello que en algún momento se ha dado a conocer como la construcción social de espacio, para en definitiva comprender los elementos que le dan curso al poblamiento de la cordillera de Mérida. Sin duda alguna, quienes han hecho los aportes más importantes con relación al tema de la Geohistoria, y su aplicación para la interpretación del devenir de lo que hoy es Venezuela, son Iraida Vargas-Arenas y Mario Sanoja Obediente, quienes en diferentes obras expresan y desarrollan todo un análisis geohistórico que tiene que ver con lo que ellos denominan geo-regiones y la organización de estas en fachadas. Esta denominación es fundamental para entender incluso, el funcionamiento geopolítico de nuestro país en la actualidad.

Esto último es importante destacarlo, pues eso que hoy concebimos como la nación (...) *se va construyendo en la medida que las comunidades sociales adquieren conciencia de su herencia histórica* (Vargas-Sanoja. 2013, p. 19), elemento que ocurre con la sedentarización, pues se comienza a desarrollar una perspectiva distinta alrededor del trabajo social en un territorio determinado para garantizar la vida, concepción distinta a la existente con las comunidades nómadas, de cazadores, pescadores y recolectores, para quienes no existía un *sentimiento de identificación* con un territorio determinado, *sino con los bienes y recursos naturales de los cuales se apropiaban para reproducir su vida* (Vargas-Sanoja. 2013, p. 19), aquí aparece una noción de lo común muy diferente a lo que podemos entender hoy, pues la creación de *vínculos estables de solidaridad social*, entre grupos humanos, emergen precisamente con el uso compartido del territorio, y esto como lo dijimos anteriormente se afianza con la sedentarización, la cual permite humanizar el paisaje, pues la intervención humana modifica tremendamente los entornos naturales, y pasan a ser *referentes* sociales, económicos, políticos y religiosos de la vida cotidiana. Precisamente la región histórica se constituye como referente imaginario por el uso -

durante siglos o milenios-, y el aprovechamiento de los recursos que permiten la reproducción de la vida y el florecimiento de códigos y símbolos que dan significado a una cultura (Vargas-Sanoja. 2013, p. 19).

Por otro lado, para los autores de *La Construcción social de la realidad* (2003), se trata de unas legitimidades que se consolidan con el tiempo, que encuentran a su vez *modos con que poder "explicarse" y justificarse* (Berger. 2003, p.81), y no se trata de invenciones fuera de la realidad, pues, *la realidad del mundo social adquiere mayor masividad en el curso de su transmisión. Esta realidad, empero, es histórica y la nueva generación la recibe como tradición más que como recuerdo biográfico* (Berger. 2003, p.81). De esta forma, la noción geohistórica, no es una invención si asidero, o una interpretación académica, producto de alguna elucubración personal, al contrario, es reflejo del uso histórico del territorio, que encuentra en lo común el orden legitimador. Hablamos en ese sentido de identidades que se tejen alrededor de los territorios y de los modos de vida propios de esas realidades particulares. Entonces:

Una región geohistórica contiene en consecuencia al movimiento, definido este como proceso histórico, y la delimitación geográfica, entendida como espacio históricamente vivido. Con estas nociones podemos entender las sincronías y diacronías de la formaciones sociales que ocurren en una región geográfica y las raíces de los procesos contemporáneos; así mismo, posibilita la aprehensión del origen y persistencia de las prácticas sociales en una región (Vargas-Sanoja. 2013, p. 30).

La sedentarización al mismo tiempo brindó la posibilidad de desarrollar la agricultura, y con ella complejizar las relaciones sociales entre los habitantes de una comunidad. En su trabajo doctoral titulado: *Los Hombres de la Yuca y el Maíz. Un ensayo sobre el origen y desarrollo de los sistemas agrarios en el nuevo mundo* (1981), Mario Sanoja Obediente, afirma que:

Como sistema, la agricultura constituiría entonces un conjunto finito de relaciones entre los elementos que son constantes tales como los suelos, el clima, las plantas cultivadas y elementos que son variables tales como los medios e instrumentos de producción y la fuerza de trabajo (organizada para actuar dentro del sistema). La resultante de la ecuación de factores mencionados es la producción agrícola, cuya cantidad y calidad serán las variables que a su vez sobre determinan los otros elementos nombrados, planteando alternativamente una situación de sistema cerrado donde las acciones y reacciones terminan en sí mismas a través de un reforzamiento de las relaciones de interdependencia establecidas, o un sistema abierto donde la sobredeterminación del sistema pueda a su vez ocasionar la aparición de relaciones dialécticas más complejas y efectivas entre los componentes del mismo (Sanoja. 1981, p. 21-22).

Dando cuenta, de esta forma, a la incidencia que tienen los grupos humanos en cuanto a la creación de los espacios sociales, o para decirlo de otra forma, de dibujar en el lienzo del paisaje con el pincel de la cultura, entonces, la realidad que grupalmente se piensa es la más conveniente para el resguardo de la comunidad. *El espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad; es la esfera en la que coexisten distintas trayectorias lo que hace posible más de una voz*⁴⁸, por ello, reivindicamos como un primer elemento de lo común el uso del espacio y del territorio, lugar en el que se desarrollan relaciones sociales determinantes para la reproducción de la cultura y todo el simbolismo que ella conlleva.

Por ello es más bien producto de la herencia histórica, la resultante de variadas formas y ordenamientos espaciales fruto de un conjunto de acciones sociales pasadas, algunas de producción, otras de las cuales se sirve la producción y otras al consumo. Así mismo, muchas de tales acciones responden a razones extraeconómicas, siempre culturales y también religiosas, espirituales y estéticas (Vargas-Sanoja. 2015, p. 26).

⁴⁸ Doreen Massey, en: Vargas-Sanoja, *La larga marcha hacia la sociedad comunal*. (2015, p. 26).

De esta forma, Vargas y Sanoja (2013), presentan 7 regiones geohistóricas para lo que hoy es Venezuela, siendo estas producto de años de uso entre los habitantes de estos territorios, para las cuales se identifican: el oriente de Venezuela, el noroeste de Venezuela, los llanos occidentales, la cuenca del Lago de Valencia, Guayana, La cuenca del Lago de Maracaibo y los Andes Venezolanos (Vargas-Sanoja. 2013, p. 30), estas dos últimas, de gran relevancia para el curso de nuestra investigación, pues además de estar situada en la cordillera de Mérida, no se puede hablar de una sin comprender a la otra.

Estudiar a la cordillera de Mérida para comprender su largo proceso socio histórico, nos invita a seguir profundizando sobre estos elementos geoespaciales, pero además, directamente nos conlleva a incorporar otras nociones teóricas, con las cuales podamos comprender de la forma más pedagógica, un proceso, que a todas luces se presenta como complejo. Pudiera ser bastante ilustrativa, metodológicamente hablando, la investigación que hace John Murra, en su texto titulado: *La organización económica del Estado Inca* (1978), sobre todo en el capítulo Siete (7) de su texto, en el que habla del *trueque* y *del intercambio*, cuando re-construye todo el entramado de vías de intercambio entre la producción de diferentes pisos altitudinales (Murra. 1978, p. 198-214), siendo las rutas, parte también de lo común, entre los habitantes de nuestros territorios. Esta relación de intercambio la estaremos desarrollando más adelante, sobre todo cuando analicemos las relaciones interétnicas entre los distintos pueblos que co-habitaron originalmente estos territorios de la cordillera de Mérida.

En este mismo orden de ideas, Maruja Acosta y Roberto Briceño León, publican un texto que titulan ciudad y capitalismo (1987), en este, la primera asume la autoría del segundo capítulo, el cual titula *La apropiación del espacio*, en el que se afirma que:

Una sociedad determinada, una formación social, estructura su espacio; es decir, le imprime una forma particular de organización. El espacio modificado-apropiado-constituye

un elemento material más que influye de nuevo en la formación social de cuya dinámica ha surgido en tanto espacio humanizado. La organización del espacio es una manifestación de la transformación de la naturaleza por la sociedad humana (Acosta. 1987, p. 63).

Esto re-afirma los elementos sobre los que venimos trabajando, pero además nos ayudan a comprender que el modo de producción dominante en determinada realidad va a ser el que imponga definitivamente la estructura ideológica que le dará cuerpo a la cultura, y que propiciará, en consecuencia un determinado uso social del espacio territorial. Estos aportes hechos por Acosta (1987), encuentran en Lois Althusser, Manuel Castells y Aníbal Quijano los sustentos teóricos sobre los cuales edifica sus argumentos. La realidad de la vida cotidiana, entonces, se presenta como realidad suprema, es decir, *la tensión de la conciencia llega a su apogeo en la vida cotidiana* (Berger. 2003, p. 37), quien finalmente la determina, y el uso del espacio va a ser determinante. Estos procesos no ocurren en el aire, sino que hay espacios concretos en los cuales se desenvuelven.

Toda esta discusión encuentra tierra fértil en lo que se ha dado a conocer como una *antropología del espacio*. Isaura López García (2015), titula de esta forma un artículo bastante interesante, en el que conjuga algunos elementos relacionados con la geografía clásica y la geografía cultural, poniendo en debate algunos aspectos que encuentran en esta discusión tierra fértil para hacer efectiva la tan nombrada interdisciplinariedad, pues a nuestro juicio, no podemos hablar de procesos sociales sin tomar en cuenta los elementos que interactúan con el territorio⁴⁹. Quedarán pendiente muchas otras cuestiones y reflexiones que nos sirvan para seguir

⁴⁹ Sobre la Geografía Cultural, que es a nuestro juicio quien tiende los puentes para cumplir efectivamente con la interdisciplinariedad, tenemos que: *La geografía cultural, propugnada por la escuela norteamericana de Berkeley, conjugó los amplios conocimientos de antropólogos y geógrafos alemanes: Boas, Kroeber y Lowie, especialmente en la obra de Carl Sauer, para quien la geografía debía de huir de posiciones nomotéticas y concentrarse en las diferencias espaciales. Sauer se centró en aspectos culturales para el análisis de los efectos que sobre el paisaje provocaron los distintos grupos sociales que lo habitaron* (López. 2015, p. 166).

alimentando la potencia⁵⁰ del lugar, pero también sobre estos elementos que se vinculan con el espacio y el territorio, seguiremos conversando, en los procesos que estaremos analizando más adelante, esto con la firme intención de dar al traste con el actuar de los apologistas del capital, para quienes la posibilidad de anular la *conciencia que tiene el pueblo de su tiempo histórico*, se convierte en herramienta que hace ver las formas en las que se expresa la desigualdad y la privatización de la vida, como un sistema eterno, que se relaciona con un destino manifiesto, sobre el cual, no hay nada que hacer (Mészáros. 2009, p. 18). De tal forma, que tener conciencia de esta largo proceso histórico abre posibilidades transformadoras, pues la conciencia histórica pasa también a ser conciencia cultural y espacial.

Ocupación del territorio en los Andes Venezolanos.

www.bdigital.ula.ve

No podemos hablar de la ocupación del territorio en los Andes Venezolanos, sin comprender todo el proceso del poblamiento de lo que hoy denominamos continente americano. Es por ello, que consideramos fundamental hacer referencia a la llegada, asentamientos, y modos de vida de los primeros habitantes del continente americano, precisamente para poner en valor lo que Mészáros (2009) denomina la conciencia del tiempo histórico. En ese sentido haremos un breve recuento sistemático de los aportes de diferentes autores, los cuales han contribuido a la reconstrucción histórica de nuestros pueblos. En ese sentido, para nosotros es fundamental, volver a hacer mención a los elementos metodológicos que le dan sustento al método etnohistórico como herramienta para seguir indagando sobre este largo proceso sociohistórico, ya que para la realización de dichas investigaciones se hace necesario hacer uso de fuentes arqueológicas, documentos que reposan en archivos oficiales e interpretaciones que se desprenden de la geografía cultural.

⁵⁰ Como *potentia* –Dussel- que se traduce en fuerza transformadora.

De esta forma, lo que conocemos con el nombre de método etnohistórico, hace énfasis en el estudio de las culturas americanas, tomando no solo como referencia el periodo prehispánico, sino agregando a su amplio campo de investigación los siglos de vida colonial. Para lograr un estudio etnohistórico, se hace necesario fomentar un enfoque interdisciplinario, donde todas las llamadas ciencias sociales, y hasta naturales, aporten herramientas que conducirán a lo que conocemos como una reconstrucción etnohistórica.

Ahora bien, la explicación que dieron los europeos, con su llegada a América, cuando consiguieron habitantes en esta región, y además pudieron corroborar el esplendor cultural que los caracterizaba, urdía en los elementos que su sistema de creencias le permitía hacer. Elucubraciones como que: *los indios americanos serán descendientes de las tribus perdidas de Israel, otros que provenían de la estirpe de Sem hijo de Noé, y otros aun, que descendían de los supervivientes de la Atlántida* (Ernesto Salazar, en: Castillo. 1999, p 47), son la expresión, en primer lugar de la necesidad de encontrar una explicación al origen de estos habitantes, y segundo el uso de los recursos analíticos disponibles para el momento de la invasión de quienes tenían el poder de enunciación. Evidentemente, estas apreciaciones fueron desechadas producto del desarrollo de la antropología como disciplina científica, y con la aparición de vestigios arqueológicos que demostraban el desarrollo de nuevas realidades.

Otra teoría que fue descartada por la misma ciencia, obtuvo la denominación de teoría *autoctonista*, la cual fue propuesta por el paleontólogo argentino Florentino Ameghino, quien desde una perspectiva evolucionista refería al origen del hombre-mujer, a América. El *homo patagonicus*, fue su referente, el cual, según él, era originario de lo que hoy es Argentina, tesis que como dijimos fue descartada por falta de evidencias que sostuvieran dicho planteamiento (Castillo. 1999, p. 48).

La tesis aloctonista, propuso efectivamente el origen migratorio, sin embargo, en un primer momento, no hubo consenso de los lugares de origen ni las rutas que utilizaron esos primeros pobladores, ejemplo de ello, fueron las investigaciones publicadas por Alex Hrdlikcka en 1912, quien se opuso fervientemente a las especulaciones de Ameghino, y quien planteó la conocida tesis del “origen único o tesis monogenista”, que acertadamente aseguraba que el hombre americano provenía de Asia, y que había entrado al continente por el estrecho de Bering, producto de los grandes puentes terrestres que se habían generado en la última gran glaciación, y que era al mismo tiempo consecuencia del modo de vida cazador-recolector, que perseguía los grandes megaterios existentes en la época (Castillo. 1999, p. 48).

Otra tesis que tomó fuerza, y que de cierta forma ayudaba a explicar mejor el poblamiento de América, fue la expuesta por Antonio Méndez-Correia. Esta planteaba el ingreso humano producto de oleadas migratorias por las llamadas islas Aleutianas, y que la ruta utilizada estaba más cercana al polo sur, encontrando su origen y su relación con los rasgos físicos Australoide y Melanesio. Grandes navegantes del pacífico, que aprovecharon el rosario de islas, estrechos, penínsulas y canales que sirvieron como estaciones hasta alcanzar la plataforma continental suramericana de la costa del pacífico (Castillo. 1999, p. 48). Sin embargo, estos planteamientos no han podido ser corroborados por la ciencia antropológica, pues no se han encontrado vestigios arqueológicos que demuestren la veracidad de los planteamientos de Méndez- Correia. Ahora bien, lo que esto indica, es que ese proceso migratorio pudo haber ocurrido mucho después de la migración que ingresó al continente por el estrecho de Bering.

La presencia de grupos australoides en América fue sustentada por George Montandon (1935), quien afirmó el carácter esclavista de grupos polinesios que ingresaron a América producto de la navegación por el océano pacífico, y que en uno de esos viajes, producto de rebeliones y alzamientos, los grupos australoides

escapaban y encontraban refugio en tierras americanas (Castillo. 1999, p. 49). La tesis del “origen múltiple”, propuesta por Paul Rivet (1943), no solo reafirma la migración por el estrecho de Bering, sino que hace un llamado a prestar atención a los planteamientos de Méndez-Correia.

Con los aportes hechos por la arqueología, se afianza definitivamente el planteamiento de que el hombre americano proviene de Asia, y que ingresó a América hace aproximadamente 40.000 años (Cing-Mars. 1990, en: Castillo. 1999, p. 48), por el estrecho de Bering, durante el pleistoceno, y la última glaciación de Wisconsin, que generó el congelamiento de grandes masas de agua que causaron que el nivel del mar descendiera, dejando expuestas grandes extensiones de territorio que permitieron el tránsito humano (Castillo. 1999, p. 50).

Para no desviar la atención de lo que venimos planteando, pero atendiendo nuevamente con urgencia al método analítico que estaremos usando a lo largo de esta narrativa, con la que pretendemos alcanzar los objetivos propuestos en esta investigación, los cuales repetimos, tienen que ver, con darle una mirada de largo aliento al proceso comunitario en los andes merideños, desde una perspectiva antropológica, es muy importante volver sobre algunas cuestiones referidas a los modos de vida, sobre todo desde el Planteamiento hecho por Iraida Vargas (1985), para quien,

El modo de vida, como categoría, permite reconocer y explicar la dinámica de cada formación social. Cada formación social contiene, en el seno de su modo de producción, los elementos de su propia negación, expresada en un sistema de contradicciones que, al resolverse, generan un nuevo modo de producción. Ese sistema de contradicciones que se desarrollan al nivel de los procesos secundarios que integran la contradicción fundamental, constituyen la particularidad de la formación económico-social que se conceptúan y explican como modo de vida (Vargas. 1985, p. 7).

De esta forma, ha sido la arqueología, la que ha permitido organizar el proceso para la comprensión del poblamiento americano, en dos grandes momentos, esto producto del análisis de la industria lítica utilizada por las oleadas humanas que poblaron el continente americano. Los primeros pobladores, que son organizados entre 40.000-12.000 a.c. tienen la característica de ser cazadores-recolectores nómadas, y desarrollaron una industria lítica compuesta por lascas, raspadores, cuchillos, pero carecían de puntas de proyectil, o los elaboraban con hueso y madera, dando como resultado, que este periodo sea conocido como *periodo pre-puntas de proyectil* (Castillo. 1999, p. 52). Los yacimientos de Old Crow (25.000-40.000 a.c.), Meadowcroft, Wilson Butte Cave, Tlapacoya, Tequixquiac, American Falls, flats, la Jolla y otros han sido cuestionados por su contexto y la imprecisión en la datación (Castillo. 1999, p. 52). La segunda gran ocupación, según este planteamiento, fue desarrollada entre 12.000 y 7.000 a.c., y se conoce como periodo *paleo indio*, de cazadores-recolectores, quienes incorporaron a su industria lítica la elaboración de proyectiles, entre las que encontramos con la denominación de Sandia (12.000 a.c.), Clovis y Folsom (10.000-7.000 a.c.), Cola de Pescado (10.000- 4.000 a.c.), en Venezuela el yacimiento el Jobo va a ser de gran importancia, pues en él que se consiguieron las puntas lanceoladas y que fueron trabajadas por las investigaciones hechas Jorge Bate (1990) (en: (Castillo. 1999, p. 54).

En medio de este rico debate, hay un elemento fundamental sobre el que debemos volver y lo haremos con Lumbreras, cuando afirma que:

Todos estamos de acuerdo en asumir que la ruta principal debió ser un gran puente terrestre, que unía Asia y América durante los periodos glaciares. Conocemos este puente como Beringia, estos nómadas de origen asiático, avanzaron lentamente hacia el sur, llegando a los Andes,

aproximadamente antes de finalizar el pleistoceno, hace unos 20 o 15 mil años (Lumbreras. 1999, p. 33-34).⁵¹

De esta forma el modo de vida de las sociedades nómadas, cazadoras y recolectoras que comenzaron a poblar el territorio americano, se caracterizaban por una organización social que giraba alrededor de la captura de la Megafauna existente para la época, tomando en cuenta esta apreciación y la nota antes citada, podemos deducir que no existía, ningún tipo de organización compleja, la cual propiciara asentamiento alguno, y por ende era poco el aprovechamiento de la tierra, pues aunque en un primer momento la agricultura no formaba parte del modo de producción americano, las comunidades recolectoras hacían uso de la tierra de otras maneras.

En ese orden de ideas, tal parece que la extinción de esta Megafauna, propició la búsqueda de nuevas formas de subsistencia, las cuales posiblemente conllevaron a la organización social que permitió posteriormente el florecimiento agrícola que caracterizó a las sociedades andinas. Como lo corrobora Lumbreras (1999), hubo de transcurrir un proceso largo y arduo, por parte de estas sociedades, para llegar a la tecnología agrícola como fuente de subsistencia: *en el periodo arcaico se descubrió la agricultura, se domesticaron animales, se consolidaron poblaciones de pescadores y recolectores de mariscos, de vida aldeana y cazadores alto andinos sedentarios* (Lumbreras. 1999, p.35). Sin duda alguna, esta diversidad de productos, propició el intercambio de regiones costeras, con alimentos de zonas más altas.

Ahora bien, es lógico pensar, que para el florecimiento del intercambio entre estas poblaciones andinas, tanto de lo que hoy es Perú y Ecuador, como las de la cordillera de Mérida, al norte del subcontinente americano, y otras que habitaban el pie de monte, era necesario un amplio conocimiento del entorno geográfico y

⁵¹ Esta tesis también es afirmada por Paul Rivet, en su texto **Los orígenes del hombre americano** (2007), p. 51.

además, la puesta en práctica de lo que Maximina Monasterio (1980) y Erika Wagner (1979) denominaron, *frontera agrícola*. En ese orden de ideas, hay que destacar que sus investigaciones están relacionadas con vestigios arqueológicos, y respaldadas con fuentes escritas en la época colonial, las cuales proyectan interpretaciones que conducen a reconstrucciones que nos permiten comprender los modos de vida de los pueblos originarios.

En la región andina venezolana, hablamos de páramo y zona helada, como los puntos más altos, mientras, que para los andes centrales de Suramérica se utiliza el termino puna, esta distinción la hace Monasterio (1980) y Murra (1978) respectivamente, para de alguna manera diferenciar los andes septentrionales, de los Centrales.

Podemos comprobar, de esta forma, como el aprovechamiento del entorno, el conocimiento de la frontera agrícola, a través de los pisos altitudinales, y con la introducción de tecnologías que permitían la armonía frente a las adversidades del terreno, se logró cultivar el maíz en zonas más altas. Algunas de estas tecnologías se utilizan actualmente, o por lo menos quedaron los registros arqueológicos que demuestran la importante presencia en las montañas de la cordillera de Mérida de los llamados andenes y terrazas de piedras, las cuales impedían que las siembras fueran arrastradas, a causa de las lluvias y de lo empinado del terreno.

Los intercambios, de esta manera, formaban parte fundamental del sostenimiento de la vida y la posibilidad de diversificar el consumo de alimentos que se producían en diferentes pisos altitudinales. Wagner afirma que:

El comercio, o algún otro tipo de contacto directo o indirecto de la gente que tipifica al patrón andino con regiones más bajas debió ser muy importante, especialmente para proveer a la población de la tierra fría de una dieta más diversificada. Esto lo inferimos por el hallazgo de las mazorcas de maíz en Mucuchíes y por los restos de animales que abundan en regiones selváticas cercanas al pie de

monte andino como lapas y tortugas encontradas en las excavaciones (Wagner. 1979, p. 212).

Debemos tener en cuenta, que estas sociedades organizaban sus poblaciones en forma de archipiélago y a su vez las mismas eran separadas por zonas de constante humedad en el mismo piso térmico. Era del agrado establecer asentamientos en valles y bolsones intermontanos climáticamente más secos.

Estas cuestiones, sumadas a otras interpretaciones hechas desde lo literario, son retratadas en un texto escrito por Manuel Galich (1979), el cual es titulado **Nuestros primeros padres**. Para este autor, quien toma algunos pasajes del Popol Vuh, al inicio del mundo de lo que hoy es América, *no había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, arboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: solo el cielo existía* (en Galich. 1979, p.22), confirma esto, los aportes hechos por Paul Rivet (2007), sobre todo reafirmando la idea de la penetración al continente americano por el estrecho de Bering, agregando además, que los aportes Rivet, abrieron una puerta a la ciencia para la comprensión del poblamiento de América (Galich. 1979, p.22). De esta forma, Manuel Galich (1979) propone, que la construcción mitológica alrededor de la importancia del Sol, por ejemplo, hunde sus raíces en este primigenio proceso de poblamiento americano, producto quizá, de un imaginario alrededor de la búsqueda de lugares para hacer la vida más soportable. Dice que:

Largo fue su peregrinaje, tal vez de varias generaciones o de muchas, como en el curso de él se fueron dispersando y su lengua, originalmente una, se fue diversificando. Esto lo sabe muy bien la glotocronología y acabamos de conocer por Wissler-Kluckhohn, "la existencia de correspondencias lingüísticas entre ambos márgenes del estrecho de Bering". Querrían naturalmente, abandonar las gélidas regiones e ir al encuentro del sol, de las tierras templadas y cálidas (Galich. 1979, p. 25).

En ese sentido, más recientemente se publicó un artículo en el portal de *National Geographic*, el cual se tituló *La gran migración hacia el Este, Los Primeros Pobladores de América*, en este se habla con más precisión de la llamada *Autopista de las Algas*⁵², que no fue otra cosa, que la vía que le permitió el tránsito a las oleadas migratorias hacia el sur del continente Americano, luego de entrada a este por el estrecho de Bering. La denominada *Hipótesis de la Autopista de Algas*⁵³, aprovechando los recursos marinos y terrestres disponibles para seguir su marcha, y dando cuenta de la teoría *pre-Clovis*, la cual sostiene la existencia en América del Sur de yacimientos arqueológicos tan o más antiguos que los de Clovis, en ellos se encuentra el argumentario que sostiene que el poblamiento de América se desarrolló hace más de 40.000 años.

El modo de vida predominante en este contexto, tiene que ver con la apropiación *-apropiadores* lo denomina Mario Sanoja (2011, p. 59)- así, el modo de vida es el modo de vivir, la cual se traduce en una determinada formación social que es reflejo en definitiva de la producción y reproducción de la vida material del grupo. Es muy importante, de esta forma, el territorio, y la relación que los grupos humanos consolidan alrededor de este, sumado a los elementos que por su realidad permiten consolidar una forma de producir, conseguir alimento y bienes para la subsistencia. Iraida Vargas (1985) lo denomina Modos de vida, tomando muy en cuenta el entorno natural en el que se desarrollan las formas sociales de producción y la cultura. Así podemos comprobar que:

La manera como un grupo social produce para satisfacer sus necesidades está relacionada con el medio ambiente en el que le toca desenvolverse, ya que los individuos se organizan, logran modificar o controlar el ambiente de cierta manera al generar respuestas que reflejan precisamente ese grado de desarrollo (Vargas. 1985, p. 8).

⁵² Texto Disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/primeros-pobladores-america_19770

⁵³ Se dice en el texto consultado que: *los primeros americanos habrían alcanzado el continente siguiendo la costa del Pacífico, lejos de los glaciares, donde los bosques de algas marinas (kelp), con su gran biodiversidad, ofrecían comida abundante a las sociedades que dispusieran de la tecnología necesaria para pescar o navegar.* Texto Disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/primeros-pobladores-america_19770

Más específicamente, con relación a lo que hoy es Venezuela, se ha dicho que el yacimiento arqueológico de mayor antigüedad se relaciona con Taima-Taima, al norte de Venezuela, en el estado Falcón, y al que algunos investigadores le otorgan una antigüedad de alrededor de los 13.000 años⁵⁴, dando cuenta efectivamente de las Teorías pre-Clovis, anteriormente señaladas.

Según José Manuel Reyes:

Se trata de un sitio donde el elemento fundamental es la presencia del hombre por primera vez en América del Sur, en tiempos tan remotos como 13 mil años A.C. Toda la teoría sobre poblamiento temprano en el continente americano tenía como dato más antiguo 11 mil 500 años A.C., en Norte América.

En Taimataima se consiguieron restos de los grandes animales del cuaternario con señales evidentes de haber sido cazado por humanos. Hay un fragmento de punta de flecha en la pelvis de un mastodonte, así como varias piezas óseas con marcas de corte, de animales descuartizados por humanos. Es decir, hay todo un fundamento que nos hace pensar que la vieja teoría se desploma⁵⁵ (En: Reyes. 2015, p. 98).⁵⁶

De las diferentes teorías que se han podido interpretar, a partir de los registros materiales encontrados en el lugar, la tesis que más se sostiene, es la de poblaciones cazadoras que utilizaban la laguna como una gran trampa, en la que adquirirían la

⁵⁴ Entre ellos, en un artículo titulado: **Taima-Taima. Lugar Matanza de mastodontes**. En este, se hace referencia a la antigüedad y a los vestigios encontrados en este yacimiento. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/primeros/taima.html>

⁵⁵ Esta cita está referida en un artículo de la investigadora Ana Mercedes Reyes Ávila (2015), en el que además dice que: *La quebrada de Taima-Taima, un manantial de aguas salobres, adquirió importancia científica luego de que los arqueólogos José María Cruixent y José Royo y Gómez realizaron en 1961 algunas excavaciones en el sitio y colocaron a la luz una rica y variada muestra de fauna pleistocénica. Este hallazgo captó el interés de diversos especialistas, incluso extranjeros como, por ejemplo, los doctores Ruth Gruhn y Alan Bryan, quienes acudieron al lugar con la intención de evaluar las evidencias reportadas. Entre los hallazgos se cuenta con restos óseos de un mastodonte (Stegomastodon waringi), junto a otros de megafauna, tales como: el armadillo gigante (Glyptodonte sp.), la pereza gigante (Megaterio sp.), el caballo (Amerhippus), la macrauchenia (Xenorhinotherium), la tortuga (Chelonia), la llama (Palaeolama major) y el oso de hocico corto (Arctotherium). Además encontraron una pelvis de un mastodonte con una punta de flecha incrustada en ella, que remonta a unos 13.000 años A.C., evidenciando así la presencia humana en este lugar en una época muy anterior a la fecha establecida anteriormente por los arqueólogos, aportando nuevos importantes elementos y poniendo en duda la tesis sobre la expansión humana en América vigente hasta el momento (Reyes. 2015, p. 97-98).*

⁵⁶ Camilo Morón (2015), publicó un Artículo en el Boletín Antropológico, titulado: *Panorama geológico, paleontológico, arqueológico, histórico y mitológico del estado Falcón*, en el que se desarrollan elementos importantes, y aunque nuestro trabajo no trata de analizar lo ocurrido en esta región del país, su comprensión es fundamental para comprender los procesos suscitados en el occidente del país, en relación a la cuenca del Lago de Maracaibo y la Cordillera de Mérida. En términos generales, lo que no queremos, es que no pasen desapercibidos tan importantes esfuerzos investigativos, que logran de cierta forma sintetizar los trabajos de tantos investigadores e investigadoras.

proteína necesaria para la alimentación, siendo además un espacio para descuartizar el botín obtenido en las jornadas de caza (Reyes. 2015, p. 98). El modo de vida de las poblaciones que originariamente poblaron estos territorios tiene que ver con los recursos que él mismo generaba para la reproducción de la vida. Hay un elemento bastante interesante, que pone en valor Mario Sanoja, cuando afirma que:

La apropiación de alimentos requirió la existencia de un territorio conocido en cuanto a su contenido y dinámica. Los grupos humanos apropiadores no vagaban incesantemente sin rumbo buscando cualquier alimento; atribuirles estas características que no tiene ni siquiera la vida de los animales inferiores, sería como condenarlos a un interminable proceso de experiencias no repetitivas. El conocimiento del territorio donde habitaban era esencial para que las bandas de recolectores cazadores pudieran organizar las rutinas de vida -espaciales y temporales- que aseguraban el acceso a fuentes de aprovisionamiento previsibles y seguras, creándose así derechos territoriales que regulaban tanto la utilización del territorio como las maneras de acceder a las mismas fuentes territoriales de aprovisionamiento por parte de otras bandas de individuos (Sanoja. 2011, p. 51-52).

Así que el uso y aprovechamiento del territorio, es una cuestión pensada, aprehendida, y aprendida por medio del tiempo y del uso del espacio. Berger y Luckmann (2003, p. 55), lo denominan como *tipificaciones*, producto de la repetición, constante y utilitaria, que en definitiva permiten la edificación de eso que se ha dado en llamar como procesos sedimentarios del pensamiento y el surgimiento de las identidades. Más adelante, en el mismo texto, los autores afirman que: *una acción y su sentido pueden aprehenderse aparte de su realización individual y de los procesos subjetivos variables asociados a ellos. Tanto el yo como el otro pueden aprehenderse como realizadores de acciones objetivas y conocidas en general, las cuales son recurrentes y repetibles por cualquier actor del tipo apropiado (Berger. 2003, p. 94).*

Por su parte, uno de los autores, que más ha sido utilizado para desarrollar la comprensión de procesos alrededor de esto que denominamos la *vida cotidiana*, es Karel Kosik, quien en su texto *Dialéctica de lo concreto* (1967), desarrolla varios planteamientos que nos ayudan a comprender los procesos que le dan cuerpo a las relaciones sociales y en definitiva nos ayudan a entender el comportamiento humano ante determinada realidad. Y ha sido esto lo que explica las formas de cómo los seres humanos actuamos bajo determinadas realidades del entorno entre las que podemos contar, las formas en las que se produce el trabajo, y la manera que hacemos uso de los recursos con los que disponemos para sobrellevar la vida. El mismo Karel Kosik (1967), lo expone de esta manera:

La cotidianidad es, ante todo, la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos (Kosik. 1967, p. 71-71).

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar, en ese sentido, al Llano del Anís (Mérida) y los vestigios arqueológicos allí encontrados, pues guardan algunas similitudes con Taima-Taima, y las formas en cómo se desarrollaba la vida en esos territorios. Guardando las distancias, el modo de vida de los grupos humanos cazadores y recolectores, tenía en su conjunto un conocimiento profundo de los territorios en los cuales se desplazaban y en los que posteriormente desarrollarían asentamientos humanos. Podemos afirmar, que a partir de los vestigios arqueológicos encontrados en el Llano del Anís, se comienza a pensar el territorio cordillerano merideño desde otras perspectivas pues le dan una nueva mirada a un espacio

geográfico sobre el que siempre se había dicho, había sufrido un proceso de poblamiento tardío (Gordones. 2021, p. 367)⁵⁷. Para finales del pleistoceno, y producto de la regresión marina *producida entre los 18.000 ± 15.000 años por el máximo glacial de la Glaciación de Wisconsin o de Mérida, el descenso de 110 m. del nivel del mar modificó la zona del golfo de Venezuela* (Gordones. 2021, p. 373), dando paso a zonas emergidas en forma de llanura árida, que conectaba al golfo, con la península de la Guajira, la península de Paraguaná e isla de Toas, al igual que la Isla de Aruba, quien se unía a la plataforma continental en forma de península, siendo lo que hoy es el lago de Maracaibo un depositario de aguas que provenían de la Cordillera de Mérida y de la Sierra de Perijá (Gordones. 2021, p. 373), convirtiendo a los territorios, de lo que hoy es la cuenca del Lago de Maracaibo en vías de tránsito de las oleadas cazadoras-recolectoras, que penetraron en un primer momento a la zona que hoy conocemos como el Llano del Anís. Para Gladys Gordones y Lino

Meneses:

www.bdigital.ula.ve

La cuenca del Lago de Maracaibo es una gran cuenca hidrográfica y sedimentaria situada en una depresión de origen miocénico, que en el pasado remoto fue parte de un extenso mar que cubrió los territorios occidentales venezolanos. Desde el punto de vista orográfico, la depresión del Lago de Maracaibo se origina por el levantamiento tectónico de los Andes venezolanos que se produjo hace aproximadamente 26 millones de años antes del presente, en la era Cenozoica, más específicamente en la época del Terciario Superior, correspondiente al Mioceno. En este intervalo geológico el Lago de Maracaibo queda separado de la otra gran cuenca hidrográfica y sedimentaria de Venezuela: la del Apure-Orinoco (Vivas, 1992 y 2007; en: Gordones-Meneses. 2019, p. 33).

⁵⁷ Para hacer una precisión del lugar en el que se encuentra este yacimiento podemos leer, en el artículo referenciado lo siguiente: *La comunidad de El Anís, población donde se encuentra el sitio paleo-arqueológico del Llano del Anís, fue fundada en una terraza constituida por depósitos Cuaternarios provenientes de los sedimentos del río Chama y de dos abanicos aluviales laterales como los de la quebrada La Honda y Quebrada del Anís que, en diversos momentos históricos, contribuyeron con depósitos de materiales de diferentes unidades geológicas que contribuyeron al modelado de una terraza que en el presente muestra un paisaje geográfico y ambiental muy particular que lo diferencia de otros segmentos de la cuenca media del río Chama en su camino hacia el sur del Lago de Maracaibo* (Gordones. 2021, p. 369).

El contexto arqueológico del Llano del Anís, en el que se encontraron restos óseos de un mastodonte, pero también un conjunto de rocas esféricas, dan cuenta de un contexto arqueológico en el que, al igual que Taima-Taima, funcionaba una especie de trampa natural, en el que los grupos humanos lograban adquirir proteína animal (Gordones. 2021, p. 374-382), ya que los indicios indican la existencia en el lugar de una *paleo-laguna*⁵⁸. En ese debate, que tiene que ver con las sociedades pre-tribales, en el texto titulado: *Evidencias arqueológicas de la ocupación humana temprana de la Cordillera Andina de Mérida: El Llano del Anís*, de los Investigadores Gladys Gordones y Lino Meneses (2021), aparece una suerte de hipótesis hecha por Arturo Jaimes en una de sus investigaciones, y a decir de los investigadores, este concluyó que:

(...) tomando en cuenta la dispersión de los artefactos tipo el Jobo en: "...un área de unos 40.000 kilómetros cuadrados en las regiones Falcón-Lara, podemos pensar que se trata de varias bandas ocupando y explotando diversos eco-nichos... manteniendo conceptos tecnomorfológicos comunes a todas ellas a nivel lítico..." (Gordones. 2021, P 385-386).

Siendo de esta forma, un modo de vida que caracterizó al poblamiento de este territorio en un primer momento, aproximadamente hace unos 13.000 años de antigüedad, y que entra en lo que Gordones y Meneses (2021, p. 390) denominan la gran región Noroeste de Venezuela y el Nororiente de Colombia, una región histórica en la que empiezan a diferenciarse los grupos humanos; esto se sabe, producto de los materiales arqueológicos conseguidos y analizados por diferentes investigadores.

⁵⁸ En el texto de Gordones y Meneses se explica más claramente que: *El estudio realizado en el Centro de Microscopía Electrónica de la Universidad de Los Andes a un grupo a rocas esféricas o semiesféricas, nos permite afirmar que las mismas fueron elaboradas por percusión y abrasión con un posible alisado, para lograr una forma esférica, mientras que otro grupo se aprovecharía por la forma semiesférica natural* (Gordones. 2021, p. 382).

Reafirmando estas cuestiones, Iraida Vargas-Arenas, de los muchos aportes hechos desde esta perspectiva, los cuales tienen que ver con la interpretación de los modos de vida, sentencia una idea que para nosotros es fundamental, sobre todo para hacer comparaciones, que deben guardar distancias, pues la pretensión de la investigación Antropológica, desde una mirada anticolonial, debe alejarse de la homogenización de las realidades sociales. En este orden de ideas, Vargas afirma que: *En este proceso existen sociedades cuyas respuestas ante un mismo medioambiente son diferentes y también sociedades cuyas respuestas son parecidas ante cierta variedad de ambientes* (Vargas. 1985, p. 8), esta idea, nos puede ayudar a comprender mejor los vínculos existentes entre los procesos humanos que ocurrieron en la gran geo-región del Noroeste venezolano.

Puntualmente, Mario Sanoja Obediente (2011), hace un señalamiento que para nosotros resulta de gran valor, pues sobre esta Formación Económica y Social (FES), refiere algunos elementos de gran importancia para la comprensión del desenvolvimiento de la vida cotidiana de los grupos apropiadores que vivían de la caza y la recolección. Afirma Sanoja que en este momento, la naturaleza era el objeto sobre el que se invertía el trabajo y el esfuerzo organizativo que le daría respuestas a las demandas de cada grupo humano para su subsistencia, de esta forma, organizar los elementos extraídos de ella. La cooperación en ese sentido, representaba un elemento central, para la buena distribución del producto obtenido (Sanoja. 2011, p. 59). Aquí va a aparecer un elemento que para nosotros, en esta investigación, es central, y es el que está representado por la noción de solidaridad y generosidad, la cual a nuestro juicio es el motor fundamental de la vida en sociedad. En ese orden de ideas, para Sanoja:

La generosidad, el deseo de compartir no son características innatas al ser humano; son, por el contrario, formas de relación creadas y transmitidas socialmente que funcionan bajo determinadas condiciones de necesidad. Para ello se requería la existencia de acumulaciones

significativas de autoridad entre algunos de los componentes del colectivo que sancionaran - de alguna manera- la transgresión de las normas de solidaridad. Un locus de autoridad establecía diferentes clases de solidaridad: entre él y los otros y los otros entre sí. La autoridad garantizaba la solidaridad grupal pero al mismo tiempo se alejaba de ella, propiciando y estimulando la transgresión a la autoridad (Sanoja. 2011, p 54).

En ese sentido surge la generosidad, pero también la noción de acumulación, de recursos y de poder, que se traduce en ese sentido en autoridad organizadora, y distribuidora de productos que excedían si se quiere la capacidad de consumo de algunos grupos humanos “privilegiados”. *Al igual que nuestro cerebro está pre-programado para el lenguaje por centenares de miles de años de evolución, está pre-programado para la solidaridad por millones de años de naturaleza* (Tizón. 2017, p. 21), dando cuenta de esta forma, a procesos humanos que se vienen tejiendo a lo largo del tiempo y que son reflejo de la cooperación, la cual ha servido como instrumento para edificar la civilización de la cual nos sentimos “tan orgullosos” como especie. Esta aseveración de Jorge Tizón (2017), se sostiene en investigaciones hechas desde los estudios neuronales del cerebro, pero también partiendo de una premisa antropológica, la cual asegura que en las sociedades en las que existe el cuidado comunitario, la sobre vivencia del grupo humano se da con mayor solidez.

Etnogénesis cultural en los Andes Venezolanos.

Son varios los trabajos que se han publicado alrededor de las etnias que habitaron la cuenca del Lago de Maracaibo y la Cordillera de Mérida, en ese sentido diferentes investigadores han hecho aportes importantes, en función de dar a conocer lo que ha sido la realidad histórica de los pueblos originarios. Algunos, han sido

denominados como los pioneros, tal es el caso, de Don Tulio Febres Cordero (1921), José Ignacio Lares (1950), Alfredo Jahn (1973), Gaspar Marcano (1971), Julio Cesar Salas (1971-1997), entre otros (en: Gordones Meneses. 2020, p. 19), sin embargo, aunque sus aportes fueron de gran importancia, sobre todo porque sus publicaciones fueron realizadas cuando la ciencia antropológica se encontraba, por lo menos en nuestro país, en un estado que podríamos llamar de incipiente; tesis que con el pasar del tiempo fueron refutadas, luego que la etnología incorporó elementos de la lingüística y la arqueología desarrolló importantes hallazgos en la zona, que sirvieron de gran ayuda para la mayor comprensión de estos procesos sociales. No obstante esto último, no podemos negar los aportes que los trabajos de los denominados pioneros hicieron, y los caminos que abrieron para que investigaciones posteriores encontraran otras vías de análisis e interpretación, a estas cuestiones que tienen que ver con la etnicidad, y la adscripción de la cual provenían los primeros habitantes de la Cordillera de Mérida.

Para los fines de este trabajo, debemos destacar, que no podemos hablar de la Cordillera de Mérida sin tomar en cuenta algunos elementos que se relacionan con la etnogénesis concerniente a la cuenca del Lago de Maracaibo, pues consideramos a esta última como un proceso fundamental, que se vincula directamente con algunas de las poblaciones indígenas que luego van a poblar la Cordillera de Mérida.

Hay una cuestión que queremos rescatar, de los sin duda muchos aportes, que hicieron los llamados pioneros, y son algunas cuestiones que expone Amado Moreno Pérez en su texto: *Espacio y Sociedad en el estado Mérida* (1986), sobre todo cuando aborda, a partir de los trabajos de Alfredo Jahn, los elementos relacionados con el poblamiento de la zona andina y el aprovechamiento del entorno geográfico por parte de los indígenas, dando valor al desarrollo agrícola, el uso de laderas, y en consecuencia al aprovechamiento de las fuentes hídricas que permitirán el desarrollo de esta forma de producción de alimentos. De esta forma, refiere también a la coexistencia con comunidades de origen motilón, para quienes la caza, la pesca y la

recolección representaba un modo de vida nómada o seminómada. Otro elemento de gran importancia, a nuestro juicio, fue el planteamiento sobre la penetración hacia la Cordillera de Mérida, de grupos humanos de filiación Lingüística Arawaks, provenientes de los Llanos venezolanos, sobre todo comunidades cazadoras-pescadoras que vivían en las riberas del río Apure, y que ingresaron a territorio merideño por la depresión cordillerana de lo que hoy es el estado Táchira (Moreno. 1986, p. 72-73), cuestión que luego ha sido reafirmada con investigaciones posteriores hechas por investigadores/as del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes.

Seguidamente, a partir de los aportes hechos por los llamados pioneros, Jacqueline Clarac (2016), por un lado, e Iraida Vargas y Mario Sanoja (2015), por el otro, hicieron sus investigaciones dando cuenta de aportes que serán de gran valor para investigaciones posteriores. Por su parte Clarac, tomando en cuenta lo dicho por Erika Wagner, coincide en que la dificultad para identificar las etnias de la cordillera de Mérida, tiene que ver fundamentalmente con que los llamados cronistas de indias quienes *confundieron unidades lingüísticas, culturales, raciales y políticas*, homogenizando, por lo menos en la narración de lo encontrado, a un territorio que a todas luces se presentaba como diverso. Clarac advierte en buena parte de sus investigaciones el error, que esto contrajo, al englobar a dos etnias diferentes, pero que la historiografía durante mucho tiempo reprodujo como una identidad étnica la cual nunca existió, hablamos de la mal llamada cultura Timoto-cuicas (Clarac. 2016, p. 73).

Hay una cuestión bastante importante que plantea Clarac en su trabajo sobre *La cultura campesina en los Andes Venezolanos* (2016), y que tiene que ver con los modos de vida, y el manejo de lo común como cuestión fundamental para la reproducción de la existencia grupal; este es el elemento del manejo del agua de las comunidades originarias que habitaron estos territorios, pues el manejo de tecnologías comunes en diferentes pisos altitudinales dan cuenta de procesos de intercambio de

saberes. Los diques para almacenar el agua de los ríos, la construcción de canales o acequias para transportar agua de un lugar a otro, son características del patrón andino (por encima de los 2.000 msnm) según Sanoja y Wagner, los cuales para Clarac, también se reprodujeron en el patrón Subandino (por debajo de los 2.000 msnm), técnica que fue retratada por Julio Cesar Salas y Tulio Febres Cordero en sus escritos (Clarac. 2016, p. 76). Esto nos dice, dos cosas, por un lado que aunque habían diferencias étnicas, existía una suerte de corredor, en el que se intercambiaban tecnologías, y otra, que los pioneros desarrollaron muchos elementos que deben ser tomados en cuenta, con pinzas y sin apegos o rechazos a priori.

Otro elemento importante, tiene que ver con el hecho de reconocer la existencia en el sur de la cuenca del Lago de Maracaibo de los pueblos motilonos, los cuales posteriormente van a ser conocidos como Barí, los cuales bien identifica Clarac (2016. P. 78), en su filiación lingüística Chibcha, pero además haciendo la diferenciación con el pueblo Yukpa, de filiación Lingüística Caribe. Estos planteamientos van a ser desarrollados más ampliamente por Gordones y Meneses (2020), en investigaciones más recientes, la cual comentaremos más adelante.

Clarac de esta forma, habla a partir de Maurice Godelier del óptimo social, redefiniendo lo que el autor denomina como el óptimo económico, de los grupos humanos que hicieron uso del espacio natural en la zona andina de lo que hoy es la Cordillera de Mérida, asegurando que *no existe racionalidad económica en sí, ni forma definitiva de racionalidad económica* (Clarac. 2016, p. 90)⁵⁹. En ese sentido, Mario Sanoja afirma que:

⁵⁹ Jacqueline Clarac, toma como referencia a Maurice Godelier, y una cita de este autor, la cual nos parece importante, por su contenido analítico en cuanto a una mirada antropológica sobre la economía, en ese sentido este afirma: (...) *esta limitación social de los estímulos al desarrollo de las fuerzas productivas explicaría la lentitud general del ritmo de su desarrollo en estas sociedades y explicaría la carencia de individuos animados de un verdadero espíritu de empresa, es decir, de la motivación del capitalista industrial. Esta carencia o estos límites, lejos de ser irracionales expresarían de nuevo la lógica de las relaciones sociales y no serían ni un problema psicológico, ni un problema de naturaleza humana (salvaje o civilizada). Por el contrario, expresaría el control consciente, que las sociedades primitivas o antiguas ejercen habitualmente sobre sí mismas, control que desaparece rápidamente con el desarrollo de la producción mercantil. El óptimo de la producción de bienes de subsistencia en una sociedad primitiva no corresponde aquí, más que en otra parte, al máximo de producción posible, pero este óptimo expresaría la necesidad social de esta producción, su utilidad social relativa, comparada a las de otros fines valorados de modo*

La comunidad doméstica, como tal, está comprometida con el proceso económico y, en buena parte, lo controla. Las relaciones al interior de las familias comunitarias son relaciones sociales de producción. Tanto los bienes producidos como las formas de asignación de trabajo son estipulaciones domésticas. La producción comunitaria doméstica no es obra de un grupo autónomo de trabajo, ya que los miembros (as) de las familias cooperan con individuos de otras familias y ciertas tareas pueden ser emprendidas colectivamente a niveles más altos (Sanoja, 2011, p. 38).

Los elementos expuestos hasta ahora no pueden ser comprendidos en su totalidad si no se comprende el proceso que le da organicidad a las cuestiones sociales relacionadas con los sistemas que le dan constitución a las sociedades igualitarias y jerarquizadas. Por ejemplo, en ese sentido, es muy importante tomar en cuenta los aportes de Iraida Vargas, quien es referenciada por Mario Sanoja en su Texto: *Historia sociocultural de la economía venezolana* (2011, p. 101). En este trabajo, cuando el autor hace referencia a los tipos de sociedades igualitarias, señala tres cuestiones que son fundamentales para su comprensión, y refiere la existencia de sociedades tipo: *igualitario vegecultor, igualitario semicultor e igualitario mixto*; con relación a la sociedad jerárquica hizo referencia exclusiva a la *Jerárquico Cacical*.

Pero pongamos mayor atención a algunas definiciones. Volviendo a Mario Sanoja (2011, p. 100), este nos dice con toda contundencia, que el surgimiento de la sociedad tribal en lo que hoy es Venezuela, se debe fundamentalmente a su desarrollo histórico, y que puede organizarse de la siguiente manera:

A) La fase que denominamos igualitaria, caracterizada por decisiones colectivas, el acceso igualitario a lo producido

diverso, reconocidos como socialmente necesarios y fundados en la estructura misma de las relaciones sociales (en: Clarac, 2016, p. 90).

(exceptuando las diferencias internas entre sexo) y la existencia de formas colectivas de consumo.

B) La fase que denominamos estratificada o jerárquica, donde se objetivan formas de poder político y la sociedad se diferencia en rangos o estamentos, institucionalizándose la desigualdad entre linajes o segmentos sociales dominantes y el común de los individuos de la comunidad (Iraida Vargas, en: Sanoja. 2011, p. 100).

Muchos de estos elementos que organiza Sanoja, en estas dos cuestiones fundamentales para entender la tipología de la sociedad tribal en lo que hoy es Venezuela, son tomados de un texto producido por Iraida Vargas el cual es titulado: *Arqueología, ciencia y sociedad*, publicado en el año de 1990 y que contiene gran parte de los análisis que Sanoja utiliza para hablar de los modos de vida de la sociedad venezolana. Ahora bien, la sedentarización, jugó un factor fundamental en todo este proceso, pues representó efectivamente un cambio importante en las formas de vida de los pueblos originarios que habitaron el territorio cordillerano, ya que incidió definitivamente en el cambio de la formación económica y Social (FES), y de las relaciones sociales que la sostuvieron hasta el momento. La incorporación de la agricultura, la nueva concepción con la que se va a tratar a la tierra, a los productos derivados del trabajo y al trabajo mismo, en cuando a una suerte de estratificación social, será determinante en las nuevas formas de organización social. No obstante esto, hay un elemento de gran importancia que plantea Sanoja (2011), y que para nosotros resalta, por lo menos en cuanto a la concepción que se tiene del uso y manejo del espacio, pues ya no va a prevalecer la visión amplia del uso del espacio geográfico que tenían sobre el territorio los grupos humanos cazadores-recolectores, ahora con la sedentarización *la aldea será el espacio de base físico central de las unidades sociales* (Sanoja. 2011, p. 98).

Este elemento, a decir de Sanoja (2011), *induce al surgimiento de procesos de explotación especializada de los diversos biotipos o nichos ecológicos del espacio territorial, así como el control de los medios de producción natural* (p. 98). Estamos en ese sentido, ante la emergencia de una nueva formación económica y social, la cual marcará buena parte de la vida de muchos de los pueblo originarios hasta la llegada del europeo invasor, y decimos, de muchos de los pueblos originarios, porque no todos adoptaron la sedentarización como modo de vida al mismo tiempo. Ahora bien, en lo que nos concierne en esta investigación, tomando en cuenta los elementos que se vinculan con la georegión de los Andes venezolanos, la sedentarización va a ser un elemento de mucha incidencia, sobre todo en la cordillera de Mérida.

Hay que desatacar la importancia que tiene para las sociedades que dan el salto hacia la implementación de los sistemas agrarios, el aprendizaje para el control de los diferentes elementos que se conjugan en los procesos de adaptación de las plantas a *las condiciones de pluviosidad y sequía de las regiones tropicales, a la sucesión de estaciones que se presentan en las regiones subtropicales y templadas y al escalonamiento de pisos climáticos de las áreas montañosas* (Sanoja. 1981, p. 22-23).

Mirar desde los modos de vida, los elementos que pertenecen a lo común, y en consecuencia le dan cuerpo a lo comunitario, para nosotros en este trabajo es de gran importancia, por ello, la obra de Mario Sanoja e Iraida Vargas se nos presenta como fundamental para comprender estos procesos humanos, que acompañan a la sociedad desde el momento de su propia constitución. En el momento en el que se desarrolla el modo de vida igualitario vegecultor, las aldeas logran desarrollar un carácter autárquico, en el que ya se comienza a observar algún proceso de *intercambio de valores, utilizando una especie de moneda, conformada por cuentas de huesos, de concha o de azabache*, denominadas quiripa o quitero, pectorales de jadeíta o adornos de oro (Sanoja. 2011, p. 103-104). Esto es importante en cuanto al fortalecimiento de

lazos comunitarios y ascensión social, pues la acumulación de ellos daba indicios de jerarquías a lo interno de las comunidades.

Para los fines específicos de nuestro objeto de estudio, los trabajos recientemente publicados por Gladys Gordones Rojas y Lino Meneses Pacheco, -ya los hemos nombrado- *Arqueología de la cordillera andina de Mérida, Timote, Chibcha y Arawako* (2020), y *El Lago de Maracaibo y su gente, Arqueología e historia de los pueblos originarios* (2019), representan no solo las más actualizadas teorías con relación a los temas vinculados con los orígenes de la etnicidad en esta zona, sino una sistematización de lo que ha sido el proceso de investigación que sobre estos asuntos ha sufrido, no está demás decirlo, diferentes cuestionamientos.

Para lo que corresponde al poblamiento de la cuenca del Lago de Maracaibo, en un primero momento, se dijo que este tenía relación directa con los procesos histórico-culturales ocurridos en la costa Caribe Colombiana, sobre todo los vinculados con la zona baja del río Magdalena, los cuales según algunos investigadores dieron pie al surgimiento de la agricultura en la cuenca del Lago de Maracaibo⁶⁰. En ese sentido los trabajo de José María Cruxent, para 1957, daban cuenta de un proceso de poblamiento que abarcaba una antigüedad de más de 4.600 años antes del presente, evidenciando además, producto de posteriores investigaciones que evidenciaban que la cuenca del lago de Maracaibo, había sido poblada por diversos grupo etnolingüísticos, con diferente procedencia (Gordones-Meneses. 2019, p. 15-16).

Según los autores del *Lago de Maracaibo y su gente* (2019), Marta Tartusi, en la segunda mitad del siglo XX, propuso que la primera tradición que se ubicó en la

⁶⁰ En el texto de Grodonnes y Meneses (2019, p. 15), encontramos textualmente lo siguiente: *Las evidencias arqueológicas provenientes del Bajo Magdalena han permitido formular una batería de hipótesis para explicar el surgimiento de la alfarería, la vida sedentaria y el surgimiento de la agricultura para el norte de Colombia y la cuenca del Lago de Maracaibo* (Tartusi et al., 1984; Sanoja, 1985; Arvelo, 1987; Vargas, 1990; Langebaek y Dever, 2000).

cuenca del lago fue la Malamboide⁶¹, los cuales compartían la recolección de moluscos con la siembra y el consumo de la Yuca brava o amarga, e hicieron uso de los espacios territoriales del Golfo, en la zona occidental y la llamada costa oriental del Lago de Maracaibo (Gordones-Meneses. 2019, p. 17). Los investigadores que participaron en esta investigación coordinada por Tartusi, concluyeron que entre los años 500 y 700 antes de nuestra era, se extendió por la cuenca del Lago de Maracaibo la tradición Hornoide⁶² y la tradición Ranchoide⁶³, las cuales según los investigadores se sustentaban a través del ejercicio de la pesca, la recolección de moluscos y la producción del maíz (Gordones-Meneses. 2019, p. 17). Para Vargas y Sanoja, los grupos humanos que se asentaron en el sur del Lago de Maracaibo, tenían un modo de vida igualitario vegecultor, que por *sus características culturales tuvieron sus antecedentes históricos en la fase Malambo* (Gordones-Meneses. 2019, p. 21). Esto los vincula con el proceso sociohistórico y cultural de la región Nororiental colombiana sobre la cual hicieron sus interferencias Tartusi y el grupo de investigadores que la acompañó.

Posteriormente Vargas y Sanoja, en otras investigaciones cambian su apreciación entorno al proceso de poblamiento y configuración sociocultural de la cuenca del Lago de Maracaibo, más específicamente cuando incorporan los elementos que descubren con las excavaciones arqueológicas de la zona de Camay en el estado Lara. Estas investigaciones condujeron a la conclusión, *que las sociedades jerárquicas de la Región Geohistórica del Noroeste de Venezuela, y en particular los*

⁶¹ Más precisamente, los autores dicen lo siguiente sobre la tradición Malamboide: *Esta tradición cerámica que toma el nombre del sitio Malambo, ubicado en el Caribe colombiano, hace presencia en la cuenca del Lago hacia el año 1100 antes de nuestra era, manteniendo su permanencia hasta comienzo de nuestra era* (Gordones-Meneses. 2019, p. 17).

⁶² *La Tradición Hornoide incluye los períodos La Loma y El Horno, presentes en el norte de Colombia. Ambos períodos forman parte, según la literatura arqueológica, del Primer Horizonte Pintado de Reichel Dolmatoff* (Tartusi et. al., 1984; Ardila, 1982, 1983 y 1996; Langebaek et. al., 1998). Dicha tradición, según Tartusi y asociados, se encuentra representada para el territorio venezolano en la "Alfarería B" encontrada en el sitio Las Tortolitas, el sitio de Alto Grande cercano al río Palmar y, en la Fase Hokomo ubicada en La Pitía (Tartusi et. al., 1984) (En: Gordones-Meneses. 2019, p. 18).

⁶³ *La Tradición Ranchoide* (Tartusi et. al., 1984) *se encuentra definida en el tiempo por tres complejos arqueológicos. El más antiguo que se remonta a los años 500 y 700 de nuestra era, llamado Puerto Estrella, seguido por el complejo Rancho Peludo, que en términos cronológicos se ubicaría hacia los años 100-1100 después de Cristo y finalmente aparecería el Complejo Guasare hacia los años 1300 y 1350 después de Cristo* (Tartusi y Regueiro, 1981; Tartusi et. al., 1984) (En: Gordones-Meneses. 2019, p. 18).

que habitaban la cuenca del río Tocuyo contribuyeron a modelar el poblamiento tribal agroalfarero de la costa oriental, suroccidental y noroccidental del Lago de Maracaibo (Sanoja y Vargas, 2003 y 2007, en: Gordones-Meneses. 2019, p. 23).

Gordones y Meneses (2019), también refieren los aportes de Liliam Arvelo, quien afirma que el poblamiento de la cuenca del Lago de Maracaibo fue producto de oleadas migratorias de forma gradual, que desde los 1500 años antes de nuestra era, fue poblándose por las tradiciones Malambo, Hokomo y Lagunillas (Arvelo, 1987 y 1996, en: Gordones-Meneses. 2019, p. 23). Estos elementos, sumado a otras investigaciones, inducen a Arvelo a concluir, que este desplazamiento humano proveniente de lo que hoy es el estado Lara, indica un asentamiento importante en la cuenca del Lago de Maracaibo de grupos étnicos de filiación lingüística Arawaka (Gordones-Meneses. 2019, p. 26). Según datos recopilados por la arqueología, la misma Arvelo, hace referencia a la penetración Chibcha a la cuenca del Lago de Maracaibo con la tradición Berlín⁶⁴ aproximadamente 600, hasta los 1.500 años después de cristo, dando cuenta al final de la denominación de la tradición Mirinday (Gordones-Meneses. 2019, p. 26).

Los grupos Caribes penetran también en la cuenca del Lago de Maracaibo, y disputan territorio con las comunidades de filiación lingüística Chibcha, al igual que con los grupos Arawakos, que según José Oliver, encuentran en las tradiciones Tocuyo y Dabajuro sus antecedentes inmediatos (Gordones-Meneses. 2019, p. 28)⁶⁵.

⁶⁴ Esta tradición está integrada por: Berlín, Ciénaga Grande, Zancudo, Miquimú, El Diluvio y Tairona (Gordones-Meneses. 2019, p. 27)

⁶⁵ Según Oliver (1990), el origen de los grupos relacionados con la Macro Tradición Tocuyanoide —tradiciones policromas-incisa tempranas— se encuentran hacia los Llanos venezolanos y el Orinoco. Las poblaciones con esta tradición cerámica, probablemente pasaron por los Llanos en dos direcciones opuestas. Unas partieron desde el Orinoco, vía los llanos de Apure, para penetrar la cuenca del Lago de Maracaibo por la depresión del Táchira, originando en los años venideros la Tradición Malamboide. Los proto-malamboides, como los llamó Oliver, se asentaron a lo largo de los ríos Socuy y Cachirí donde se encuentran representados por la sub tradición Tortolitoide y en los años posteriores ocuparon la península de la Guajira, el río La Ranchería y Malambo en Colombia, dando origen a la Tradición Malamboide (Oliver, 1989). Desde el Orinoco partieron otras poblaciones por los llanos de Portuguesa y Cojedes hacia el Tocuyo, estado Lara, dando origen a la Tradición Tocuyanoide. En el devenir del tiempo, los grupos humanos portadores de la Tradición Tocuyanoide continuaron su travesía a través de los valles de Barquisimeto-Quíbor hacia la Costa Oriental del Lago de Maracaibo donde se encuentran representados hacia el año 500 d.C. en la Tradición Lagunilloide y hacia Betijoque en el estado Trujillo, dando origen a la sub- tradición Betijoque (Oliver, 1989) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 29-30)

Es entonces José Oliver, quien plantea un proceso de poblamiento diferente, negando la proveniencia de grupos humanos desde la costa del caribe Colombiano, dando cuenta de un proceso migratorio proveniente desde el alto Orinoco (Gordones-Meneses. 2019, p. 30).

Cómo bien lo advertíamos más arriba, los procesos de tribalización están acompañados del desarrollo de nuevas fuerzas productivas que se vinculan con la Vegecultura, la semicultura y la agricultura, con ella el abandono paulatino de la forma de apropiación cazadora-recolectora. Sin embargo, esto no ocurrió de manera lineal o mecánica, pues la convivencia de diferentes formas de producción en muchos lugares y en muchas comunidades ha sido una constante, que incluso se ha mantenido hasta nuestros días en diferentes grupos humanos, con la característica que esta forma de producción no ocupa las principales acciones que caracterizan las formas de trabajo.

En ese sentido, los procesos de tribalización en los territorios que componen la georegión del noroeste de lo que hoy es Venezuela, inician según Gordones y Meneses aproximadamente hace 2.600 años antes de nuestra era, pues la característica fisiográfica de este territorio ya comienza a fijarse como lo concebimos en la actualidad (Gordones-Meneses. 2019, p. 53-54).

Los grupos humanos que habitaron el sur del Lago de Maracaibo poseían grandes casas comunales, según las excavaciones hechas por Irida Vargas y Mario Sanoja, estas contaban con una extensión de unos 20 metros de longitud, y en ellas se consideraba la existencia de grandes fogones comunitarios y *entierros directos flexionados hacia el interior de la casa comunal* y *ollas fusiforme de cuello corto muy similar a las que elaboraban los barí* (Sanoja, 1969; 1970 y 1972; Sanoja y Vargas, 1967; 1968 y 1970; Vargas, 1990; Giné y Wilbert, 1960) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 65-66).

Con respecto a este orden de ideas, el cual se relaciona con la vivienda, los investigadores afirman que:

La distribución de estos contextos arqueológicos, ponen en evidencia que estos grupos, con un modo de vida vegecultor-igualitario, tenían un patrón de asentamiento semi-sedentario que abarcaba un territorio que rondaba entre los 400 y 1000 km².

La territorialidad de estos grupos se acrecentaba cuando aumentaba el número de personas en los grupos de familia nucleares que habitaban una vivienda familiar que los llevaba a un proceso de segmentación/fisión para fundar nuevas casas comunales (Fox, 1967) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 65-66).

Este poblamiento entonces, se desarrolló por los grupos humanos que antecedieron a las comunidades Barí, alrededor del 650 antes de nuestra era, al 1650 d.c. (Gordones-Meneses. 2019, p. 66). Los grupos de filiación Lingüística Caribe, Japreira y Yukpa, disputaban territorios con los Barí, mientras que la zona que conocemos como el Noroccidente, que comprende la cuenca del Lago de Maracaibo, habitada por Añú y Wayuu, de filiación lingüística Arawak, sumado a las adyacencias de los valles áridos de Lara, el cual fue un territorio compartido entre grupos *Arawaks, con los Kaquetíos a la cabeza, y los Grupos Chibchas hablantes, tal es el caso de los Jirajaras, Gayones y Ayamán, los cuales ya comenzaban a dar cuenta de una sociedad caracterizada por un modo de vida jerárquico Cacical* (Layrisse y Arends, 1958; Wilbert, 1983; Vidal, 1987; Osgood y Howard, 1943; Cruixent y Rouse, 1982; Oliver, 1989; Antczak y Antczak, 1993; Versteeg y Rostain, 1997; Durán, 1998; Gordones y Meneses, 2005; Meneses, 2007) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 73-74). Hay una asociación que nos parece muy importante, y es el hecho de comparar o determinar las formas de estructuración política de una sociedad a partir de sus prácticas funerarias, para Gordones y Meneses:

Las evidencias arqueológicas obtenidas hasta la fecha nos permiten distinguir la existencia de una práctica funeraria que inhumó a sus muertos de manera primaria directa al interior de los espacios habitacionales y otra que lo realizó en cementerios con entierros primarios directos y secundarios en urnas; la primera práctica, asociada con los modos de vida igualitarios; y la segunda, la de los cementerios, con los modos de vida jerárquicos (Sanoja, 1969; Sanoja y Vargas, 1967; y 1968; Gallagher, 1976; Wagner, 1980; Tartusi et al. 1984; Hurtado, 1984, Meneses y Gordones, 2005; Meneses, 2007; Meneses y Gordones, 2005; Meneses y Gordones, 2017) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 74).

Ahora bien, los etnónimos más precisos sobre los pueblos originarios que poblaban la cuenca del Lago de Maracaibo al momento de la llegada de los europeos, o por lo menos cercanos a ese periodo, los encontramos en el trabajo de Gordones y Meneses (2019), el cual es titulado el *Lago de Maracaibo y su gente*, quienes como ya hemos visto logran sintetizar un importante número de investigaciones y debates alrededor de la cuestión del poblamiento y la etnogénesis de la cuenca del Lago de Maracaibo. Como bien lo dicen estos últimos autores señalados, los pueblos que habitaron la cuenca del Lago de Maracaibo, recibieron diferentes denominaciones⁶⁶ por parte de los españoles, quienes con sus crónicas y relatos sirvieron de referentes en un primer momento para reconstruir el pasado de las poblaciones de origen pre-hispánico.

Los primeros registros de los españoles hacen mención a los procesos que evidenciaron estos últimos con los llamados pueblos de agua, que habitaban fundamentalmente en la boca misma del Lago de Maracaibo. Allí pudieron, los conquistadores-invasores fundamentalmente españoles, darse cuenta que estos pueblos no tenían en la agricultura su principal medio de subsistencia, es decir, la

⁶⁶ No ahondaremos en ello, por tanto si causa interés del lector, debe remitirse a la obra referenciada.

pesca representaba el principal oficio para la adquisición de alimentos, pues la práctica del trueque era fundamental como proceso de intercambio con otras comunidades asentadas en tierra firme, quienes ya para el momento del contacto dominaban la producción de la yuca y el Maíz (Gordones-Meneses. 2019, p. 89). A todo esto, los investigadores del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes, precisan, afirmando que fundamentalmente los grupos humanos que habitaron la cuenca del Lago de Maracaibo se vinculaban con 3 filiaciones lingüísticas: Arawaks, Chibcha, Caribe.

Los Quiriquires, Bobures, Buderer, Sabriles, Chaques, Coyamos y Aratomos fueron clasificados por la etnología del siglo XX como parte de lo que fue la etnogénesis de los pueblos Yukpa y Japreira, de filiación lingüística Caribe; mientras que los Kunaguasayá y Mape tienen que ver con la etnogénesis de los grupos Barí, de lengua Chibcha, para finalmente identificar como lengua Arawaks a los Wayuu y Añú, quienes encontrarían su etnogénesis en los grupos Kaquetíos, Guanebucan, Onotos, Aliles, Eneales, Toas y Zaparas (Gordones-Meneses. 2019, p. 90-91).

Para buena parte de la historia oficial, estos grupos de filiación lingüística Chibcha y Caribe, no representaron organizaciones sociales complejas, o jerarquizadas, dándole un papel de ocupación pasiva del territorio, casi invisibilizado, o por lo menos minimizado a su máxima expresión el rol que jugaron en la construcción de un entramado importante de comunicaciones fluviales, haciendo uso de los ríos y del propio Lago, como elemento que le permitía el intercambio, pues la zona que habitaron, el suroccidente del lago de Maracaibo, es una zona en la que los afluentes fluviales son abundantes. Tratamiento distinto fue dado a los grupos humanos de filiación lingüística Arawaks, quienes bajo la organización del cacicazgo de Manaure, dominaban la gran región Geohistórica Noreste de Venezuela, hasta la isla de Curazao (Gordones-Meneses. 2019, p. 91).

Como es sabido, los grupos de lengua Caribe, encontraban a la aldea como el centro de sus actividades, convirtiéndose esta en la unidad sociopolítica básica, la afinidad y la consanguinidad serán, en ese sentido los elementos que permitirán estrechar lazos de parentesco. Los antepasados comunes recientes les permiten, crear lazos comunitarios de identidad inter-aldeana, el cual genera procesos en los que se estructuran bloques regionales,

(...) que incluyen a la aldea como unidad sociopolítica básica y el nivel inter-aldeano de integración, creando a la final un amplio territorio de ocupación respaldado en una identidad étnica fundamentada, a pesar de las variaciones dialectales, en la lengua común y el origen histórico común de todos los integrantes de las aldeas (Bjord, 2005) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 92)

Otro elemento que consideramos importante destacar, tiene que ver con el origen de las comunidades Caribe hablante, las cuales, Japreira y Yukpa, provenían de la Guayana venezolana, Guyana y Surinam, hace más o menos unos 4.500 años antes de nuestra era, esto según investigaciones aportadas por Tarble (1985) (Gordones-Meneses. 2019, p. 96). Estos grupos humanos penetraron, como ya lo hemos afirmado, a la cuenca del Lago de Maracaibo, provenientes de los llanos Venezolanos, por la depresión montañosa del Táchira (Gordones-Meneses. 2019, p. 97).

La diferenciación entre los grupos Caribe hablantes y los grupos étnicos de tronco lingüístico Chibcha, la hacen Paul Rivet y Cesáreo de Armellada (1950), quienes denominaron a estos últimos como pueblos Dobokubí (Rivet-Armellada. 1965), posteriormente es Johanés Wilbert (1961), quien propone llamarlos Barí. Estos grupos humanos se encontraban ubicados en toda la zona correspondiente al sur del Lago de Maracaibo, ampliando sus dominios por una amplia extensión de territorio, que abarcaba los ríos:

(...) Ariguaisá, Santa Ana, Catatumbo, de Oro, Tarra, Zulia —hasta el valle de la Grita y San Cristóbal—, Chama en su parte media y baja —el Vigía, Lagunillas, Jají y Chiguará en la cordillera de Mérida —, Guachí y Capazón —Santa Elena de Arenales o Caño Zancudo— y Misoa en la serranía de los jirajara en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (Jahn, 1973; Rivet y Armellada, 1965; Acosta Saignes, 1974; Campo del Pozo, 1979; Lizarralde y Beckerman 1982; Gordones y Meneses, 2005; Lizarralde, 2005) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 101).

Según Adolfo Costenla Umaña (1991-1995), los grupos de lengua Chibcha provenían de centro América, penetrando al subcontinente americano por la costa del pacífico, alrededor de hace aproximadamente 7.500 años antes de nuestra era, poblando lo que hoy es Colombia y la Cuenca del Lago de Maracaibo, esta última producto de procesos migratorios provenientes del río Magdalena en Colombia, hasta llegar a la costa oriental del Lago, y ocupar parte de la cordillera de Mérida (Gordones-Meneses. 2019, p.102-103). La vivienda de estos grupos humanos, era caracterizada por ser de carácter comunal, en la que residían grupos de familias nucleares alrededor de fogones y conucos comunitarios, produciendo fundamentalmente la Yuca dulce, quienes con un modo de vida igualitario vegecultor, mantenían relaciones sociales comunitarias colaborativas para la producción agrícola y la construcción de viviendas⁶⁷.

Estos grupos humanos se caracterizaban por tener una dinámica de vida semi-sedentaria, aprovechando las temporadas de inundación y sequía de los afluentes de los ríos, a orillas de donde solían ubicar sus asentamientos, mudando sus lugares de habitación en tiempos de inundaciones. *Este patrón de asentamiento, le permitía a un grupo local barí, compuesto por ± por 50 personas controlar un territorio de entre*

⁶⁷ En el texto de Gordones y Meneses encontramos diferentes investigaciones referenciadas, entre las que destacan: Giné y Wilbert, 1960; Wilbert, 1961; Pinton, 1965; Lizarralde y Beckerman, 1982 (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 103).

400 y 1000 km² (Lizarralde y Beckerman, 1982) (en: Gordones-Meneses. 2019, p. 104).

Según las descripciones hechas por Gustaf Bolinder en el año de 1920, los bohíos Chimilas, grupo Chibcha hablante con un alto porcentaje de palabras cognadas con los Barí, eran muy similares a los de los Barí. Los Chimilas se encontraban ubicados en las estribaciones suroccidentales de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Brazo de Mompo y la Ciénaga de Zapatosa, y entre la ribera derecha del río Magdalena al occidente, y los ríos Ariguaní y Cesar, al oriente: "... La base de la vivienda era ova-lada. Son formadas simplemente por un techo erigido directamente desde el suelo...es cubierto desde su cúspide hasta el suelo, y se utilizan hojas de palma... La abertura de la puerta se encuentra en unos de los lados largo y... puede ser cerrada en la noche con una gran hoja de palma... unos o más fogones arden constantemente dentro de la choza... el piso es elaborado de caña... Es usual utilizar el techo para fijar a él toda clase de utensilios, como serían flechas... Además, de los postes cuelgan bolsa y mochilas..." (Bolinder, 1987:14-15) (En: Gordones-Meneses. 2019, p. 104).

Por último los grupos de filiación lingüística Arawaks (Wayuu y Añú), ingresan a la cuenca del lago de Maracaibo precisamente desde finales del pleistoceno e inicios de holoceno con grandes oleadas migratorias provenientes de la costa Centro occidental de Venezuela. Juan de Castellanos referenciaba la producción de Yuca, Maíz y Batata, para estos grupos étnicos, mientras otras investigaciones tratando de diferenciar los grupos Wayuu, Kusinas y Añú, hacían referencia al pastoreo (de Ganado Cabrío), a la pesca, la caza y la recolección como modos de vida, esto ya en el siglo XVIII, luego del proceso de consolidación de la genocida empresa colonial española (En: Gordones-Meneses. 2019, p. 113-114-115).

Ahora bien, para la Cordillera de Mérida, encontramos un debate igualmente amplio, sobre el que debemos prestar atención. No vamos a volver sobre los pioneros, pues aunque consideramos, evidentemente, que sus aportes fueron fundamentales para el desarrollo de los estudios etnológicos en la región, muchas de sus teorías fueron complementadas, algunas con investigaciones posteriores, y otras superadas, por nuevos argumentos que daban cuenta de procesos sociales diferentes a los expuestos por los pioneros tanto a finales del siglo XIX, como inicios del siglo XX. Sin embargo, para Jorge Monsonyi, las tesis de Alfredo Jahn, no estaban erradas, pues cuando refería a la lengua Timote, como una lengua independiente de las hasta ahora trabajadas y conocidas en el largo proceso de poblamiento de la región geohistórica del Noroccidente de lo que hoy es Venezuela, dígase Caribe, Chibcha o Arawaks, daba cuenta de un proceso que complejizaba la comprensión del poblamiento de la cordillera de Mérida, pues le otorgaba un carácter independiente y autónomo a la lengua Timote (en: Gordones-Meneses. 2020, p. 31-32).

Por su parte el lingüista Adolfo Costenla Umaña (1991), hace referencia a la existencia de dos lenguas que se extinguieron a inicios del siglo XX, para explicar las razones de la existencia de la lengua Timote y sus variaciones dialectales, mientras que Anita Arrieta, hace mención a que la lengua Timote tiene vínculos con la etnia Wayuu de origen lingüístico Arawaks (en: Gordones-Meneses. 2020, p. 33). Esta hipótesis es compartida por Jacqueline Clarac, quien sostiene la idea, producto de sus investigaciones etnográficas en la región de Lagunillas (Estado Mérida), que los grupos que habitaron esta región tenían filiación lingüística con grupos Arawaks provenientes del Lago de Maracaibo. Sin embargo, todos estos debates se van a poner en remojo con las nuevas investigaciones, publicadas por Gladys Gordones y Lino Meneses en su texto: *Arqueología de la cordillera de Mérida, Timote, Chibcha y Arawako* (2020), en el que se exponen una batería de hipótesis que de cierta forma desdican lo dicho por investigaciones anteriores.

Claro, debemos decirlo, es la continuidad de un esfuerzo colectivo en el que participan en diferentes momentos diferentes investigadores, con excavaciones en diferentes lugares, lo que en definitiva lleva a concretar una interpretación que ayuda a juntar cabos, que permiten, desde los registros materiales, inferir lo que en definitiva ha sido el proceso del poblamiento de un territorio que tiene vínculos inmediatos con lo que ocurre en la cuenca del Lago de Maracaibo. Si observamos con detenimiento lo siguiente, podemos inferir, que la ocupación territorial de la zona media de la ribera del Chama, estuvo poblada por grupos de filiación lingüística Chibcha: *atendiendo al análisis comparativo de la alfarería de estos yacimientos y otros de la cuenca baja del Chama, observamos una estrecha relación entre Llano Seco⁶⁸ y sitios del Sur del Lago de Maracaibo, como Zancudo, Onia y El Guamo*” (Ramos, 1990:37) (en: Gordones-Meneses. 2020, p. 40).

Gordones y Meneses, afirman finalmente en su texto sobre la *Arqueología de la cordillera de Mérida* (2020), que todas las evidencias mostradas a lo largo de su texto dan cuenta de varias cosas. Por un lado, que para el momento del contacto con el invasor europeo, la cordillera de Mérida estaba poblada por grupos humanos que representaban una gran diversidad cultural, es decir, no estaba ocupada por un grupo humano perteneciente a una sola unidad étnica (2020, p. 90).

Los datos arqueológicos actuales de la Cordillera merideña y los territorios que les rodean, nos sugieren que la primera fue ocupada por distintas oleadas poblacionales provenientes de la región norcentral del país, de la cuenca Sur-occidental del Lago de Maracaibo, y por grupos

⁶⁸ Llano Seco está estrechamente relacionado desde el punto de vista cerámico con el sitio de Estanquez en la misma cuenca media del río Chama (Gordones, 1995). La muestra del material cerámico de Estanquez, se encuentra: “relacionado con el material cerámico de Lagunillas (estado Mérida) que se caracteriza por presentar una decoración plástica con incisiones lineales que en su conjunto forman motivos geométricos, apliques antropomorfos ubicados en el borde de las vasijas (...) además de pintura roja ubicada en algunos casos en la zona del labio y el borde” (Gordones, 1995: 65). A su vez: “la presencia de esta muestra de alfarería con una superficie alisada y pulida, decoración incisa, aplicados y pintura roja sobre natural, relacionada, en algunos casos, con la decoración plástica incisa o modelada y la presencia de una pequeña, pero significativa muestra de pintura roja sobre fondo blanco, nos lleva a relacionar este material con la Fase Zancudo.” (Gordones, 1995: 66) (en: Gordones-Meneses. 2020, p. 40).

humanos provenientes de Los Llanos altos occidentales
(Gordones-Meneses. 2020, p. 90).

De esta forma, se puede afirmar, producto de los vestigios arqueológicos de la zona perteneciente a la Cordillera de Mérida, que los grupos humanos que poblaron este territorio eran grupos diferenciados, entre los grupos que poblaron la zona alta de las riberas del Chama, la cuenca del río Motatán y la cuenca del río Nuestra Señora, con respecto a otros grupos que habitaron las zonas medias y bajas del Chama, la zona del valle del Mocotíes y la vertiente sur-occidental de la cordillera de Mérida⁶⁹ (Gordones-Meneses. 2020, p. 90). La similitud, entre estos grupos humanos tiene que ver con su modo de vida, pues se caracterizaban por tener construcciones de piedras, tanto para los hogares, como para las terrazas, características fundamentales para el desarrollo de la actividad agrícola. Los autores de la *Arqueología de la Cordillera de Mérida* (2020), otorgan al ingreso a la Cordillera de Mérida de los grupos Timote hablantes a la expansión dada desde el valle de Quibor y de Barquisimeto de grupos Arawaks, que encuentran su frontera en la zona conocida como Mucuchíes (o un poco más abajo de la cuenca del chama, hasta lo que hoy es Tabay), ocupando también el actual Timotes, Pueblo Llano y Piñango, *donde también se han encontrado evidencias cerámicas relacionadas con la Fase Mirinday y, por ende, con Tierra de los Indios* (Gordones-Meneses. 2020, p. 93). Según los autores, estos procesos migratorios hacia la Cordillera de Mérida estuvieron dados por requerimientos del cacicazgo, con su interés de ocupar territorios y someter a otros grupos humanos. Podemos entonces afirmar, que aunque la lengua Timote, es

⁶⁹ *Los fechados arqueológicos que oscilan entre 1500 y 450 años antes del presente y los antropónimos y toponímicos del siglo XVI y XVII, analizados en el capítulo "Fronteras etnolingüísticas de la Cordillera Andina de Mérida", nos permiten correlacionar, con bastante seguridad, los grupos de lengua Timote (Jahn, 1973; Arrieta, 1992) con los sitios arqueológicos de Chipepe (Cruxent y Rouse, 1982), San Gerónimo (Vargas, 1969), la Fase Mucuchíes (Wagner, 1970), Mucurubá (Meneses y Gordones, 1993), Escagüey (Niño, 1990), Loma de la Virgen (Ramos, 1988a) Loma de San Rafael (Ramos, 1988b), Hacienda San Antonio (Gordones y Meneses, 1992), Cerro las Flores (Niño, 1988ª-1988b), Motocuaró, los Cardones, los Antiguos (Meneses y Gordones, 2003), Tabay, La Culata y Timotes, ubicados todos en la cuenca alta del río Chama, la cuenca del río Motatán y el valle del río Nuestra Señora (Gordones-Meneses. 2020, p. 90-91).*

independiente, su raigambre con la lengua Arawaks, va ser un acuerdo, después de los estudios y postulados hechos por Anita Arrieta en diferentes investigaciones (Gordones-Meneses. 2020, p. 94).

La otra oleada migratoria hacia la Cordillera de Mérida, proviene del sur del Lago de Maracaibo, y tiene sus vínculos con grupos de filiación lingüística Chibchas, y van a dar cuenta de asentamientos en la zona media de la cuenca del Chama, en lo que hoy conocemos como el Municipio Sucre del Estado Mérida, quienes entraron a estos territorios, anterior al siglo V de nuestra era. Los yacimientos arqueológicos estudiados en esta zona dan cuenta del desarrollo de una zona en la que florecían expresiones culturales propias de manifestaciones religiosas, guardando relación importante, como lo vimos anteriormente, con otros vestigios arqueológicos estudiados en la zona del Sur del Lago de Maracaibo, zona habitada fundamentalmente por grupos Barí (Gordones-Meneses. 2020, p. 94-100).

Por último, la presencia en la Cordillera de Mérida, de grupos propiamente Arawaks, está dada por la penetración a esta cadena montañosa de estos contingentes humanos, provenientes de los llanos barineses, ubicados en lo que hoy conocemos como los pueblos del Sur del Estado Mérida, actual Santa María de Caparo, Guaraque, Capurí, Bailadores, Canaguá (Gordones-Meneses. 2020, p.100).

Estos grupos humanos interactuaron entre sí, consolidando un sistema de similitudes culturales dentro de la diversidad étnica. Un ejemplo de ello es que,

La sociedad jerarquizada, gracias al control microvertical, logró superar las limitaciones que les imponía el medio ambiental y geográfico. Sin lugar a dudas, una sociedad productora de alimentos como ésta, logró alcanzar los conocimientos técnicos suficientes para controlar la reproducción de uno o varios recursos alimenticios (Gordones-Meneses. 2020, p.102).

Esto nos lleva a entender a la Cordillera de Mérida como un espacio multiétnico, con una compleja organización para el dominio de las adversidades del territorio, por sus empinadas laderas, y por lo escaso del agua en algunos territorios, logrando con la creación de acequias y terrazas subsanar las adversidades, el control de los suelos para la producción, haciendo uso, además, de complejas rutas, como la denominada ruta de la sal, que conectaba al Sur del Lago de Maracaibo con lo más alto de la Cordillera de Mérida, por el pueblo de Piñango, pero también la industria lítica desarrollada en la zona, la cual también tuvo vinculación con manifestaciones de corte espiritual y jerárquico. Sin duda todos estos elementos dan cuenta de una sociedad jerarquizada, que sabía organizar el trabajo, con roles diversos a lo interno de las comunidades. El papel jugado por los Mohanes, va a ser fundamental en este proceso de reproducción de lo comunitario, da cuenta ello, la persecución desarrollada por los invasores españoles al momento de entrar en conciencia del rol que jugaron los Mohanes en el proceso de organización social.

No podemos olvidar, y consideramos que debemos reforzar las ideas que giran alrededor de los procesos sociales que constituyen las formas de trabajo y producción, que dieron cuenta de lazos intra e inter-comunitarios.

La comunidad doméstica, como tal, está comprometida con el proceso económico y, en buena parte, lo controla. Las relaciones al interior de las familias comunitarias son relaciones sociales de producción. Tanto los bienes producidos como las formas de asignación de trabajo son estipulaciones domésticas. La producción comunitaria doméstica no es obra de un grupo autónomo de trabajo, ya que los miembros (as) de las familias cooperan con individuos de otras familias y ciertas tareas pueden ser emprendidas colectivamente a niveles más altos (Sanoja. 2011, p. 38).

Los lazos comunitarios, de esta manera, se van construyendo a partir de un modo de vida, que se viene edificando en el devenir de un largo proceso histórico.

Con todo esto, podemos dar cuenta, que desde los propios inicios de la sociabilidad en lo que hoy es el continente americano, los usos y manejos de recursos comunes, serán fundamentales para el sostenimiento de la vida. Estos procesos se van complejizando en la medida en que las formas de producción van cambiando. Para decirlo junto a Mario Sanoja Obediente:

Desde el mismo momento en que mujeres y hombres se congregaron para vivir como grupo social, la existencia común sólo fue posible sobre la base de la toma de decisiones que definirían el destino del colectivo. Un individuo(a) viviendo solo es autónomo en sus escogencias; los aciertos y errores de sus decisiones sólo le incumben a él o ella. La vida en comunidad -por el contrario- se fundamenta inicialmente en el consenso, el cual se transformó cualitativamente en la medida en que comenzaron a surgir formas de autoridad y luego de poder que conformaron una manera distinta de vivir en sociedad basada en la aceptación voluntaria o coercitiva de un código de conducta social que regía toda la vida del colectivo (Sanoja, 2011, p. 42).

Eso que Mario Sanoja denomina como *actividades y servicios que tienen directa o indirectamente un sentido económico para el mantenimiento y la reproducción de la vida cotidiana* (Sanoja, 2011, p. 43), tiene que ver con las relaciones sociales, que le dan cuerpo a una identidad en la que florece la vida misma. Todos estos elementos se van a ver trastocados con la llegada a América del invasor europeo, quienes implantan en los pueblos originarios, nuevas formas de concebir el trabajo, la cultura, la tierra y hasta la espiritualidad. Sanoja afirma que:

Las formaciones sociales precapitalistas -particularmente las de la América tropical- han sido generalmente analizadas como si sus actividades de subsistencia y reproducción social consistiesen en una pura relación explotadora del ambiente natural, como si fuesen no económicas. Todas las poblaciones aborígenes -debemos decir- economizan, en el sentido económico. El trabajo,

como actividad social genérica, es la condición natural de la existencia humana, independiente de las formas sociales, del tipo de intercambio de materias que exista entre la sociedad y la naturaleza (Marx, 1980, p.56). Cada vez que los grupos humanos actúan, cada vez que trabajan, deben escoger entre objetivos que compiten entre sí, pues la gente no puede hacer todo de una vez, y es preciso elegir entre lo que se debe hacer ahora y lo que se debe dejar para otra oportunidad. Como ha expresado Mészáros (2009, p.84): "...el verdadero significado de la economía humana no puede ser otro que economizar sobre la base del largo plazo". Afirmación de la cual se infiere que el tiempo es también un recurso que debe ser economizado. En tal sentido, el tiempo invertido en el trabajo material es un acto económico, al igual que aquel que se utiliza -por ejemplo- para la conversación y los rituales que influyen subjetiva u objetivamente en el mejoramiento de la capacidad productiva (Sanoja. 2011, p. 43).

www.bdigital.ula.ve

Además de esto último, con István Mészáros, podemos concluir que:

Se nos dice que solo podemos comprender la historia en términos de la inmediatez de la apariencia- de manera que la cuestión de tomar el control de las determinaciones estructurales subyacentes porque se captan de las leyes socioeconómicas en acción no pueden plantearse nunca- mientras nos resignamos a la conclusión paralizante de que "si hubiese algún sentido" no lo podríamos hallar en las relaciones sociales históricamente producidas e históricamente cambiables, moldeadas según los propósitos humanos coman según tal vez la naturaleza cósmica como puesto que aquel siempre "escaparía a nuestra percepción" (Mészáros. 2009, p. 64-65).

El estudio profundo de este proceso definitivamente rompe con la idea, que nuestra historia comienza con la llega del europeo y su empresa colonialista a

América, además nos deja claro el planteamiento que, sobre este proceso aún hay mucho por reflexionar, pero por sobre todas las cosas, nos proporciona elementos sobre los cuales podemos edificar nuevas nociones sobre lo social, más aun teniendo en cuenta que la mirada sobre lo común siempre ha sido una constante, que ha posibilitado la sobrevivencia de grupos humanos diversos culturalmente, pero que en esencia pudieron adaptarse a las adversidades del entorno geográfico.

La ruptura cultural con la implantación del modelo genocida colonial español, dio paso a nuevas formas de producción, las cuales trastocaron los modos de vida, que se venían tejiendo en estos territorios desde hace más de 14.000 años de antigüedad. Si bien no podemos hacer historia contra factual (analizar lo que pudo haber sido), si es importante mirar la esencia de una construcción societal muy diferente a lo que comenzó a suceder en estos territorios con la llegada del conquistador genocida español. Tema del siguiente capítulo.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo III. La invasión Europea.

*Del mar los vieron llegar/ Mis hermanos emplumados/Eran los hombres barbados
De la profecía esperada
Se oyó la voz del monarca/ De que el dios había llegado/Y les abrimos la puerta
Por temor a lo ignorado.
Iban montados en bestias/ Como demonios del mal/ Iban con fuego en las manos
Y cubiertos de metal.
Sólo el valor de unos cuantos/ Les opuso resistencia/ Y al mirar correr la sangre
Se llenaron de vergüenza.
Porque los dioses ni comen/ Ni gozan con lo robado/ Y cuando nos dimos cuenta
Ya todo estaba acabado.
Y en ese error entregamos/ La grandeza del pasado/ Y en ese error nos quedamos
Trescientos años esclavos.
Amparo Ochoa (Fragmento: La maldición de Malinche).*

En este trabajo, no estamos planteando una mirada meramente descriptiva de los elementos fenomenológicos de lo que han sido estos procesos históricos, al contrario, estamos desarrollando un análisis antropológico de lo que han sido los modos de vida le han dado cuerpo a las relaciones sociales que comprenden lo común, y en consecuencia lo comunitario, como estamento fundamental para la reproducción de la vida. En ese sentido, analizamos algunas cuestiones fundamentales que tienen que ver con los intercambios o la organización social que da cuenta de lo que, bajo la mirada occidental, se conoce como economía clásica, entendiendo que estos procesos están relacionados con otras expresiones en el plano de lo simbólico, que son fundamentales para que las culturas puedan construir sentidos identitarios.

Es importante, de esta forma, destacar que la llegada del europeo a América a partir de 1492, trastocó profundamente las relaciones sociales existentes en la cordillera de Mérida, las cuales se venían construyendo desde aproximadamente 14.500 años antes de nuestra era. La ruptura de estos modos de vida derivaron en lo que hemos denominado *el tiempo de las resistencias*, sobre las que se ha dicho mucho, incluso se han utilizado como consigna política, en ocasiones funcionales para el sostenimiento de proyectos políticos que reproducen en su esencia prácticas Neocoloniales. En ese sentido, mirar con detenimiento los procesos sociales, a nuestro juicio se convierte en una labor fundamental para dar cuenta, en el largo proceso histórico, de lo que realmente ha sido fundamental, a la hora de mantener viva toda una tradición cultural que toma significado para cuestionar con profundidad lo que ha sido el proyecto de dominación moderno eurocéntrico y capitalista.

De esta forma, exclusivamente sobre este tema, podríamos estar desarrollando todo nuestro trabajo, pues da para analizar una infinidad de cuestiones que desde la antropología seguramente hay mucho que reflexionar, sin embargo, haremos un esfuerzo por sintetizar algunas cuestiones que consideramos fundamentales, obvio que esta intención implicará sin duda que muchos elementos queden por fuera, y que nuestro trabajo presente algunas debilidades analíticas, no obstante esto, debemos advertir, que no se pasa de una realidad a otra de forma abrupta, incluso para analizar la colonia, la cual si bien fue un proceso traumático para los pueblos prehispánicos, hay algunas cuestiones, que al momento de la invasión española, vistas para el momento, nos ayudan a entender las formas de organización social existentes.

En ese sentido es muy importante comprender -reiteramos- que no se pasa de una realidad a otra de manera radical o inmediata, de esta forma, la instauración del modelo colonial, por lo menos en sus primeros años tuvo que convivir con las formas sociales desarrolladas en estos territorios por los pueblos originarios. Los modos de vida con los que se encontraron los europeos a su llegada a América, dan cuenta en definitiva de un sistema complejo de organización social, que reproducía unas

relaciones sociales que eran reflejo de un devenir histórico consolidado a partir de unas realidades concretas.

En este trabajo, nuestro objeto de estudio (en plural), es (son) básicamente las relaciones sociales, los modos de vida, las interacciones interétnicas, las formas de producción, los tejidos sociales que le dan cuerpo a los elementos que concebimos de uso común, es decir, estos elementos, que en su conjunto nos permiten mirar lo comunitario, como un estamento fundamental de la reproducción de lo social propiamente dicho. De esta forma debemos seguir analizando todos los elementos que se vinculan con el uso y la construcción social del espacio geográfico que le da cuerpo a las sociedades.

Por otro lado, entendemos claramente, que hacer ciencia social, requiere del alejamiento ideológico, cualquiera sea, para ser lo más honesto posible con los resultados que arroje la investigación en cuestión. No obstante esto, no podemos negar los sentires reflexivos adversos que nos generan la conquista y la invasión acometida por los españoles en tierras americanas, sumado a las consecuencias que tuvo la llegada de los europeos para los pueblos originarios que habitaron estos territorios, y por más que queramos marcar distancia de la realidad que estamos analizando, lo cierto es que se vio trastocada toda una tradición que se venía gestando en términos geohistóricos. No obstante esto, trataremos de mantener distancia ante lo que a todas luces ha significado el genocidio más importante que ha conocido la humanidad.

La Filosofía de la conquista.

En consonancia con esto último, para nosotros es fundamental preguntarnos sobre los procesos sociales e históricos que le han dado constitución a la realidad

actual, teniendo en cuenta, como ya lo hemos dicho, a las relaciones sociales que conforman lo comunitario como elemento central de nuestro devenir como sociedad. De esta forma, y dando cuenta de lo cambiante de las realidades sociales, de un sin fin de interrogantes que nos podemos hacer, se hace necesario a nuestro juicio partir de la pregunta: ¿cuándo y cómo comenzó todo este proceso de transformación que le dio cuerpo a lo que hoy conocemos como América? No queremos desviar la atención de nuestro trabajo, ni distraernos con cuestiones que no tienen, aparentemente, nada que ver con nuestro objeto de estudio, sin embargo, consideramos de rigor hacernos la pregunta antes mencionada.

Edmundo O’Gorman (1958), escribió un texto que tituló: *La invención de América*, en el que precisamente abunda en estas cuestiones que tienen que ver con la creación de lo que hoy es América desde la perspectiva del colonizador europeo, al mismo tiempo, estas cuestiones son desarrolladas ampliamente en una serie de conferencias desarrolladas por Enrique Dussel (1994), y compiladas en un texto que lleva por nombre: *1492, El Encubrimiento del Otro, Hacia el Origen del “mito de la Modernidad”*. Esto por solo nombrar dos, de los muchos trabajos que sin duda han mirado con detenimiento todo lo que ha sido el proceso de colonización de América y su creación como categoría analítica. A Dussel (1994), lo abordaremos más adelante, por ahora nos convoca analizar algunas cuestiones que desarrollan algunos autores con relación al asunto de la llegada del europeo a América.

Afirma Silvio Zavala que, en su *Historia de las Indias*, escribía Gómara que *el mayor hecho después de la creación del mundo, con la excepción de la encamación y muerte del que lo creó, era el descubrimiento de estas partes* (Zavala. 1993, p. 17), y cuando refería a “estas partes”, hacía mención a América, cuestión que causó y causa aun en la actualidad sendos debates, así, luego de la llegada del Europeo a América, desde la mirada occidental moderna, el mundo se vuelve mucho más grande y más diverso. Ejemplo de ello, queda plasmado en la idea que: *si las minas del Nuevo Mundo entran en el juego, se debe a que Europa cuenta con los*

medios requeridos para su aprovechamiento, pues la operación de explotarlo no era ni mucho menos gratuita. Se afirma que Castilla ganó América a la lotería (Braudel. 1987, p. 39).

Volviendo a la discusión planteada, O’Gorman (1958), reiteradamente hace mención al mito del *piloto anónimo* (p.18), quien fue el que habría guiado a Colón al destino, que como bien es sabido, el gran navegante confundió con Asia. Un corto fragmento de la primera carta de Cristóbal Colón da cuenta de ello:

Y luego que llegué a Indias, en la primera isla que hallé tomé por fuerza algunos de ellos, para que deprendiesen y me diesen noticia de lo que había en aquellas partes, así fue que luego entendieron, y nos a ellos, cuando por lengua o señas; y estos han aprovechado mucho⁷⁰.

Siguiendo a O’Gorman (1958), una de las explicaciones que tuvo mayor influencia en la época, fue la explicación religiosa, la cual fue avalada y sostenida entre otros, por Bartolomé de las Casas en su momento, quien otorgaba un origen divino al llamado descubrimiento, y investía al mismo tiempo a Colón como un Instrumento de Dios (O’Gorman. 1958, p. 27), estos argumentos, sin duda, sirvieron para justificar la llamada empresa evangelizadora la cual se plateaba como objetivo la posibilidad de salvar las almas que ahí habitan en el marco del inminente fin del mundo (O’Gorman. 1958, p. 28)⁷¹. Los juicios de Valladolid serán entonces la

⁷⁰ Primera Carta de Colón. En: <http://www.culturandalucia.com/cartas%20de%20cristobal%20col%20C3%B3n.htm>

⁷¹ No por pedantería académica hacemos textualmente esta referencia, en su defecto, lo expresado en las siguientes líneas, que forman parte del CAPÍTULO IX, de la *Historia de la Conquista de México*, de Francisco López de Gómara, y que lleva por nombre, ORACIÓN DE CORTÉS A LOS SOLDADOS, da cuenta en definitiva, no sólo del encargo divino, sino de la intención expropiadora con la que el europeo asumió el contacto con el llamado, desde la perspectiva occidental moderna eurocentrista, “nuevo mundo”. Al respecto, Cortés afirmó: “*Cierto está, amigos y compañeros míos, que todo hombre de bien y animoso quiere y procura igualarse por propias obras con los excelentes varones de su tiempo y aun de los pasados. Así es que yo acometo una grande y hermosa hazaña, que será después muy famosa; porque el corazón me da que tenemos de ganar grandes y ricas tierras, muchas gentes nunca vistas, y mayores reinos que los de nuestros reyes. Y cierto, más se extiende el deseo de gloria, que alcanza la vida mortal; al cual apenas basta el mundo todo, cuanto menos uno ni pocos reinos. Aparejado he naves, armas, caballos y los demás pertrechos de guerra; y sin esto hartas vituallas y todo lo otro que suele ser necesario y provechoso en las conquistas. Grandes gastos he yo hecho, en que tengo puesta mi hacienda y la de mis amigos. Mas pareceme que cuanto de ella tengo menos, he acrecentado en honra. Hanse de dejar las cosas chicas cuando las grandes se ofrecen. Mucho mayor provecho, según en Dios espero, vendrá a nuestro rey y nación de esta nuestra armada que de todas las de otros. Callo cuán agradable será a Dios nuestro Señor, por cuyo amor he de muy buena gana puesto el trabajo y los dineros. Dejaré aparte el peligro de vida y honra que he pasado haciendo esta flota; porque no creáis que pretendo de ella tanto la ganancia*

expresión política de una definición fundamental para entender y actuar sobre ese otro, al cual hay que construirle jurisprudencia que permita ejercer-justificar acciones de control social. Emerge en ese sentido, una categoría que será para nosotros fundamental de tener en cuenta en este momento del trabajo, y es la de *Forclusión*, la cual estaremos mirando con detenimiento, precisamente para develar eso que Dussel (1994), acusa como parte del mito de la modernidad.

A todas luces, estamos ante una construcción ideológica que precisamente logró desmembrar un proceso histórico que los pueblos originarios venían construyendo a partir de sus propias realidades, y obviamente para consolidar dicho objetivo, se necesitó de todo un argumentario que permitiera darle cuerpo a una empresa que no estaba prevista desde sus inicios. Miguel Ángel Contreras Natera (2014), en lo que fue su tesis doctoral, la cual lleva por título: *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, explica este proceso de una forma bien ilustrativa, al respecto afirma:

El ostracismo y el sacrificio, la represión y la forclusión, la imposibilidad de tolerar la instancia fundadora forma parte estructuralmente de lo que es fundado como civilización occidental. La fundación no puede ser ella misma fundada, ella inaugura por encima de todo un abismo inaudible, abismo que construye y constituye este saber intolerable sobre su olvido. Por tanto, el uso del concepto forclusión constituye una herramienta fundamental en la profundización de la crítica y deconstrucción del proyecto de la modernidad euroccidental. Sobre todo, como estrategia de visibilidad del olvido en tanto expulsión simbólica de los procesos históricos constitutivos de la cruenta construcción de la identidad euroccidental. La importancia del concepto de forclusión se torna evidente

cuanto el honor; que los buenos más quieren honra que riqueza. Comenzamos guerra justa y buena y de gran fama. Dios poderoso, en cuyo nombre y fe se hace, nos dará victoria; y el tiempo traerá al fin que de continuo sigue a todo lo que se hace y guía con razón y consejo. Por tanto, otra forma, otro discurso, otra maña hemos de tener que Córdoba y Grijalva; de la cual no quiero disputar por la estrechura del tiempo, que nos da prisa. Empero allá haremos así como viéremos; y aquí yo os propongo grandes premios, mas envueltos en grandes trabajos. Pero la virtud no quiere ociosidad; por tanto, si quisiéredes llevar la esperanza por virtud o la virtud por esperanza; y si no me dejáis, como no dejaré yo a vosotros ni a la ocasión, yo os haré en muy breve espacio de tiempo los más ricos hombres de cuantos jamás acá pasaron, ni cuantos en estas partidas siguieron la guerra. Pocos sois, ya lo veo; mas tales de ánimo, que ningún esfuerzo ni fuerza de indios podrá ofenderos; que experiencia tenemos cómo siempre Dios ha favorecido en estas tierras a la nación española; y nunca le faltó ni faltará virtud y esfuerzo. Así que id contentos y alegres, y haced igual el suceso que el comienzo” (López de Gómara. 2007, p. 23-24).

cuando consideramos que quienes se encuentran subordinados por ciertas operaciones de poder también resultan investidos en esa subordinación y que, de hecho, su autodefinición pasa a estar vinculada a los términos por los cuales son regulados, marginados o borrados de la esfera de la vida social, política, económica y cultural. Esta lógica discursiva y civilizatoria al instrumentalizar los procedimientos de su propia negación y crítica, al mismo tiempo ha confesado que el sujeto metropolitano no es el único autor de la historia sino el constructor de la heterogeneidad postcolonial como lo ha señalado Mignolo (2001) (Contreras. 2014, p.45).

Nombrar lo ya nombrado, reemplazar el modo de vida existente en el territorio por otro impuesto, útil para el control social y la apropiación de la producción, negar que existen otras realidades, fueron dispositivos necesarios para justificar la superioridad del colono en América, y todo eso implicó la edificación una subjetividad otra.

Zavala deja ver, por otro lado, un elemento bastante importante, y que será esclarecedor para nosotros en este trabajo, cuando afirma que: *Colón no tuvo jamás el propósito de encontrar al continente americano, ni abrigó sospecha de que existía, la verdad es que descubrió a América enteramente por accidente, por casualidad* (1993, p. 42), en otras palabras, *cuando se nos asegura que Colón descubrió a América no se trata de un hecho, sino meramente de la interpretación de un hecho* (O’Gorman. 1958, p. 16).

Edgardo Lander (2009), en ese sentido advierte, que fueron dos elementos que le dan cuerpo a toda esta construcción desde la perspectiva eurocentrista, que en definitiva se traducen en intenciones políticas bien definidas. Para él, la *Modernidad y la organización colonial del mundo*, serán los ejes centrales de todo este proceso que se inicia en 1492, que da pie al mismo tiempo para organizar los saberes

coloniales, el lenguaje, la memoria y los imaginarios (Lander. 2009, p. 20-21)⁷². Una mirada, que nos parece bastante interesante es la de Mariano Picón Salas, quien en su texto *De la conquista a la independencia*, entre otras cosas es de la idea que, *la Conquista tal vez rompió, muy prematuramente, una evolución hacia grandes estados indígenas y grandes síntesis nacionales que casi se había logrado en el imperio incaico* (Picón. 1944, p. 20), dando, de esta manera, crédito e importancia a los elementos históricos que tienen que ver con el devenir de los pueblos originarios.

Por otro lado, no vamos a afirmar o a decir de manera irresponsable, que con la llegada del europeo desaparecen los elementos que constituyen lo común y en consecuencia lo comunitario en América, y en nuestro caso específico en la Cordillera de Mérida, por el contrario, sí debemos comprender, que aunque no desaparecen del todo, se transforman, es decir, desde la mutilación se renuevan los lazos comunitarios, se reconstituye el tejido social, que se ve trastocado con la llegada del español.

La mirada del otro.

Se ha venido reproduciendo la idea a través del tiempo de que nuestra historia comienza en el momento de la llegada del español invasor, en ese sentido, hemos dedicado todo un capítulo que nos sirva como argumento para derrumbar esta idea. En el capítulo anterior pudimos constatar de que nuestra historia y nuestros procesos sociales hunden las raíces en un largo proceso histórico en el que los modos de vida,

⁷² Con todo esta nueva arquitectónica del poder colonial: *Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la "articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas" y de lo que Johannes Fabian llama la negación de la simultaneidad (negation of coevalness). Con los cronistas españoles se da inicio a la "masiva formación discursiva" de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial* (Lander. 2009, p. 20-21)

las formas de producción, las relaciones sociales formaron parte de un tejido que se construyó en un largo proceso, en el que el uso del territorio sirvió de elemento pedagógico, y que al mismo tiempo le permitió a los grupos humanos que habitaron la cordillera de Mérida consolidar sus propios modos de vida, a partir del intercambio y, que permitió a través de su conocimiento adaptarse a las realidades propias del entorno.

Ahora bien, cuando hablamos del Otro, hacemos referencia a lo desconocido por una determinada cultura, hacemos referencia al mismo tiempo a lugares de enunciación que se traducen en discursos de poder, para ejercer relaciones que en definitiva ponen a unos por sobre otros. Cristóbal Colón, “el gran navegante”, como lo ha retratado la historiografía tradicional, como hemos visto, no ha sido más que otro mito construido por una “hispanofilia” de las elites que han ejercido poder en los territorios Americanos. En ese sentido, es él, quien retrata la primera mirada de los pueblos que habitaron estos territorios pertenecientes a lo que se ha dado a conocer como el “Nuevo Mundo”.

Desde su lugar de enunciación, que tiene fundamentalmente que ver con la necesidad de convencer a los financistas de sus expediciones, Cristóbal Colón hila finamente un discurso retratando lo que percibe al llegar a un territorio que está habitado por unos sujetos que son expresión de una cultura absolutamente desconocida para el mundo europeo. En su primera carta relata:

Ellos no tienen hierro, ni acero, ni armas, ni son para ello, no porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla. No tienen otras armas salvo las armas de las cañas, cuando están con la simiente, a la cual ponen al cabo un palillo agudo; y no osan usar de aquellas; que muchas veces me ha acaecido enviar a tierra dos o tres hombres a alguna villa, para haber habla, y salir a ellos de ellos sin número; y después que los veían llegar huían, a no aguardar padre a hijo; y esto no porque a ninguno se haya hecho mal, antes, a todo cabo adonde yo haya estado y podido haber fabla, les

he dado de todo lo que tenía, así paño como otras cosas muchas, sin recibir por ello cosa alguna; mas son así temerosos sin remedio. Verdad es que, después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese⁷³.

El mundo “desconocido”, es también gente distinta, leguaje extraño, cultura y creencias paganas, y un sinfín de calificativos que ayudan a identificar lo otro que es diferente al mundo del que proviene quien asume el poder de enunciación.

El vínculo con el otro colonizado pasa por su digestión; pues el otro no es ni puede ser más que un estadio antiguo de la historia europea, más que una forma inacabada de la perfección europea. La teorización de la superioridad lingüística europea tiene su réplica en una teorización de su superioridad racial (Contreras.2014, p. 49).

www.bdigital.ula.ve

La llamada normalidad, no es otra cosa que la seguridad que nos brinda la cultura en la que crecimos, los referentes que entendemos y le dan significado a las relaciones entre los sujetos que cohabitan esos contextos culturales. Berger y Luckmann, califican estos procesos como la reproducción de la vida cotidiana, que dan por establecida “la realidad”, y que esta, al mismo tiempo, no es otra cosa que secuencias de aprendizaje que se solidifican a partir de rutinas (Berger. 2003, p. 41).

Buscar explicaciones para argumentar una superioridad que a todas luces fue construida políticamente, representaba un elemento central, "*La procedencia del hombre de América, por ejemplo, se explica mediante las tradiciones bíblicas, aunque Acosta ya tiene el acierto científico, en su Historia natural y moral de las Indias, de señalar la ruta que por el norte comunica con Asia* (Zavala. 1993, p. 18). Entre las explicaciones religiosas y especulativas, y de fondo el argumentario para la

⁷³ Primera Carta de Cristóbal Colón. Disponible en: <http://www.culturandalucia.com/cartas%20de%20cristobal%20col%C3%B3n.htm>

apropiación del otro, se dieron los Juicios de Valladolid, que representaron la episteme sobre la que se amparó posteriormente todo el proyecto colonialista de la modernidad eurocéntrica, y posee un gran valor para este proyecto civilizatorio, porque en definitiva *desde la conquista, los vencedores inician un debate históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre europeos y no europeos, sobre si los indígenas tienen alma o no. En definitiva, si tienen o no naturaleza humana* (Contreras. 2014, p.51).

Para Miguel Ángel Contreras Natera:

La teoría del bárbaro como esclavo nato constituyó el marco interpretativo que Sepúlveda aplicó a las culturas recientemente conquistadas para justificar el dominio español sobre las mismas. De allí que algunos hombres hayan nacido con la capacidad de dominar y otros, de servir. De esta capacidad de dominar y de servir se dice que es natural, no sólo porque se ejerce con plena justicia, sino también porque es provechosa para ambas partes, para el que domina como para el que obedece (Contreras. 2014, p. 57).

Por su parte, en *Tríptico de la Infamia* (2015), Pablo Montoya, retrata desde el punto de vista literario, la visión de conjunto que expresaron sobre América tres artistas europeos del renacimiento, dando cuenta de los relatos de Le Moyne, Dubbois y De Bry, quienes narraban sus aventuras en el “nuevo Mundo”, e interpretaban a través de la pintura las narrativas de quienes por medio de crónicas describían la realidad que estaban conociendo. De tal forma que el arte, en un momento en el que el renacimiento europeo comenzaba a dar luces, fue instrumento fundamental para darle cuerpo al mito que representaba lo desconocido del llamado “nuevo Mundo”.

En ese sentido es basta la biblio-hemerografía que se ha producido alrededor de este asunto relacionado con la visión negativa que desde Europa se dibujó del sujeto americano, no obstante, referimos a un reducido número de ellos, para contextualizar, pues consideramos que éste es un elemento importante que le da continuidad a nuestro análisis de fondo, el cual refiere a los procesos sociales que se

vinculan con lo común. De esta forma, en las más de las veces la antropología como disciplina, se ha planteado no solo entender a las sociedades en su conjunto, sino denunciar las arbitrariedades que ha reproducido occidente desde su lógica colonialista, en ese sentido, han sido muchas las posturas teóricas que adversan los procesos de dominación, sobre todo el discurso arbitrario que se desprende desde una supuesta superioridad que permite calificar a otros seres humanos con la denominación del “otro”, desconocido u objeto de control y disciplinamiento. Para Silvio Zavala:

La actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras (Zavala. 1993, p. 21).

www.bdigital.ula.ve

Es la lógica del despojo, de eliminación, negación e invisibilización, encubrimiento, agresión y carroña, sobre la existencia de grupos humanos que tenían sus propias cosmovisiones del mundo. Enrique Dussel, aunque no proviene propiamente de la disciplina antropológica, ha legado serios aportes a la reflexión histórica, con una perspectiva filosófica que roza, sin duda, los bordes del análisis antropológico. De la vasta obra del autor, dos textos consideramos fundamentales, para seguir desarrollando la temática en este trabajo planteada, pues consideramos que en ellos yacen importantes aportes los cuales abren posibilidades interesantes, no solo para comprender desde otras perspectivas lo que la historiografía tradicional ha dicho sobre nuestro pasado, sino para dar paso a nuevas posibilidades que sirvan para re-significar las identidades Nuestramericanas.

1492, el encubrimiento del otro (1994) y, *Para una erótica Latinoamericana* (2007), son a nuestro juicio esos dos materiales documentales esclarecedores para este debate, que tiene que ver en definitiva con el despojo de lo común y el

desmembramiento de las redes comunitarias que los pueblos originarios habían construido en tierras americanas, pero por sobre todas las cosas, en estos textos se desnuda lo que ha sido el proyecto colonial eurocentrista que le dio origen a la modernidad.

La "invasión" y la "colonización" subsecuente, fueron "excluyendo" de la comunidad de comunicación hegemónica a muchos "rostros", a sujetos históricos, a los oprimidos. Ellos son la "otra-cara" (teixtli se decía en náhuatl) de la Modernidad: los Otros en-cubiertos por el des-cubrimiento, los oprimidos de las naciones periféricas (que sufren entonces una doble dominación), las víctimas inocentes del sacrificio (Dussel. 1994, p. 149).

Así las cosas, los procesos sociales dados en América, con la llegada del español, con toda su empresa colonialista, implicaron al mismo tiempo el desarrollo de lo que hemos llamado el *período de las resistencias*, pues grandes contingentes humanos batallaron ante la práctica colonizadora, que trastocaba la cultura y modificaba en esencia las concepciones que sobre el uso del territorio habían desarrollado los pueblos originarios. La nueva organización espacial, tenía que ver también con el disciplinamiento de los cuerpos, bien sea por medio de la esclavitud o por medio de una sexualidad que rompía en profundidad con las formas parentales místicas que se venían tejiendo entre los pueblos originarios⁷⁴. Para Dussel:

El primer protagonista de la historia latinoamericana posterior al "choque" cultural de 1492, invisible a la Modernidad, son los indios mismos, cuya historia posterior dura ya 500 años. El indio resistirá durante siglos; de todas maneras su vida cotidiana ciertamente será afectada por los invasores -aunque más no sea por la introducción de los

⁷⁴ En la erótica (2007), Dussel da cuenta de otras formas de sexualidad importadas por el europeo, cuestión que dejará profundas heridas en las nuevas generaciones que crecieron bajo el régimen colonial y que a todas luces vieron nacer la orfandad en el llamado "nuevo mundo". Ilustremos: *Se trata del cumplimiento de la voluptuosidad, la sexualidad puramente masculina, opresora, alienante. Es en ese contexto erótico-brutal desde donde se levanta la voz de una mujer española, crítica de una opresión generalizada de la mujer –no solo india, sino por extensión también hispano-criolla-: "Seres humanos necios que acusáis/ a la mujer sin razón,/ sin ver que sois la ocasión / de lo mismo que culpáis./ Si con ansia sin igual/ solicitáis su desdén, / ¿por qué queréis que obren bien/ si las incitáis al mal? [...] (p.20)*

instrumentos de hierro, como el hacha, que transformará completamente el trabajo agrícola, doméstico, etcétera-. Brutal y violentamente incorporado primero a la "encomienda" -explotación gratuita del trabajo indígena-, posteriormente a los "repartimientos", sean agrícolas o mineros (la "mita" andina), para por último recibir salarios de hambre en las "haciendas", el indio deberá recomponer totalmente su existencia para sobrevivir en una inhumana opresión: las primeras víctimas de la Modernidad -el primer "holocausto" moderno lo llama Russell Thornton- (Dussel. 1994, p. 150).

Esto que Dussel señala en esta idea que referenciamos, tiene que ver con lo que hemos denominado el *tiempo de las resistencias*, que no son expresadas únicamente en los combates cuerpo a cuerpo, en las luchas por el territorio, sino que tiene que ver profundamente con el derecho mismo a la existencia, pero no visto como un otorgamiento benevolente, sino como un arrebato decisivo. Estas ideas debaten con muchas otras posturas teóricas e ideológicas, discuten no solo con el discurso científico de las ciencias sociales, sino con el cientificismo, que niega o caricaturiza la toma de partido. En ese sentido debemos hacer mención a las llamadas *modas* en la investigación científica⁷⁵, que tienen sus tiempos o sus momentos, que dejan de tener importancia por lapsos de tiempo indefinidos, y en contextos políticos determinados se desempolvan sus argumentos. En ese contexto epistémico, con el cual estamos contestes, somos conscientes que la ciencia tiene utilidades y en definitiva se convierte en herramientas para cumplir con objetivos planteados. Ya el investigador le dará la orientación que persigue con la construcción del relato científico. Para nosotros, en este trabajo nos es fundamental mirar los elementos comunes en diferentes contextos históricos de las comunidades que habitaron los andes Merideños, por ello consideramos fundamental profundizar en el análisis sobre

⁷⁵ José Luís de Rojas, en: *La Etnohistoria de América* (2008, p.90-97), hace todo un análisis al respecto, muy serio y que deja ver el compromiso de la investigación en ciencias sociales, haciendo la advertencia que muchas veces, con retazos de citas se construyen argumentos que avalan *a priori* las conclusiones a las que quiere llegar el autor.

estos procesos históricos, que nos invitan en definitiva a entender los factores que de cierta forma han sido determinantes en el curso de nuestra historia.

En ese orden de ideas, hay un elemento bien importante que tiene que ver con el proceso de asentamiento colonial que se originó luego de la abrupta llegada del europeo a estos territorios, y este se vincula con el uso de los espacios que anteriormente hicieron e históricamente han hecho y construido las etnias que poblaron la Cordillera de Mérida en su conjunto, estos elementos los podemos constatar con las investigaciones hechas por Iraidá Vargas y Mario Sanoja (2011; 2012; 2013; 2015), al mismo tiempo que encontramos similitud de opinión en otros investigadores, como es el caso de Amado Moreno Pérez, quien afirma, que el poblamiento indígena que estuvo ubicado en el territorio que actualmente es el estado Mérida, cubrió áreas geográficas que han conservado el poblamiento, y actualmente son asiento de los pueblos, cuyo origen está en este poblamiento indígena originario (Moreno, 1986, p. 72). En ese sentido el mismo Moreno (1986), analiza el proceso que permitió agrupar a las comunidades étnicas, desde su diversidad, en elementos que giran alrededor de la agricultura, en consecuencia al uso de la tierra y al manejo del agua, elementos dados en un territorio que aunque sufrió modificaciones con la llegada del europeo siempre fue funcional. De esta forma, lo común, es un entramado de relaciones que en este caso son funcionales a la reproducción de la vida.

En ese sentido, hay una cuestión de sumo interés que tiene que ver con la reorganización político espacial que hacen los colonizadores luego de formalizar la implantación de algunos poblados, y por tanto la intención de obtener mano de obra para la subsistencia de dichos espacios recientemente urbanizados, en *Espacio y Sociedad en Estado Mérida* (Moreno, 1986, p. 79), encontramos una referencia que consideramos importante, para entender esta visión de reorganización del espacio demográfico que al mismo tiempo tiene que ver con el control de los pueblos originarios. *En ese sentido se afirma que los indios para hacer verdaderamente cristianos y políticos como hombres racionales que son es necesario estar*

congregados o reducidos en pueblos y no vivan derramados y dispersos por las sierras y Montes (en: Moreno. 1986, p. 79). Se hacía entonces necesario aplicar la llamada reducción, agrupamiento y control, de las comunidades indígenas de los andes Merideños, las cuales en esencia, replicaban una forma de organización espacial al estilo de archipiélago, por la distancia, que separaba comunidades demográficamente poco habitadas, sobre todo en la zona que hoy conocemos como el páramo merideño.

Esto lo podemos constatar haciendo una revisión al testimonio que ha dejado Fray Pedro De Aguado (1987), en su *Recopilación Historial de Venezuela*, donde deja ver, que luego de hacer lo propio en Pamplona (hoy Colombia), se aventuran, primero Juan Maldonado y luego Juan Rodríguez Suárez, a buscar minas de oro y plata en las llamadas Sierras Nevadas, con la intención además de cumplir con los “descubrimientos”, y acometer las “pacificaciones”. El tiempo de las resistencias iniciaba en la cordillera de Mérida, y daba cuenta de la lucha por el territorio, y cuando se encontraron luego de una lucha cuerpo a cuerpo, los naturales luego del combate, *volviendo sus espaldas huían apresuradamente por parte donde los caballos no pudiesen llegar ni los jinetes hacerles mal ni daño* (De Aguado. 1987, p. 378).

Francisco Tiapa (2008), al respecto de la lucha por el territorio, al cual venimos concibiendo como la más extraordinaria construcción de lo Común, afirma que: *Una visión subalterna del lugar, lo reconoce como espacio de creación, de innovación, de resistencia, así como de intentos de dominio* (Tiapa. 2008, p. 20). En ese sentido el mismo Tiapa, hace referencia, que la antropología, muchas veces al servicio del colonialismo, ha mirado estos procesos desde la “distancia cientificista”, dejando de lado la cuestión de fondo, que no es un reclamo sin sentido, ni una queja histórica, es la reivindicación de sujetos que fueron despojados de todas sus formas de vida, en ese sentido, *ésta ha convertido en "objetos de estudio" a aquellos pueblos*

que en realidad han sido objetos de dominación imperial, ocultándola y naturalizándola (Tiapa. 2008, p. 14).⁷⁶

En la continuidad con esas ideas, son infinitos los calificativos que pretenden desprestigiar otras posibilidades de comprender y analizar los procesos históricos, más cuando, nos proponemos reescribir dichos procesos los cuales le han dado constitución identitaria a lo que hoy día somos como pueblo. De esta forma:

Al identificarse con la subalternidad se asume la conciencia histórica de pertenencia y de descendencia, se rompe con las disociaciones impuestas, se reconoce explícitamente estar de uno de los dos lados, a pesar de las acusaciones reaccionarias de parcialidad, indigenismo o politización, en suma, de un discurso no antropológico y no científico (Tiapa. 2008, p. 20).

No queremos decir con esto, que argumentar otro discurso, no sea científico, todo lo contrario, con el desarrollo de estas ideas estamos en definitiva dando cuenta de otras posibilidades epistémicas, que deben servir para resignificar las identidades, las cuales, a nuestro juicio están en permanente reconfiguración. De esta forma, según nuestro hilo argumental, podemos decir varias cuestiones: la primera, que la conquista y dominación de América, no fue una “proeza” del occidente racional, sino que fue en definitiva producto de hechos fortuitos que desembocaron en la construcción de unas realidades que se adecuaban en definitiva al modo de producción emergente, hablamos en este sentido, de eso que Marx denominó la Acumulación Originaria de Capital. En segundo lugar, debemos destacar que la conquista no se logró tal y como los colonizadores pensaron su ejecución en el pleno desarrollo de la misma, pues la tal empresa evangelizadora y civilizadora no fue otra cosa que la hecatombe de una cultura por sobre otra que impuso un modo de vida

⁷⁶ Más específicamente Tiapa asegura que: *Una visión hegemónica del lugar es la adoptada por las teorías clásicas que fortalecen la visión de mundo eurocéntrica, según la cual los europeos y sus descendientes culturales son los únicos capaces de ver a otras culturas como objetos de estudio. Paradójicamente, todas las corrientes, sean el evolucionismo, el culturalismo, el estructuralismo o el posestructuralismo, han partido del principio del reconocimiento de la complejidad en la diferencia cultural* (Tiapa. 2008, p. 18)

totalmente ajeno al ya existente en tierras americanas, dejando sin asidero conceptual a un positivismo que nutrió gran parte de las concepciones evolucionistas unilineales, desde las cuales la Antropología comenzó a mirar los procesos humanos⁷⁷.

El gran despojo de lo Común.

Como sugiere la denominación que se ha hecho en este apartado, si media la noción de despojo, estamos ante la existencia de una realidad previamente existente, que desapareció o por lo menos se vio profundamente trastocada con la llegada del Europeo a América, es decir, en la cordillera de lo que hoy representan los Andes Merideños, habitaban unos seres humanos, que como lo pudimos observar en el capítulo anterior venían dando cuenta de un largo proceso de ocupación del espacio territorial, dándole cuerpo a unas relaciones y a un modo de vida característico de una realidad histórica determinada.

Desde los inicios de este trabajo, hemos advertido, que no queremos hacer de una retahíla de citas, de autores que permiten, por su autoridad, legitimar lo dicho por nosotros en este análisis antropológico, para dar cuenta de un discurso sin sentido, que más pareciera un rompecabezas con piezas que muchas veces calzan de manera forzada. Sin embargo, a nuestro juicio es necesario argumentar, con otros planteamientos dichos e investigados por otros autores, los cuales en definitiva le dan cuerpo y solidez a las ideas sobre las cuales estamos reflexionando en esta investigación. Y es que no podemos dejar de lado, por ejemplo, planteamientos como los de Enrique Dussel, quien hace un esfuerzo importante por dar cuenta de otras

⁷⁷ Tiapa afirma, sobre la conquista y su pretensión de éxito historicista que: *Pretender que se logró forma parte de la manipulación de la historia, según la cual la imposición de la cultura europea es inevitable, incuestionable y que cualquier resistencia, aunque justificada, es inútil. Esta manipulación se sustenta sobre el principio de que las sociedades del mundo tienden inevitablemente hacia la transformación, según el modelo cultural dominante* (Tiapa. 2008, p. 21).

perspectivas alrededor de lo que fue el proceso de conquista y colonización en América. Para él:

La época colonial dominó a los indios de manera sistemática, pero admitiendo, al menos, un cierto uso comunitario tradicional de la tierra, y una vida comunal propia. En realidad el segundo golpe fatal lo recibirán del liberalismo del siglo XIX, que pretendiendo imponer una concepción de la vida "ciudadana" abstracta, burguesa, individualista, comenzó a imponer la propiedad privada del campo, y luchó contra la "comunidad" como modo de vida, lo que hizo aún más difícil que antes la existencia del indio (Dussel. 1994, p. 151).

Y es que el despojo de lo común fue dado en distintos planos, tanto en el espiritual, que se traduce directamente a lo simbólico, en lo ideológico, y en la invención de lo jurídico, que dio cuenta de nuevas formas de trabajo y otras maneras de concebir el uso y la distribución de la tierra. Esto último quizá es lo más estudiado, precisamente por el impacto que tuvo en la vida de los naturales, en cuanto a la modificación radical de sus formas de relacionamiento, con etnias vecinas y con su entorno natural, en el que el territorio jugaba un papel fundamental. Uno de los testimonios más esclarecedores de este proceso relacionado con el despojo de todo un modo de vida de los pueblos de Nuestramérica, lo aporta Francisco López de Gómara, quien en su *Historia de la Conquista de México*, en el capítulo CLXVII, titulado DE LOS CONQUISTADORES, relata de forma detallada que para el momento del primer contacto:

Repartía siempre Cortés la tierra entre los que la conquistaban, según la costumbre de las Indias, y por confianza que tuvo de ser repartidor general en lo que conquistase, o por hacer bien a sus amigos, que los tuvo grandes; y como tuvo cédula del emperador de poder encomendar y repartir la Nueva-España a los conquistadores y pobladores de ella, hizo grandes y muchos repartimientos, mandando a los encomenderos tener un clérigo o fraile en cada pueblo o cabecera de pueblos, para enseñar la doctrina cristiana a los indios encomendados, y

entender en la conversión, porque muchos de ellos pedían el bautismo. No dio a todos repartimiento, que fuera imposible y demasiado, ni tal como ellos deseaban y pretendían, por lo cual algunos se corrieron y otros se quejaron. Ninguna cosa indigna y mueve más a los conquistadores que los repartimientos, y por ninguna otra cosa han caído tanto en odio y enemistades los capitanes y gobernadores cuanto por ésta; de suerte que, siendo el más necesario y honrado cargo, es el más dañoso y envidioso. Todos los reyes y repúblicas que señorearon muchas tierras, las repartieron entre sus capitanes y soldados o ciudadanos, haciendo pueblos para conservación y perpetuidad de su estado, y para galardonar los trabajos y servicios de los suyos, y en España se ha siempre usado y guardado después que hay reyes, y así lo hicieron los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, y aun el emperador, hasta que le aconsejaron al revés; que en Madrid el año de 45 mandó dar los repartimientos perpetuos, que es mucho más, sobre acuerdo y parecer de su Consejo de Indias, y de muchos frailes dominicos y franciscanos, y otros letrados que para ello juntaron, según muchos afirman. Trabajan y gastan mucho los que van a conquistas, y por eso los honran y enriquecen; y así, quedan nobles y afamados, y es buen privilegio ser caballero de conquista. Si la historia lo sufriese, todos los conquistadores se habrían de nombrar; mas, pues no puede ser, hágalo cada uno en su casa (López de Gómara. 2007, p. 311-312)

Dar recompensa a la “heroicidad” eurocéntrica de la conquista, era fundamental para reconocer “los esfuerzos” de quienes debían ser tratados como sujetos desprendidos de toda ambición personal, mientras que al originario, por lo menos legalmente en las nuevas leyes creadas para su tratamiento, debía dársele protección. Queremos insistir en esto de la conquista como acto heroico, porque precisamente este será el discurso que desde Europa se construye para dibujar una “proeza” que debería siempre triunfar ante la “barbarie” del indígena que se resiste a todo este proceso de control social⁷⁸.

⁷⁸ Mariano Picón Salas, analiza este contexto histórico, de un momento de la conquista, cuando refiere a que: *El pícaro llegará a ser en el siglo XVIII un pseudohéroe popular precisamente por esa actitud de desafío a lo que hoy denominamos el orden burgués, la organización capitalista. La economía del pícaro es fundamentalmente una economía de aventura que no difiere en*

No obstante, esto que estamos analizando, forma parte de una construcción epistemológica e histórica, que invisibilizó toda una tradición, que para el momento de la invasión española, ya encontraba sus raíces en estos territorios.

Lo que encontraron los españoles.

Ya había para el momento de la invasión europea, asentamientos indígenas en los andes merideños, bien lo dejamos claro en el capítulo anterior, los cuales a ciencia cierta necesitaban del uso de la tierra, para la apropiación de lo que producían con fines de subsistencia de las comunidades, pero también desarrollaban todo un entramado de expresiones simbólicas que daban cuenta de elementos subjetivos que expresaban las creencias mágico religiosas, todas estas cuestiones juntas, son estudiadas por la Antropología bajo el manto categorial que hemos conocido como la Cultura. Y fue precisamente eso lo que encontraron los europeos a su llegada a estos territorios, grandes complejos sociales mediados por el trabajo y las expresiones espirituales que le daban sentido a la cotidianidad. Si hacemos un paneo rápido a las diferentes nociones que sobre la cultura se han producido desde la disciplina antropológica, encontramos que, por ejemplo, para Boas, la ciencia antropológica, en un primer momento:

*Impulsada por la analogía con la teoría de la evolución biológica (Darwin había publicado *El origen de las especies* en 1859), esta línea buscó descubrir leyes uniformes de la evolución, basadas en el supuesto fundamental de una igualdad general de la naturaleza humana. Como resultado, todos los diferentes pueblos deben progresar según el mismo orden sucesivo, único y obligatorio, de ahí el uso que los evolucionistas hacen de “cultura humana” y “sociedad humana”, siempre en singular. Este sustrato común de toda*

sustancia, por los elementos de magia y sorpresa que alimentan, de una economía del conquistador. Y en ninguna página literaria se vierte esta actitud tan antimoderna del alma española: enemiga de la riqueza corruptora y diabólica y enemiga del confort que le quita virilidad a los hombres, como en la famosa epístola satírica y sensoria de Don Francisco de Quevedo, verdadero paradigma del ethos hispánico (Picón. 1944, p. 47).

*la humanidad explicaría la ocurrencia de elementos similares en diferentes épocas y lugares del mundo. La comparación entre tales elementos permitiría esclarecer no sólo este camino único de la evolución de la humanidad, sino también la etapa en el tiempo en la que se encuentra cada pueblo. Evidentemente, estos autores situaron a la sociedad en la que vivían en la cúspide del proceso de evolución*⁷⁹.

Vamos a decir entonces, que pasa Boas a cuestionar al evolucionismo unilineal y avanza en la idea del particularismo histórico, es decir la singularidad de cada cultura, según sus contextos y desde sus propias realidades, siendo esto precisamente negado por el europeo a su llegada a tierras americanas. El mismo Boas, contribuye decididamente a superar la idea del determinismo geográfico, que tanto sirvió de argumento a los proyectos coloniales⁸⁰. En función de esto, el mismo Boas argumenta la idea que:

Aunque se ha insistido mucho sobre la mayor rapidez de la evolución de las razas del Viejo Mundo, ello no prueba en forma concluyente su habilidad excepcional. Puede explicarse adecuadamente como debida a las leyes del azar. Cuando dos cuerpos corren por el mismo camino con velocidad variable, algunas veces rápido y otras despacio, su posición relativa tendrá tantas más probabilidades de acusar diferencias accidentales cuanto más largo sea el recorrido a cumplir. Si su velocidad está en constante aceleración, como ha sido el caso de la rapidez del progreso cultural, la distancia entre estos cuerpos, debido sólo al azar, será aún más considerable de lo que sería si la velocidad fuera uniforme. Así, dos grupos de criaturas de pocos meses de edad serán muy semejantes en su desarrollo fisiológico y psíquico; pero jóvenes de igual edad diferirán mucho más, y entre ancianos de igual edad un grupo estará

⁷⁹ El Original en el texto referenciado está en portugués, es una introducción de Celso Castro, y textualmente dice: *Impulsionado pela analogia com a teoria da evolução biológica (Darwin publicara A origem das espécies em 1859), essa linha buscava descobrir leis uniformes da evolução, partindo do pressuposto fundamental de uma igualdade geral da natureza humana. Em função disso, todos os diferentes povos deveriam progredir segundo os mesmos estágios sucessivos, únicos e obrigatórios — daí o uso que os evolucionistas fazem de “cultura humana” e “sociedade humana”, sempre no singular. Esse substrato comum de toda a humanidade explicaria a ocorrência de elementos semelhantes em diferentes épocas e lugares do mundo. A comparação entre tais elementos permitiria esclarecer, não só esse caminho único da evolução da humanidade, como também o estágio no tempo em que cada povo se encontra. Obviamente esses autores colocavam no ápice do processo de evolução a própria sociedade em que viviam* (Boas. 2010, p. 8-9).

⁸⁰ Al respecto, Celso Castro afirma que: *Boas criticava também, nesse texto, o determinismo geográfico, afirmando que o meio ambiente exercia um efeito limitado sobre a cultura humana — a grande diversidade cultural existente entre povos que vivem sob as mesmas condições geográficas reforça essa tese* (Boas. 2010, p. 9).

en plena posesión de sus facultades, el otro en decadencia, debido principalmente a la aceleración o al retardo de su evolución, determinados en gran parte por causas no inherentes a su estructura corporal, sino debida más que nada a sus modos de vida (Boas.1964, p. 24).

Si bien estamos de acuerdo que la mirada Boasiana sobre la cultura, no es la única, ni quizá la más importante actualmente reconocida por el mundo de los antropólogos, sí consideramos que esta perspectiva dio paso a la diversidad de planteamientos que alrededor del tema se han desarrollado. Por ejemplo, Marvin Harris (1986), hace referencia al cambio no únicamente en el plano de lo humano, sino que advierte que las situaciones ambientales jugarán un papel fundamental que incide directamente en el desarrollo de determinada forma de producción, que deriva en un particular modo de vida y que en consecuencia permite que se reproduzcan unas muy particulares relaciones comunitarias, pues, *la idea de la agricultura es inútil cuando se puede obtener toda la carne y los vegetales que se desean con unas pocas horas de caza y de recolección semanales (Harris.1986, p. 20)*, sin embargo, situaciones concretas del entorno obligan a que se desarrollen determinadas formas de trabajo⁸¹.

En ese orden de ideas, los modos de vida, y las formas de producción serán determinantes para comprender el desarrollo de las sociedades en su conjunto, y quienes han hecho los aportes más importantes, en ese sentido, para comprender con

⁸¹ Nos parece esclarecedor de gran importancia la perspectiva que sobre la territorialidad desarrolla Marvin Harris en su trabajo Titulado: *Caníbales y Reyes. Los orígenes de la cultura* (1986), para él: *Los pasos reales mediante los cuales los animales se salvaron de la extinción pueden haber sido sencillos. Muchos cazadores-recolectores y horticultores aldeanos de nuestros días tienen animales domésticos. Del mismo modo que no fue la falta de conocimientos acerca de las plantas lo que retrasó el desarrollo de los cultivos, no fue la falta de conocimientos acerca de los animales lo que impidió que las culturas primitivas criaran gran número de ovejas y cabras como animales domésticos y las utilizaran para alimentarse y otros usos económicos. La principal limitación fue, más bien, el hecho de que las poblaciones humanas pronto se quedarían sin aumentos vegetales silvestres para sí mismas si tenían que alimentar poblaciones animales en cautividad. Pero el cultivo de cereales abrió nuevas posibilidades. Las cabras y las ovejas se alimentaban del rastrojo y de otras porciones no comestibles de plantas domesticadas. Podían ser acorraladas, alimentadas con rastrojos, ordeñadas y matadas o demasiado delicados, o que crecían con excesiva lentitud, selectivamente. Los animales que eran demasiado agresivos serían comidos antes de que alcanzaran la edad reproductora (p. 21).*

Queremos destacar la definición que hace el Mismo Marvin Harris (2001), sobre la Antropología Cultural, en otro de sus textos, titulado: *Antropología Cultural*, que consideramos fundamental para el debate de un tema tan diverso como es el de la cultura, al respecto afirma: *La antropología cultural se ocupa de la descripción y análisis de las culturas -las tradiciones socialmente aprendidas- del pasado y del presente. Tiene una subdisciplina, la etnografía, que se consagra a la descripción sistemática de culturas contemporáneas. La comparación de culturas proporciona la base para hipótesis y teorías sobre las causas de los estilos humanos de vida (p.14).*

profundidad nuestro devenir Histórico han sido Iraida Vargas y Mario Sanoja. En este orden de ideas, para Sanoja:

El paso de la formación social apropiadora, recolectora, cazadora, pescadora, hacia una tribal productora de alimentos significó un cambio histórico trascendental en la historia de la sociedad venezolana, cambio que supuso un proceso previo de fijación a la tierra. Como dice Marx, en la sociedad recolectora-cazadora el concepto de utilización de los recursos naturales para la subsistencia se refiere a la cantidad y calidad de los productos que produce el suelo, no al suelo mismo. Nadie es propietario del suelo ni de las manadas a ser capturadas, ni de los frutos a ser recolectados. Las sociedades sedentarias productoras, por el contrario, requieren poseer ambas cosas: el suelo y su producto para devenir en propietarios del suelo, en la medida que el trabajo social invertido sobre el mismo y en la domesticación de las plantas se transforma en cosecha y eventualmente en rebaños de animales también domesticados sobre los cuales ejercen la propiedad (Sanoja. 2011, p. 75).

www.bdigital.ula.ve

De esta forma, son muchos los elementos que podemos decir de la vida cotidiana de los pueblos originarios que poblaron inicialmente estos valles. Por ejemplo, en torno a los cultivos, pudiéramos referir a que estos pueblos, fundamentalmente, producían maíz, quinchonchos y tisuríes, frijoles y auyama, apio y yuca, sumado a una diversidad de frutos entre los que destacan la piña, el mamón, la guayaba, los mameyes, las ciruelas y los caimitos. Hay que destacar que la aridez de lo que hoy es Lagunillas, por ejemplo, hizo difícil la cotidianidad de los pueblos originarios (Villamizar. 2007, p. 30), no obstante a pesar de todas estas circunstancias adversas, la organización comunitaria fue fundamental para garantizar la irrigación de los territorios a través de las llamadas “tomas” ya que esto era de principal importancia para la producción de alimentos. Este proceso requirió de un nivel de organización bastante elevado, pues las llamadas “tomas” quedaban bastante retiradas de los lugares de asentamiento, dando cuenta de la construcción de sistemas de acequias, las cuales representaron uno de los aspectos de uso común más importante los pueblos originarios. La domesticación de algunas especies animales fue de gran

importancia para la sobrevivencia de las comunidades de lo que hoy es Lagunillas, la alfarería y la construcción de esteras representó al mismo tiempo un elemento fundamental de la producción artesanal, al igual que toda la industria relacionada con la producción del chimú, el cual servía como elemento para aderezar alimentos y también de uso ceremonial (Villamizar. 2007, p. 31), en ese contexto, el Urao⁸² fue utilizado para la producción del Chimó, el cual además se usaba para curas médicas, en la veterinaria y como moneda (Villamizar. 2007, p. 32).

Para Sanoja, *la sedentarización a su vez propicia la intensificación de relaciones intersubjetivas e interpersonales que estimulan la aparición de loci de autoridad en las mismas que actúa para gestionar los procesos de trabajo y así resolver los conflictos y transgresiones sociales* (Sanoja. 2011, p. 76). Esto, entre otras cosas, quiere decir, que los españoles se encontraron con comunidades organizadas en un complejo sistema social, en el que el trabajo comunitario y la organización social daba cuenta del laborio alrededor de la tierra, la domesticación de animales y estructuras alrededor del tratamiento del agua, tanto para riegos como para el consumo humano⁸³.

Definitivamente, la realidad étnica de los andes merideños para el momento de la invasión española, además de diversa, había consolidado sociedades tribales complejas, proceso que se caracterizó por (...) *cambios sustanciales en los sistemas de distribución, cambio y consumo, observándose que comienza a restringirse el acceso colectivo igualitario a lo producido, mientras que-paradójicamente- se hace más necesaria la complementariedad económica entre aldeas* (Sanoja. 2011, p. 99). Este fue el modo de vida que encontraron a su llegada a estos territorios los

⁸² Urao: Mineral extraído del fondo de la Laguna de Yohama, el cual era utilizado, junto con el tabaco, para la elaboración del Chimó.

⁸³ Agrega Mario Sanoja, que: *El cultivo y la domesticación de las especies naturales no es una variable causativa autónoma, sino una consecuencia de los procesos ampliados de centralización, del desarrollo de las fuerzas productivas y de la producción de espacios sociales que consolidan la territorialidad. Para que se produzca la domesticación de plantas, es necesario que previamente se haya producido también la domesticación, la socialización de la gente como comunidad sedentaria. Las condiciones externas favorables no imponen mecánicamente una adaptación cultural: es solo a partir de los cambios que se generen en las condiciones internas (socioculturales) de una sociedad que se pueden producir cambios que representen una Revolución en sus condiciones internas y externas* (Sanoja. 2011 p.77).

españoles, esto quiere decir que en Los Andes Merideños, se reprodujo un modo de vida igualitario-mixto, el cual se relaciona con la construcción de obras de terracería agrícola, en el caso de los camellones, estos forman sistemas reticulares, usualmente conectados con un curso de agua, donde se represa el agua derivada de aquel, bien mediante drenajes o por las crecidas estacionales. Estamos ante la modificación del entorno y su adaptación para la reproducción de la vida creando, nichos de carácter palustre en los que se albergaba gran diversidad biológica (Sanoja. 2011, p. 105).

En ese orden de ideas, estamos ante formas de propiedad muy distintas a las que concebían los europeos al momento del contacto con los habitantes de los territorios de las Sierras Nevadas. El régimen de propiedad era colectivo en su esencia, y esto implicaba que los medios naturales de producción, además de uso común, no tenían propietario alguno, en cuanto era responsabilidad comunal, generar lo que Mario Sanoja denomina Paisaje Social (Sanoja. 2011, p. 97-98).

www.bdigital.ula.ve

La llegada del europeo español, la reducción y sometimiento del mundo indígena.

Una de las primeras instituciones implantadas, luego de la llegada de los europeos españoles a los andes merideños, fue la encomienda, la cual significó un impacto importante para el mundo indígena, pues condujo a la destrucción de lo que venía siendo hasta el momento el sistema propio de poblamiento de los naturales, habitantes de estos territorios. Lograr que los indígenas vivieran en “Policía”, para controlarlos y organizar la producción para el sustento de los conquistadores-invasores, era fundamental, para lograr los objetivos planteados en un primer momento, por quienes luego implantarían el mayor régimen de terror conocido en estas tierras en su historia.

Hermes Tovar Pinzón, desarrolla la idea del control social impuesto a los pueblos originarios desde el primer momento en el que los españoles iniciaron los llamados recorridos exploratorios y de conquista, por diferentes territorios de lo que hoy día se conoce como Colombia y Venezuela. Dicho texto lleva por nombre: *Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)*, en el que entre otras ideas, el autor expone que:

... la idea de un espacio para el "buen orden", la fe, la moral y las prácticas religiosas se convertía en máscara de otras prácticas relacionadas con la imposición de leyes y normas reguladoras de la economía, la política y la fiscalidad. Por ello, las reducciones o ciudades fueron lugares de recomposición de costumbres antiguas y escenarios diferenciados de ritos y esperanzas. Tal es el origen de las ciudades americanas a partir de 1492. Desafortunadamente no conocemos las disposiciones de emergencia que utilizaron los poderes indígenas para sobrevivir a la invasión. La defensa de su universo está codificado en múltiples signos e imágenes ocultos en la lengua castellana y en representaciones del orden colonial. Solo la semiótica contribuye a mirar por las rendijas de múltiples testimonios la verdad de las disputas que los indios plantearon al orden español y el espacio fue el primer objeto de conflicto en las estrategias de poder (Tovar. 2005, p. 392).

En ese orden de ideas, podríamos afirmar, que el entramado de asuntos que giran alrededor de la conquista tiene múltiples miradas, entre ellas la visión que todavía pervive, en la que se trabaja por argumentar de cierta forma, que el proceso de penetración y contacto con tierras americanas fue desarrollado bajo el amparo del cuidado que desde la corona española, se le dio a los "súbditos recién descubiertos". Cuestiones muy distintas son las que han quedado registradas en los documentos coloniales, sobre todo en las crónicas de quienes relataron dichos procesos. Un documento de primera mano que se ha utilizado bastante son las ideas expuestas por Fray Pedro De Aguado (1987) en su texto *Recopilación Historial de Venezuela* (tomo II). Dice el cronista que, después de haber llegado a Pamplona, se habría desarrollado

desde la real audiencia de Santa Fé, todo un conjunto de dictámenes que prohibían la salida de cualquier explorador para fundar nuevos pueblos más allá de las fronteras ya establecidas para el asentamiento de dicha localidad (De Aguado. 1987, p. 382). Sin embargo, Juan Rodríguez Suárez, después de haber desarrollado cualquier cantidad de artimañas, propias de la astucia de un personaje ambicioso, pudo hacerse nombrar alcalde de dicha jurisdicción, planificando su salida a tierras desconocidas, ofreciéndole a la gente que lo acompañara tierras y glorias (Así como lo hizo Cortés en México, y que pudimos observar anteriormente), logrando formar un contingente de 55 soldados. En medio de ese proceso resalta su soberbia, según el análisis del cronista, al ofrecerle a Maldonado el liderazgo de esta campaña que se planificaba, incluso sin el permiso de la audiencia de Santa Fé (De Aguado. 1987, p. 383).

De esta forma, el conocido capitán de la Capa Roja, avanzó tumbando y quemando las casas de los indígenas que se conseguía a su paso (De Aguado. 1987, p. 386), mientras que flechaba a los indios que le opusieron resistencia. En ese tránsito aventurero, con espíritu de conquista, hirieron su caballo en sendas batallas cuerpo a cuerpo, al mismo tiempo los que tuvieron la oportunidad de huir, lo hicieron hacia tierras más altas, que como buenos conocedores del territorio sabían hacia dónde huir, cuando veían que la contienda no les favorecía (De Aguado. 1987, p. 387). Así las cosas, dentro de todo el proceso desarrollado en el tiempo de las resistencias, hay un elemento común que debemos resaltar, y que probablemente haya sido invisible a los ojos de investigadores que noblemente han reivindicado la lucha indígena, pero que no percibieron esta importante herramienta para los contextos territoriales en los que el mundo indígena desarrollaba su cotidianidad, hablamos en este sentido del “Grito” (De Aguado. 1987, p. 394), como medio para intimidar al enemigo invasor, el cual a nuestro juicio fue un elemento que encontraba diferentes usos, bien sea como arenga, como lamento y como advertencia, eso quiere decir como herramienta que comunicaba, pues el grito funcionó no solo como dispositivo para la resistencia, sino también como elemento que permitía comunicar entre espacios lejanos cuestiones fundamentales de la vida cotidiana de los pueblos originarios. Hasta nuestros días, en

algunas aldeas de la cordillera de Mérida, el grito funciona como elemento comunicador, por ende, juega un papel fundamental para transmitir mensajes entre las aldeas.

Luego de dos intentos por establecer lo que luego se va a conocer como la ciudad de Mérida:

El comendador Martín López, que en la ranchería había quedado por justicia y teniente de Maldonado, dejándose así mandado el propio capitán, por parecerle cosa necesaria a la salud común de los españoles e indios, mudó la ranchería y pueblo a la parte más alta y superior de la mesa y sabana donde estaban alojados, frontera de la propia Sierra Nevada, en parte muy acomodada y de mejor temple que dónde había asentado el capitán Juan Rodríguez; y en este propio sitio donde Martín López mudó la ranchería, está presente poblados y edificada la ciudad de Mérida, y el sitio de abajo, dónde Juan Rodríguez la puso la segunda vez, es llamado de los españoles la ranchería vieja, y el sitio primero donde fue poblada en la lagunilla es llamado el realejo, y en este último sitio halló el capitán Maldonado a los españoles cuando volvió del valle de Aricagua (De Aguado. 1987, p. 424-425).

Ya visto los territorios, se procede a reducir a los indígenas, a agruparlos en territorios otros, que fueran al mismo tiempo funcionales a la producción y el sostenimiento de los recién llegados, y facilitarían el adoctrinamiento en la religión cristiana. No obstante, esto no ocurre de manera pacífica, las resistencias de los naturales siguen su curso y se desarrolla la implantación de unas nuevas relaciones en las que entre otras cosas la sexualidad se va a ver profundamente trastocada, ya que *el varón hispánico mata al varón indio o lo reduce a su servidumbre por la encomienda, la mita, etc.; la mujer del indio pasa al servicio personal o al simple amancebamiento (concubinato adulterino) con el conquistador* (Dussel. 2007, p. 19-20).

La encomienda.

Como veníamos diciendo, la Encomienda, se convierte en una de las instituciones más importantes del proceso de conquista, colonización e invasión de los españoles a territorios americanos, pues esta permite consolidar definitivamente el agrupamiento de grandes contingente de pueblos originarios que habitaban los valles que los europeos denominaron Sierras Nevadas. Con la denominación: *De las Iglesias Catedrales, y parroquiales, y de sus erecciones, y fundaciones* (p. 11), inicia el título segundo de la compilación de las conocidas Leyes de Indias, las cuales en realidad son la *RECOPIACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS* (1998), en ellas se dictamina el proceso y los protocolos que se deben cumplir a la hora de organizar el espacio territorial, en función del control humano de los naturales. Aunque nuestro objetivo no es hacer un análisis exhaustivo de estos elementos jurídicos, sí consideramos importante mirar algunas cuestiones que se vinculan con estos procesos.

Vamos a observar detenidamente un solo artículo de este apartado del compilado de las leyes de Indias, el cual da pie para el desarrollo de la construcción de las iglesias y el papel que jugaron los encomenderos y los encomendados en la colaboración, en tributos, para el levantamiento de dichas edificaciones. El artículo al que nos referiremos se titula: *Ley ij. Que para la fábrica de las Iglesias Catedrales se haga repartimiento, como esta Ley dispone* (1998, p. 11). Este textualmente dice:

Habiéndose fabricado todas las iglesias catedrales y parroquiales de españoles y naturales de nuestras indias desde su descubrimiento á Costa y expensas de nuestra Real Hacienda, y aplicado para su servicio y dote la parte de los diezmos, que nos pertenecen por concesiones apostólicas, según la división por Nos hecha: es nuestra voluntad y mandamos, que de aquí adelante, y cuando a nos pareciere necesario que se fabriquen Iglesias para catedrales, se edifiquen en forma conveniente, y la costa que se hiciere en la obra y edificio se reparta por tercias partes: la una contribuya nuestra Real Hacienda: la otra los indios del arzobispado u obispado: y la otra los vecinos encomenderos que tuvieren pueblos encomendados en la diócesis, y por la

parte que a nos cupiere de los pueblos, cuyas encomiendas estuvieren incorporadas en nuestra real corona, nos contribuyamos como cada uno de los dichos encomenderos, y si en la diócesis vivieren españoles, que no tengan encomiendas de indios, también se les reparta alguna cantidad, atenta la calidad de sus personas y haciendas, pues también ellos tienen obligación al edificio de la iglesia catedral, y lo que a estos se repartiere se descargará de las partes que cupieren a los indios y a los encomenderos, y el repartimiento se haga de lo que faltare, sobre lo que hubiere valido la parte que de las sede vacantes hubiéramos hecho Merced y limosna para el edificio de las iglesias, y así mismo sobre lo que valieren las partes que conforme a la erección estuvieren aplicadas para la fábrica y cualquier otra mandas particulares que se hayan hecho e hicieran para ello (1998, p. 11 – 12).

Vemos y leemos varias cuestiones importantes en el artículo anterior, una de ellas, como lo decíamos anteriormente, es la importancia que jugaban en definitiva las encomiendas en tanto espacios que aportaban recursos económicos para el desarrollo de la infraestructura de la conquista y los nuevos asentamientos implantados por los españoles, la otra cuestión que queremos resaltar, es que nadie estaba exento de aportar sus tributos a la corona. En ese sentido, estos asentamientos estaban, sin duda alguna, destinados a proyectar la conformación de ciudades, por eso el Damero en Latinoamérica será siempre el orientador en el diseño de estos primeros asentamientos, así Ángel Rama en *La Ciudad Letrada* (2004), hace referencia a la importancia del plano⁸⁴ (dibujado) y del escribano, para dar cuenta del proceso histórico que se desarrollaba en el nuevo emprendimiento civilizatorio, obviamente en el que quedaba excluido el indígena.

⁸⁴ Ángel Rama lo expone de esta forma: *Una ciudad, previamente a su aparición en la realidad, debía existir en una representación simbólica que obviamente solo podían asegurar los signos: las palabras cómo es que traducían la voluntad de edificarla en aplicación de normas y, subsidiariamente, los diagramas gráficos, que la diseñaban en los planos, aunque, con más frecuencia, en la imagen mental que de esos planos tenían los fundadores, los que podían sufrir correcciones derivadas del lugar o de prácticas inexpertas* (Rama. 2004, p. 42).

Para seguir con esta discusión, Edda Samudio (1998), publica un trabajo importante, titulado *Los Pueblos de indios de Mérida*, en el que podemos comprender el proceso de poblamiento de los andes merideños, en él se afirma que:

El proceso de urbanización en Mérida que se inició en 1558 con la fundación de la ciudad se extendió por el resto de los siglos de dominación hispánica. Se caracterizó por imprimir importantes modificaciones en la distribución espacial de la población autóctona, en las formas de vida, lengua y en su mundo de creencias. Sin embargo, es importante señalar que esa ocupación y la imposición de patrones culturales peninsulares estuvo en buena medida definida por el éxito de la incorporación indígena a la trama de la administración colonial, lo cual propició la anexión de sus tierras a las actividades económicas del "blanco" (Samudio. 1998, p. 49).

Ya lo hemos dicho, este proceso perseguía organizar al mundo indígena bajo los parámetros de la producción que requerían los europeos en los territorios recién ocupados. Sin embargo, en contradicción al argumento de Samudio (1998), Nelly Velásquez (1995), afirma lo contrario, pues asegura que la empresa de la encomienda sufrió resultados catastróficos, por lo menos en el primer momento de su instauración, debido a varias razones, por un lado, la huida a los montes de los naturales, por otro el decrecimiento de la población a causa de los vejámenes acometidos por los españoles (Velásquez. 1995, p. 14), dado que en las llamadas Sierras Nevadas no se consiguieron grandes minas de metales preciosos, se intensificó la explotación agrícola, derivando como consecuencia la explotación de la mano de obra indígena la cual sufrió terribles consecuencias (Velásquez. 1995, p. 34).

El régimen de la Encomienda significó para los pueblos originarios el desmantelamiento de sus modos de vida, sobre todo porque los naturales, en un primer momento, fueron sometidos a una práctica que no conocían hasta el momento, la limitación del espacio territorial y la contribución de tributos. Edda Samudio lo expone de esta forma:

... la primera organización de la población indígena fue de carácter fiscal, al repartirse su población en encomiendas, a través de la cual se impuso al indígena como tributario, compulsivamente, las actividades económicas que debía realizar. Así, esta institución que sirvió de premio a los conquistadores y primeros pobladores pasó a constituir el núcleo fundamental en el proceso de concentración y organización de los "pueblos de indios" y de la actividad adoctrinadora. En ese sentido, esta institución sería instrumento eficaz en el proceso de desarticulación y desestructuración étnica y cultural de la sociedad indígena y, a su vez, arma efectiva en el de aculturación y mestizaje (Samudio. 1998, p.52).

Las exigencias de los encomenderos las más de las veces fueron motivo de conflicto en los territorios recién conquistados, produjeron vejámenes y arbitrariedades de parte de quienes tenían la responsabilidad de someter a los naturales, desmembrando el sentido de comunidad sobre el que venían trabajando los pueblos originarios. La destrucción de los santuarios y espacios de veneración de los pueblos prehispánicos, sumado a la nueva configuración del espacio urbano, el cual giraba alrededor de la plaza y la iglesia como referentes en los que se desarrollaría a partir de este momento la vida social, significó otro elemento del desmembramiento de la cosmovisión aborígen (Samudio. 1998, p. 58). Para los que no cumplieran con los dictámenes de la corona española, los dispositivos utilizados por la política represiva eran lo suficientemente efectivos como para que el torturado no resistiera bajo ningún concepto las medidas coercitivas aplicadas. Tovar (2005) asegura que: *el torturado no resistía el martirio, por ello hablaba y delataba. Era más frágil el cuerpo que la fe, aunque hubo casos en que el método no pudo extraer lo conocido. Ni siquiera una confesión falsa. Por ello muchos naturales murieron* (p. 410).

La asistencia periódica o permanente del cura doctrinero en el pueblo de indios, el conocimiento por parte del misionero de las lenguas y dialectos autóctonos, la existencia de por lo menos una iglesia debidamente equipada, el empleo de libros para el registro de bautismos y matrimonios, la organización de cofradías religiosas, la obligación de enterrar a los muertos en el interior de las iglesias de los pueblos y la

integración de las manifestaciones culturales autóctonas a la liturgia cristiana, representaron en su conjunto los elementos cruciales, no solo para el adoctrinamiento, sino para el desmantelamiento definitivo del mundo indígena (Velásquez. 1995, p. 54-55-56). Tovar (2005), en consecuencia con esta idea, que tiene que ver con el despojo de manifestaciones comunes de los naturales, y que buscaban decididamente evitar a toda costa manifestaciones culturales ya practicadas, asegura que:

La Iglesia prohibió construir templos sobre lugares sagrados de los indios, a fin de evitar cultos velados a dioses paganos: Y aunque el Sínodo antiguo manda que se ponga allí alguna cruz o purificando aquel lugar se haga alguna ermita, por la mucha experiencia que se tiene de la malicia de estos indios que debajo de especie de piedad van al mismo lugar a idolatrar, pareció ser más conveniente raer de la tierra totalmente la memorias de estos santuarios (Tovar. 2005, p. 402)

Hay una cuestión que no queremos dejar pasar por alto, y la comenta Edda Samudio (1998), en su trabajo sobre Los Pueblos de Indios de Mérida, en una referencia de su texto, pues a partir de esta disposición emitida por Venero de Leyva, se definirán varios tipos de usos de la tierra, digamos que habrá un binomio entre la noción de propiedad privada y lo que vendría a ser la propiedad comunal.

Entre las disposiciones de Venero de Leyva, tuvo especial importancia para el Resguardo, su reglamentación respecto a la estructura interna de las tierras de comunidad, estableciéndose un área diferenciada para uso individual y otro colectivo. A la primera correspondía la parcela destinada al cultivo para la manutención familiar; mientras la otra era de uso colectivo, la que comprendía: una porción de bosque maderero, de árboles leñosos, campos para el pastoreo y zonas dedicadas a sementeras de comunidad. Tal circunstancia, permite ratificar lo antes planteado respecto a la dualidad que se dio en el Resguardo o sea, que si bien desde el punto de vista jurídico, constituía una comunidad, no lo era en el aspecto económico, ya que en la práctica sus tierras eran cultivadas en parcelas particulares o individuales, lo que ocurrió aún en las que se destinaban a uso colectivo (Samudio. 1998, p. 61).

Hay que decir, que aunque la empresa colonial avanzó desmantelando las formas de vida sobre las que se había amparado el modo de vida de los pueblos originarios, cuestiones como el tratamiento del agua y las expresiones culturales siguieron dando cuenta de elementos comunes que resistieron aun a la avasallante industria ideológica de la iglesia⁸⁵.

Otras expresiones culturales.

Como hemos visto, el mundo indígena a la llegada del europeo contaba con complejos sistemas alrededor del trabajo y de la cosmovisión cultural. En ese sentido, aunque la implantación de la colonia implicó un reordenamiento de las formas de trabajo, los pueblos originarios siguieron venerando a sus dioses, y encontraron nuevas formas de seguir reproduciendo sus creencias. Samudio (1998), agrega que:

Obviamente, para estos pueblos la tierra significaba existencia y, por ello, su fertilidad constituyó su mayor preocupación, la cual les llevó a buscar facultades que la garantizaran, al mismo tiempo que apelaban a otras que alejaran o calmaran las fuerzas que afectaban su microcosmo, arruinando sus cultivos; entonces comenzaron a forjar sus cultos agrícolas, a moldear sus deidades en tomo a la siembra y la cosecha, al sol, la luna, el agua, la lluvia y el viento, elementos propios de la cosmogonía prehispánica, en la que conjugaron una serie de hechos naturales de su hábitat, como montañas, lagunas y piedras, a las que atribuyeron condiciones divinas y las consideraron sitios sagrados (Samudio. 1998, p. 50).

Uno de los trabajos más importantes que han permitido analizar y comprender las expresiones mágico religiosas de la zona andina de Mérida, es el realizado por la Antropóloga Jacqueline Clarac (2019, p.83) el cual titula: *Dioses en*

⁸⁵ Tovar (2005) afirma que: *El enfrentamiento a nivel religioso y cultural, simplificado con los conceptos de “sincretismo” y “mestización”, constituyó en última instancia, la más agria disputa por mantener los flujos del poder en todos y cada uno de los actos de la vida cotidiana. Porque el poder no fue sólo dominación sino creación y reproducción de elementos de identidad, de tradición y de memoria (p. 403).*

Exilio, sobre todo cuando refiere al mito de Arco y Arca, pues hace un balance de la significancia que a través del tiempo ha girado alrededor del agua, es decir, las quebradas, los ríos y las lagunas. En ese sentido, cabe desatacar, los elementos fundamentales que giran alrededor de la importancia de la veneración al agua, tal es el caso de lo simbólico que significó para los pueblos originarios la laguna de Yohama y en términos generales las lagunas de los Andes merideños, para distintos investigadores, quienes, producto de investigaciones etnográficas, han dado cuenta de que en ellas habitaban dioses (Villamizar. 2007 p33); (Clarac. 2019)

Tovar (2005), afirma, para seguir dándole sustento a esta idea, que muchos elementos de los rituales sobrevivieron solapados dentro de la cultura impuesta por el orden colonial, *los paisajes exteriores habían sido destruidos, pero los interiores se mantenían en un esfuerzo de afirmación. Esta estrategia de supervivencia sacrificaba la forma a la existencia del fondo de la cuestión* (Tovar. 2005, p. 398).

Evidentemente, son muchas las cuestiones que se han desarrollado alrededor de la interpretación de los mitos, en ese sentido, tomaremos en cuenta el planteamiento que desarrolla Ernst Cassirer (1994), en un texto titulado **Antropología filosófica**, en el cual afirma que el mito, en definitiva combina un elemento teórico y un elemento de creación artística los cuales tienen vínculos con la poesía, sin embargo el mismo autor hace referencia a que los elementos relacionados con el mito, tienen una especie de rostro doble:

Por una parte nos muestra una estructura “conceptual” y, por otra, una estructura “perceptual”. No es una mera masa de ideas confusas y sin organización; depende de un modo definido de percepción. Si el mito no percibiera el mundo de un modo diferente no podría juzgarlo o interpretarlo en su manera específica. Tenemos que acercarnos a esta capa más profunda de la percepción para poder comprender el carácter del pensamiento mítico. Lo que nos interesa en el pensamiento empírico son los rasgos constantes de nuestra experiencia sensible. En ella hacemos siempre la distinción entre lo que es sustancial o accidental, necesario o contingente, invariable o transitivo (Cassirer. 1994, p. 119).

Una cuestión que habitó en el común de los pueblos originarios de los Andes merideños tenía que ver con los lazos matrimoniales, los cuales despertaban emociones y dejaban clara las formas desde las cuales se fortalecían los lazos parentales. La preparación para la convivencia familiar, en los andes merideños, se hacía desde muy temprana edad⁸⁶. Por otro lado, desde la arqueología se han hecho importantes investigaciones alrededor de las prácticas mortuorias, las cuales varían desde el páramo a tierras un poco más bajas como las de Lagunillas, sin embargo, como ya lo advertíamos, la intención de la corona española, era desaparecer todo vestigio cultural que permitiera reagrupar a los grupos étnico en función de tradiciones memoriales comunes.

En la sociedad colonial la disputa no fue sólo por las almas sino por aquellos rituales que iban dando sentido y carácter a la vida en sociedad. Así, la muerte fue, de hecho, un campo de enfrentamiento entre españoles e indios. Al morir un cacique, los naturales ocultaban su cadáver, mientras hacían los sacrificios respectivos y procedían a efectuar su entierro conforme a sus tradiciones. Para cumplir con el funeral cristiano mataban a un indio que llevaban a la iglesia, y sus lloros y lamentos no eran por éste sino por aquél (Tovar. 2005, p. 403).⁸⁷

En la lucha simbólica por defender lo común, en consecuencia, las cuestiones fundamentales que le daban cuerpo a lo comunitario, las estrategias fueron muchas, todas justificadas y justificables, pues todo el andamiaje cultural de los pueblos se niega a desaparecer aun en las condiciones más adversas, en ese sentido, *el secreto, el*

⁸⁶ Fray Pedro de Aguado, anota un interesante pasaje que da cuenta de las tradiciones alrededor de la constitución de las relaciones parentales y cuando una joven estaba lista para sumir compromisos maritales: *El día que la mujer le baja su regla por primera vez, da ella noticia de ello a sus padres, los cuales lo hacen saber a todos los demás deudos y parientes suyos, y a los padres y parientes del desposado, todos los cuales se juntan y celebran las bodas con mucho regocijo de bailes y cantos a su modo, mezclados con todo el vino que pueden juntar, y el que allí pueden beber más aquel se tiene por mejor ; Y aunque se emborrache no por eso pierde ninguna reputación, ni honor de su persona, porque entre ellos hay tampoco rastro de esto ni de honra, que ni hay injuria ni afrenta que les dé pesadumbre ni que les haga aborrecerse los unos a los otros, excepto dos, que son el hurtar y el fornicar con mujeres ajenas, como luego se dirá, pero las palabras que injurien ni agravian a ninguno ni que le muevan a ira, no las hay (De Aguado. 1987, p. 474).*

⁸⁷ Tovar (2005), expone las ideas fundamentales de un documento, que da cuenta de esta realidad: [...] ansy mysmo quando algún cacique grande se muere sacrefycan dos o tres mochachos o yndios grandes sus catybos y depues de degollados unos los echan en el agua y otros los entyerran cada uno como tyene la costumbre y q[ue] los caciques los lleban a enterrar aunque sean crystya-nos a sus enterramientos con su oro y mantas y de noche matan un yndio y lo amortajan en las mantas conocidas del cacique y lo ponen ally en ca-sa del cacique y lo estan llorando para que lo lleven a enterrar a la ygles-ya en nonbre del cacique [...]. (p. 403-404).

silencio y la soledad fueron tres instrumentos que contribuyeron a la supervivencia de la cultura indígena, en medio de su derrota, a las presiones de los europeos (Tovar. 2005, p. 400). Lo público y lo privado comenzaron entonces a librar las batallas por la disputa civilizatoria más enconada que ha conocido la historia humana, entonces la batalla por el poder iba y venía, entre el espacio público, y la nueva noción que empezaba a aparecer en los valles de los andes merideños y que tienen que ver con el mundo de lo privado.

Finalmente, y guardando las distancias, ese elemento que Carlos Marx desarrolla en el capítulo titulado *La acumulación Originaria de Capital*, y que tiene que ver con la usurpación de las tierras de carácter comunal, y con toda una legislación que legitimaba dicha usurpación (Marx. 1969, p. 19-39), puede servirnos como método analítico y comparativo de lo ocurrido en tierras merideñas, más cuando todo, aparentemente, según la historiografía oficial, se ha hecho bajo el amparo de un argumentario jurídico, que racionalizó hasta el absurdo a toda la empresa genocida que hoy conocemos como la colonia.

Queremos cerrar este capítulo, con una cita que encontramos en Jacqueline Clarac (2016), y que pertenece a Héctor Malavé Mata, quien muy lucidamente define, no solo las intenciones del conquistador español, sino los absurdos que formaron parte de lo que hoy representa uno de los atentados más importantes vividos en estos territorios. Para Mata:

... el conquistador apelaba la acción sobre los vencidos. Su tarea no era poblar ni construir, sino arrancar con atropellos la riqueza del suelo. No había venido a culturizar, ni a edificar, ni establecerse, porque no concebía demora ni abrigaba ilusión de permanencia. No actuaba como fuerza productiva sino como agente de extracción. Había llegado para someter sustraer y transferir, como arrastrado acaso por pasión de fortuna perentoria. Su aventura no fue industriosa porque él mismo -en evocación de su patria feudal- jugaba al trabajo como innoble. Por eso, su empresa no fue laboral sino guerrera y esclavista (En: Clarac. 2016, p. 91).

La tabula rasa había definitivamente desmantelado, todo lo que por más de 14.500 años, habían edificado los pueblos originarios que habitaron estos Valles, pueblos Chibchas, Arawaks y Timotes, se vieron reducidos a simples feligreses tributarios de un rey, que nunca fue suyo.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo IV El parto de un conflicto histórico. El triunfo del Liberalismo en Venezuela.

*Hay muchas maneras de matar.
Pueden meterte un cuchillo en el vientre.
Quitarte el pan.
No curarte de una enfermedad.
Meterte en una mala vivienda.
Empujarte hasta el suicidio.
Torturarte hasta la muerte por medio del trabajo.
Llevarte a la guerra, etc...*

Sólo pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado
Muchas maneras de matar (Bertolt Brecht)

Sin duda mirar los procesos históricos implica al mismo tiempo detenernos en los procesos sociales que le dieron en definitiva cuerpo a los planteamientos sobre los cuales se organizó la nación, en ese sentido, voltear la mirada hacia los pueblos, se nos hace fundamental, más cuando ha sido el discurso de las elites el que ha imperado en la narrativa que ha edificado una forma muy particular de entender nuestro pasado.

Podemos decir, entonces, que hay un hilo conductor, digamos una lucha, entre el pueblo y las elites, entre los despojos, que continuaron, tanto en la llamada crisis de la sociedad colonial, como en la formación de la nación venezolana. Todo esto está acompañado de un arsenal ideológico que le da cuerpo a la nueva institucionalidad republicana, en función, esta última, de satisfacer las demandas de una clase social por sobre otra. En ese contexto, aunque nuestro trabajo no se propone, ciertamente,

hacer un balance historiográfico de dichos procesos, sí estaremos dando cuenta de diferentes autores que nos ayudan en definitiva a comprender el devenir, de un proceso que a todas luces se ha caracterizado por ser inacabado, en cuanto a garantizar las demandas de los diferentes estratos sociales.

Entonces, no podemos mirar los procesos sociales como rupturas que se consolidan a partir de eventos concretos, es necesario, a nuestro juicio, analizar detenidamente lo que ha sido la continuidad de la práctica del despojo, y ante ella la resistencia de los sectores sociales menos beneficiados de los cambios históricos por los que ha atravesado la nación. Estaríamos entonces, en este capítulo, ante la necesidad de contextualizar todo el proceso que le ha dado parto a la nación, y cómo estos elementos desembocan en una conflictividad social en la que el pueblo queda siempre con la peor parte.

Lo común, en consecuencia lo comunitario, sufrirán nuevos retos a partir de los conflictos suscitados por las llamadas reformas Borbónicas en tierras americanas, eventos que sin duda, desembocaron en las guerras de independencia, las cuales abrieron posibilidades para el pueblo llano, que luego, casi inmediatamente, fueron apabulladas por el liberalismo, bajo su andamiaje jurídico, siempre al servicio de las clases dominantes.

A nosotros nos resulta interesante la forma como hemos organizado este proceso histórico, el cual en definitiva va a dar pie a la construcción de la nación, con sus lógicas y sus intenciones enmarcadas en el naciente liberalismo que entendía a la propiedad de la tierra como un elemento fundamental para el desarrollo de la sociedad. Pudiéramos, en ese sentido partir de la siguiente pregunta ¿Fue el 19 de abril o el 5 de julio como hecho social un *parteaguas* en la historia de Venezuela o fueron estos dos acontecimientos una consecuencia de un proceso que se venía gestando con anterioridad? A nuestro entender, las dos interrogantes pueden ser objeto de respuestas positivas, porque tanto los acontecimientos desarrollados en el

marco de la independencia, como los elementos que giran alrededor de la llamada crisis de la sociedad colonial, a nuestro entender van a ser producto de un mismo proceso histórico y social, que va a derivar como consecuencia no solo en la guerra de independencia, sino también en toda la jurisprudencia que le va a dar cuerpo a la nación. En definitiva, se van a encontrar en ese andamiaje jurídico las claves de la reorganización espacial que va a favorecer a una clase en particular.

Edgardo Lander en *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos* (2009) hace un balance del surgimiento y consolidación de la modernidad eurocéntrica⁸⁸ en el mundo, y cómo ésta se hace de las Ciencias Sociales para argumentar y naturalizar todo su proceso de imposición arbitraria, además, Lander en este texto, permite, comprender con detenimiento todo lo concerniente a la ideología que le dará cuerpo y sustento en el tiempo a la modernidad. En este caso hablamos del liberalismo. Para Edgardo Lander:

Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etcétera, a la situación de Estado constituye la realización formal de la idea en general de ese pueblo. Si esa forma carece, como sustancia ética que es en sí, de la objetividad de tener en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros universal y omniválida y, por tanto, no es reducido: su autonomía en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es solo formal y no es soberanía (Lander. 2009, p. 25).

Estamos entonces ante un simbolismo que genera identidad y justificación ante lo universal, visto además como un proceso vital e inexorable de la evolución de la sociedad en su conjunto. Los lazos sociales que tienen que ver con lo comunitario pudiera parecer atrasado, elementos del pasado que el nuevo proyecto civilizatorio a toda costa debe superar, pues lo comunitario, puede ser visto como relaciones sociales de un momento Natural del desarrollo humano, desnaturalizado por esta concepción del mundo desde la perspectiva moderna, del que hay que salir a como dé

⁸⁸ Advertimos que estos dos conceptos juntos pudieran parecer una tautología.

lugar. Así, *el hombre* -sin incluir a la mujer, porque ésta concepción es machista- *sólo conoce la realidad en la medida en que crea la realidad humana y se comporta ante todo como ser práctico* (Kosík. 1967, p. 27).

1. La crisis de la Sociedad Colonial.

Son muchos los textos que se han publicado, y que reflexionan sobre este momento cumbre de nuestra historia colonial, pues sin duda, no solo en los contextos locales, sino también lo que estaba ocurriendo en el escenario global, va a dar pie a que se desarrollen una serie de conflictos sociales que sin duda cambiaran las relaciones entre las repúblicas emergentes y a lo interno de cada territorio en particular. Mariano Picón Salas lo dice de una manera poética, y que a ciencia cierta daba cuenta del cambio propio de la misma sociedad colonial, en sus palabras, *Queda atrás la aventura y la guerra de la conquista para dar paso a la larga siesta. Pacificados los Indios y distribuidas las encomiendas la sociedad de América entra en el holgado disfrute de la tierra* (Picón. 1944, p. 87). Y es que la emisión de las reformas Borbónicas van a influir en los intereses de una elite que se había acostumbrado, a un modo de vida en el que la explotación de la tierra y en consecuencia de la mano de obra, tanto de indígenas como de las poblaciones secuestradas de África, daba frutos a sus intereses de clase dominante.

En ese sentido, el encomendero, será el reflejo de ese “nuevo mundo”, lejos de la pasividad tributaria feudal de Europa, y emprenderá con avidez el mayor espíritu ambicioso para lograr a toda costa sus intereses, los cuales giraban alrededor del enriquecimiento⁸⁹. En el caso de los Andes merideños, por no haber minas de metales

⁸⁹ Dice Eduardo Arcila Farías, que en el encomendero, se conjugan los dos espíritus, del Feudalista y del Capitalista, Para Arcila: *El encomendero es, ante todo, un hombre de su tiempo, movido por el afán de lucro y proponiéndose como meta la riqueza. Entre sus contemporáneos, es el encomendero el hombre de acción en quien prenden más fuertemente las ideas y los*

preciosos, encontrarán en la tierra, su usufructo y la súper explotación de la mano obra indígenas en herramientas fundamentales para alcanzar dichos objetivos ambiciosos. Arcila Farías (1979, p. 241), afirma que el régimen de la encomienda reportó diferencias sustanciales en Mérida en comparación con el resto de Venezuela, no solo por su pertenencia en un primer momento a la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada, sino que quienes cumplían los roles de visitador, provenían de dicha jurisdicción, atendiendo a los lineamientos de quien le correspondía darlos, en este caso provenientes de Santa Fe. En palabras del mismo Arcila Farías, *todos los indios, inclusive las mujeres, estaban sometidos a servicio personal impuesto a discreción de los encomenderos sin prestar atención a las disposiciones metropolitanas* (Arcila. 1979, p. 241). Esto da cuenta de procesos de instigación y sometimiento por parte de quienes asumían responsabilidades de encomenderos, desmembrando la vida social de los pueblos que habitaban dichos territorios. Sobre esto ya hemos argumentado lo suficiente, no obstante, queremos reafirmar lo ya dicho con anterioridad, sumándole un elemento importante, que es la reducción de la población femenina a causa del trabajo forzoso al que estaban sometidas las mujeres. No obstante, una rigurosa comparación entre las ordenanzas emitidas por Alonso Vázquez de Cisneros para esta jurisdicción y las de Alquiza y Alcega, para la provincia de Venezuela, pueden dar cuenta, del trato diferenciado con el que se trabajó al indígena en las dos jurisdicciones.

Esta idea del constante reorganizar la vida social para la defensa de lo común lo llamaremos *Comunalidad Histórica*, que no es otra cosa que el espíritu de las comunidades, aún bajo el régimen colonial en sus diferentes etapas, que permiten por sobre la acción jurídica, acciones sociales, que dan cuenta de intereses grupales, muchas veces al margen de lo legalmente instituido. De esta forma, sobre la acción colectiva, Sidney Tarrow (1997) señala, que los elementos fundamentales que las

anhelos de un mundo nuevo. Dista mucho del hombre medieval; es el resultado de una manera radicalmente distinta de entender el mundo y la vida. Ávido de riqueza, la perseguirá febrilmente; y si no la obtiene primero de un golpe, por el áureo botín que le obsesionó, se conformará después con la encomienda, pero lo hará pensando alumbrar en ella manantiales de riqueza (Arcila.1979, p. 193).

promueven, son los cambios en las estructuras de oportunidades políticas. La magnitud y duración de las mismas dependen de la movilización de la gente a través de las redes sociales (nada que ver con lo que conocemos actualmente como Redes Sociales, que pululan en la web), y en torno a símbolos culturales de significado (Tarrow. 1997, p. 25). Y es que los sentidos (no perceptuales), y los significados, todos giran alrededor de la defensa de la vida, en ese orden de ideas las aspiraciones de la población se vinculan directamente a la materialidad y a la expresión espiritual y simbólica, que en definitiva se traducen en participación política y social aun fuera de lo legalmente instituido. Aun cuando esta expresión de rebeldía ocurra, en los sistemas políticos donde la población menos pudiente no alcanza lo que los “emprendedores”, dueños de grandes masas de capital, obtenían fácilmente, se generan entonces *sentimientos de privación*. Existen también los sentimientos de *privación por decrecimiento* y de *privación progresiva*, ambos relacionados con crisis económicas, sociales y políticas, que pueden, efectivamente dar cuenta de momentos en los que se desarrollan conflictos que desembocan en turbulencias sociales de grandes contingentes humanos (Pérez. 1994, p. 77-78)⁹⁰.

Leslie Bethell (1990), logra editar una de las compilaciones más importantes que se han publicado sobre América Latina, en ella encontramos un texto que será referencia fundamental para comprender los elementos que se vinculan con la llamada crisis de la sociedad colonial y las cuestiones sociales que le dan cuerpo a los conflictos que se desataron a partir de unas acciones, que en concreto, repercutirán de tal forma en la sociedad colonial americana que dará al traste definitivo con el proyecto colonial. David A. Brading (1990, p. 85), escribe *La España de los Borbones y su impero americano*, en este texto, hace referencia al estado de desgaste, en términos económicos y sociales, en el que se encontraba el imperio Español y sus posesiones de ultramar, esta cuestión también la advierte Carlos Emilio Muñoz Oraa,

⁹⁰ Son precisamente estas cuestiones las que se desarrollan a partir de la llamada crisis de la sociedad colonial, la cual abarca gran parte del siglo XVIII para América Latina, para profundizar sobre estos elementos recomendamos la lectura de Manuel Pérez Ledesma (1994), y su texto titulado: *Cuando lleguen los días de cólera (Movimientos Sociales, Teoría e Historia)*.

en su texto *Los Comuneros de Venezuela* (1971), sobre todo cuando desarrolla el análisis del escenario global, en el marco del naciente capitalismo del siglo XVIII, donde advierte además el profundo atraso en el que se encontraba España con relación a sus vecinos de norte -Hablamos en este caso de Inglaterra- (Muñoz. 1971, p. 11), y su desesperación por multiplicar sus posesiones y la producción en los territorios americanos.

En ese sentido, Muñoz Oraa, hace referencia a 6 elementos centrales que reprodujeron las reformas Borbónicas en suelo americano durante buena parte del siglo XVIII -Nos vamos a permitir agregar estos 6 elementos, de manera ilustrativa-.

1. Se imprimió a las colonias de carácter de unidades autárquicas de producción variada, con miras a que satisficieran las necesidades del consumo interno de cada una de ellas, debiendo las mismas intensificar en su conjunto y bajo control estatal la producción de materias primas, suficientes al programado desarrollo industrial de la metrópoli, y para inundar con ellas los mercados europeos.

La producción agrícola cobró estímulos mediante la concesión de créditos, distribución de semillas, ensayos de nuevos cultivos y facilidades para la obtención de algunos instrumentos de trabajo.

2. Se promovió la restitución y distribución de tierras indígenas para elevar en esto la capacidad de producción y de consumo. Se ordenó revisar y recuperar tierras acaparadas por ricos hacendados, en su mayoría mal habidas y en situación ociosa.

Esta política territorial procuraba la colonización y la reubicación de poblaciones.

A la par que se reactivaba la mano de obra indígena se daban facilidades para incrementarla de negros esclavos, mediante exoneraciones o rebajas de impuestos que permitieran el ingreso de mayor número de ellos a los fines de la producción agrícola.

3. En materia de comercio se adoptaron medidas para su intensificación. Se puso fin al costoso e improductivo sistema de flotas y galeones y en su lugar se crearon compañías de navegación con capital estatal y privado.

Se dio al comercio una mayor libertad de operar en el marco de las relaciones intercoloniales y de estas con la

metrópoli. Al efecto se puso fin al monopolio de los puertos de Cádiz y de Sevilla en España y a los de La Habana, Veracruz, Cartagena y Porto Bello en América. Tal libertad de comercio incorporó al tráfico a numerosos otros puertos españoles y americanos.

4. La corona española puso especial interés en combatir el contrabando, cuya muy generalizada práctica privaba de cuantiosos ingresos al Real Erario, había sembrado la corrupción en funcionarios y constituía un instrumento peligroso que socavaba las débiles bases de la producción y el comercio español. El contrabando, intensificado por ingleses, holandeses y franceses en la zona del Caribe o en el extremo Sur, era generalmente bien recibido por los colonos, porque les daba acceso a una mayor variedad de mercaderías a precios más razonables que los de las que obtenían mediante el mecanismo del monopolio de Sevilla y las flotas anuales.

5. Se reorganizó la real hacienda sobre principios de centralización y eficiencia, todo con miras a obtener los mayores ingresos fiscales y modernizar la administración colonial. Las reformas hechas en la administración ultramarina elevaron los ingresos por ese concepto en tiempo de Fernando VI, de tres o cuatro millones de escudos de vellón al año a que antes ascendía, a 6 millones anuales y Ensenada llegó a programarlos hasta 12 millones de escudo.

6. A fin de proteger las amplias y por lo común desguarnecidas Costas americanas, asegurar la defensa y la mejor administración colonial, se crearon nuevas jurisdicciones. En 1739 se reconstruyó el virreinato de Nueva Granada, cuando el desarrollo del poderío inglés en el Caribe hizo necesaria la presencia de un jefe militar a menor distancia de Lima. En 1764 se hizo a Cuba Capitanía General y poco tiempo después se dejó mayor libertad de acción a la Capitanía General de Guatemala. En 1776 se creó el Virreinato de la Plata con miras a la mejor defensa y desarrollo del extremo sur de América. En 1777 siguiendo la jurisdicción asignada en lo económico a la intendencia se hace depender de Caracas, en lo militar, a las provincias de Maracaibo, Guayana, Cumaná, Venezuela e Isla de Margarita y Trinidad (Muñoz. 1971, p. 11-12-13-14).

Justificamos lo largo de la cita anterior, alimentando la idea que estos elementos con cierto aire liberal, por su mal empleo en los territorios de lo que hoy es

Venezuela, atizarán el conflicto social, que desembocará en las luchas por la independencia. A todas estas, muchas cuestiones que alimentaban esta nueva jurisprudencia del siglo XVIII, impactaban directamente al pueblo llano, pues de traducía en más trabajo, más mano de obra explotada, recordemos que el siglo XIX, como lo vimos por medio de algunas ideas expresadas por Mariano Picón Salas (1944), y que en este trabajo hemos referenciado, *la Fisiocracia* fue la gran triunfante en este período del proceso colonial, reproduciendo toda su lógica, tanto comercial como cultural⁹¹. En ese sentido, el impacto de las reformas iba a variar, según el lugar, pues las condiciones económicas iban a ser determinantes, ya que en los lugares en los que la producción, sobre todo minera no era tan esplendorosa, las reformas se tradujeron en situaciones que agravaron los procesos de explotación de la población indígena (Osorio. 1993, p. 11).

Va a ser entonces el espíritu de la Hacienda el que va a imperar en la sociedad venezolana del siglo XVIII en adelante, que va a pervivir incluso hasta finales del siglo XIX. Mario Sanoja (2011, p. 142-143) y Federico Brito Figueroa (2015, p. 290-295), acuñan la noción de *enfeudamiento*, haciendo una clara división entre lo que fue el feudalismo europeo y las relaciones sociales que reprodujo la lógica de la hacienda en Venezuela, el tratamiento de la misma, la explotación de la mano de obra y la situación de esclavos e indios con relación a los terratenientes.

Para estos autores, cada uno desde su particular mirada, este proceso, que ellos denominan *enfeudamiento de la población*, se va a tejer en la colonia, y perdurará hasta bien entrado el siglo XIX, es más podemos incluso afirmar, que esta situación, es la que desata la Guerra Federal entre 1859-1863, en la segunda mitad del siglo al que nos estamos refiriendo. En su momento abordaremos este debate.

⁹¹ Mario Sanoja (2011), Afirma que la lógica que va a imperar en el mundo colonial es la del capitalismo comercial que propició y consolidó las relaciones de dependencia coloniales (p. 143).

Los objetivos eran claros, Las reformas Borbónicas, representaban intenciones concretas, se perseguían una meta, estaba bien definido que estas *tendían a la repotenciación de España frente al mundo metropolitano europeo, al plantear la racionalización económica de la totalidad del imperio español, en función de ese objetivo metropolitano* (Osorio. 1993, p. 11). Sin embargo, la aplicación de estas medidas despertó rebeliones a lo largo y ancho del continente, producto de la imposibilidad de desarrollar con normalidad los procesos económicos propios del emergente capitalismo. De esta forma, *En 1780-1781, la aplicación de las similares medidas —una recaudación de alcabalas más eficiente, una rigurosa supervisión de los pagos de tributos y la restricción del cultivo del tabaco— fue el detonante de revueltas por toda Nueva Granada y las tierras altas andinas* (Brading. 1990, p. 124).

Se trataba de reorientar hacia España excedentes que, a consecuencia de las crisis económicas del siglo 17 derivadas de las catástrofes demográficas originadas por el descenso de la población indígena, estaban estancados en el interior. En la práctica, el Estado intentaba refundar las relaciones coloniales en el marco de un nuevo escenario que autores como Lynch han llamado un “nuevo imperialismo” y que para otros, como Brading, se trata de la “segunda conquista” (Mires. 2005, p. 62).

Entonces la llamada crisis de la sociedad colonial, da cuenta de un proceso de descontento, popular y de las elites emergentes, quienes al mismo tiempo comenzaban a reclamar mayores libertades para desarrollar sus “emprendimientos productivos”, así *la base común de todas estas rebeliones populares era el resentimiento contra los nuevos impuestos decretados por el estado borbónico* (Brading. 1990, p. 124). Entonces, las reformas implementadas por el llamado despotismo ilustrado, generaron las condiciones necesarias que darán luego paso a las

revoluciones de independencia. Fernando Mires (2005), por su parte hace referencia a:

Que cuando son implantadas reformas sobre estructuras sociales extremadamente rígidas tienden a producirse fisuras que son imposibles de cerrar, es un hecho histórico continuamente comprobado. En términos generales, eso fue lo que ocurrió en América española cuando fueron puestas en práctica las reformas borbónicas (Mires. 2005, p. 60).

Y este elemento hay que tenerlo muy en cuenta, porque, efectivamente las reformas generaron procesos de descontento social que derivaron en rebeliones con distintas características, y composición social diversa. La de Túpac Amaru, en el Perú es quizá la más conocida, sin embargo, en el territorio que nos corresponde estudiar, ocurrió, producto de los elementos que venimos explicando, una rebelión que hizo temblar los cimientos del gobierno colonial en los andes Merideños. La rebelión de los comuneros del Socorro (1781), que inició en la nueva Granada y se extendió hasta lo que en algún momento fueron los confines de la jurisdicción que pertenecía a la Nueva Granada. Para el momento de la rebelión, era la frontera occidental entre la provincia de Maracaibo -que comprendía los estados Táchira, Mérida y Zulia- y la provincia de Venezuela -lo que vendría a ser hoy la frontera entre los estados Trujillo y Mérida-, Sobre este hecho hay mucho que decir.

Siguen siendo los impuestos, de esta manera, razones que asumen la preponderancia de los descontentos sociales de la época. Y de esta forma estalla en el Socorro lo que la historiografía ha conocido como la rebelión de los comuneros, que ha encontrado muchas opiniones encontradas, algunas descalificando la rebelión, por ser promovida únicamente con intereses comerciales, protagonizada por la elite comercial emergente en el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII, sin embargo, y sin desmeritar las opiniones que han girado alrededor de la idea antes mencionada,

la cual en el fondo compartimos, es de hacer notar que en dicha revuelta participaron grandes contingentes de pueblo humilde, de indígenas y hasta esclavos. Es decir, la convulsión social, de una forma u otra incidió en distintos estratos sociales que se sumaron a dicha revuelta⁹². Según Arciniegas (1992, p. 61), al pisar Lagunillas, la rebelión de los comuneros, escuchó el grito de “Viva el Rey del Cuzco”, estableciendo un lazo y un vínculo con la rebelión de Túpac Amaru ocurrida en el altiplano peruano. *Y así van el bodeguero de Pamplona y el socorreño levantando la provincia de Maracaibo, hasta llegar a Mérida, que debía ser el centro de operaciones. En Mérida sólo el clero se opone a la empresa: el Cabildo, o mira con simpatía a los levantados, o se considera incapaz de resistirlos* (Arciniegas. 1992, p. 61).

Alí López Bohórquez en: *La Rebelión Comunera de los andes venezolanos de 1781: un movimiento de reivindicación económica* (2021), concluye junto con Rosalba Moret, que dicha rebelión más que representar una motivación propiamente emancipadora, dio cuenta de una tendencia conservadora del orden existente (López. 2021, p.87). No obstante esta postura, lo cierto fue que dicha rebelión contó con el apoyo popular, y ciertamente, aunque se le daban “vivas al Rey”, en el discurso había una crítica profunda a lo que para el momento, grandes extensiones territoriales pobladas, consideraban un “Mal Gobierno”.

⁹² German Arciniegas (1992), escribe un texto que titula *Los comuneros*, dando como resultado una suerte de descripción etnográfica de lo que estaba aconteciendo mientras se desarrollaban los hechos, en su narración incluye una serie de cuestiones que son de gran valor para nuestro trabajo, en cuanto al desarrollo de una suerte de testimonio de personajes que vivieron en carne viva el proceso de la rebelión de Los Comuneros, Miremos el ejemplo siguiente: *El pueblo está resuelto a cerrar las pulperías, y los ricos le estimulan a la revuelta. Los vecinos de Guarne, La Mosca y Palenque dicen que no pagarán los dos pesos anuales de los mazamorreo. El mulato Bruno Vidal se presenta en Guarne, después de oír la santa misa, a la cabeza de doscientos compañeros. A los que no han entrado en el bando los junta, requiriéndolos si son del Socorro o no lo son. La multitud se encamina a la pulpería de Jerónimo Mejía a los gritos de “¡Viva el rey de España y muera el mal gobierno!” Todos llevan garrotes, machetes y piedras. A son de caja avanzan, y cuando ya están delante de la pulpería, el más levantado convida a don Jerónimo para que cierre la pulpería y pierda su licencia, so pena de la vida. De ahí en adelante los de Guarne no descansan. Se presentan en casa de don Manuel Jaramillo, armados de lanzas, espadas, machetes y garrotes, a pedir que les quiten los pechos. Mandan avisos a Rionegro y Medellín, amenazando a los oficiales reales con ir a quitarles por la violencia cuanto hubieren cobrado en los mazamorreo. Anuncian que si el aguardiente no se expende a dos tomines la limeta y el tabaco a dos mazos, matarán al estanquero y asolarán la población. Y así se distrae la plebe en estas vueltas, hasta que llega la fiesta de Nuestra Señora del Carmen, en que se presenta todo el pueblo de Rionegro para la jornada definitiva* (p. 24-25).

Un compilado de gran valor documental, que nos puede ayudar a comprender a fondo, desde el punto de vista histórico y social, todo lo concerniente a la Rebelión de los comuneros, es el publicado por la Academia Nacional de la Historia en el año de 1981, en el marco del bicentenario de dicha revuelta, allí se exponen diferentes trabajos, no solo analizando la generalidad de lo ocurrido, sino detallando algunas particularidades, sobre todo de la zona de los andes Merideños, espacios territorial objeto de nuestro estudio. En este compilado denominado *Estudios*, se incorporan los trabajos de Vicente Dávila Titulado: *Los Comuneros de Mérida*; Lucas Castillo Lara, con su texto titulado: *La Gesta comunera, del Silencio al grito*; de Joseph Pérez: *Los Comuneros de Mérida*; de J. N. Contreras Serrano: *Los comuneros venezolanos*; y lo que fue la tesis doctoral de Carlos Emilio Muñoz Oraa: *Los Comuneros de Venezuela*. También hay un escrito de Alí Enrique López, que se titula: *Cronología, itinerario y hechos resaltantes de la rebelión de los Comuneros de Venezuela*.

En ese sentido, el análisis hecho por Vicente Dávila, deja claro el apoyo popular con el que contó la revuelta, sobre todo cuando describe la entrada de la rebelión a la ciudad de Ejido y a la de Mérida, donde a todo pulmón se gritaba la consigna de ¡Viva el rey y abajo el mal Gobierno! (Dávila. 1981, p. 25). Un testimonio bastante interesante, sobre la revuelta en los andes merideños, y su apoyo popular, lo proporciona Vicente Dávila, cuando relata que: *Entre los principales merideños que se opusieron a la revuelta están el Teniente de Gobernador D. Antonio Ruiz Valero, que Ordenó al Alcalde de Exido (Ejido) reuniese gente. La cual medida no se llevó a cabo por ser todo el Común partidario de aquella* (Dávila. 1981, p. 26).

Por otro lado, el trabajo más actualizado sobre el tema, lo produjo Ebert Cardoza, el cual lleva por nombre, *Milicias, conflictividad social y reforma militar en la región andina venezolana (1781-1810)*. Este trabajo bastante completo desde el punto de vista de la historia militar, analiza desde diferentes perspectivas los hechos que permitieron que la rebelión de los comuneros se desarrollara, incorpora Cardoza

(2019), de esta forma, distintas cuestiones de gran valor, como por ejemplo las posturas radicalizadas que en un primer momento de la rebelión pretendieron capitalizar la revuelta, y con consignas como la de “Viva el Rey Indio y muera el Rey de España”, alejarse definitiva del proyecto colonialista de la vieja y parasitaria España (Cardoza. 2019, p. 198). Esto nos deja claro, que la población de los andes merideños acogió con buena lid el planteamiento de la rebelión de comuneros, porque de cierta forma veía en ella posibilidades de deslastrarse del autoritarismo productivista impuesto por los encomenderos de finales del siglo XVIII. Todos los elementos, para el momento, giraban en torno a la producción, la religiosidad y la organización militar, al respecto Cardoza asegura que:

En el transcurso de los siglos XVI, XVII y XVIII el proceso de miscigenación en el interior de las milicias, se produjo bajo el estricto control de las autoridades militares, locales y metropolitanas, clasistamente dirigido a mantener la hegemonía de los blancos, criollos y peninsulares, sobre las demás castas en ascendente crecimiento demográfico (Cardoza. 2019, p.60).

En ese sentido, poder incorporarse a otras expresiones de lucha, abría posibilidades de ascenso social y el desprendimiento definitivo de formas de opresión que giraban alrededor de la explotación de la mano de obra, así *la rebelión comunera de 1781 se convirtió en la primera insurrección colectiva de relevancia en la región andina* (Cardoza. 2019, p. 193). Para Federico Brito Figueroa, la realidad colonial de la sociedad venezolana se estructuró *sobre la base de la expropiación de la primitiva propiedad comunal indígena, el monopolio de las condiciones naturales de la producción y la importación forzada de esclavos africanos, aspectos de un mismo fenómeno: acumulación originaria de capital* (En: Cardoza. 2019, p. 193).

En ese sentido podemos afirmar que,

Lejos de ser la culminación natural de 300 años de desarrollo colonial, el final de la época borbónica fue un frágil equilibrio que fue fácilmente destrozado por los cambios en las relaciones de poder europeas. Una vez más, la península sirvió de campo de batalla para los ejércitos enfrentados de franceses e ingleses. Pero mientras que en la guerra de Sucesión la sociedad colonial había permanecido adormecida e indiferente, en 1808, cuando las bayonetas francesas proclamaron a José Bonaparte rey de España, la élite criolla de la mayor parte de las provincias del imperio exigió «juntas» representativas que ofrecieran una base legal para el gobierno. Los acontecimientos de Europa facilitaron así la ocasión más que la causa de la revolución política de América. Dos años después, cuando se reunieron las Cortes en Cádiz con el fin de elaborar una constitución para toda la monarquía, las provincias ultramarinas o bien pidieron una inmediata autonomía o iniciaron decididas revueltas (Brading. 1990, p.126).

Se abría pues otro ciclo, que era en definitiva el de la independencia, y posteriormente el de la construcción de la nación, la cual al mismo tiempo guardaría en su interior las contradicciones fundamentales, que siguieron reproduciendo los conflictos sociales, que van a dar cuenta de buena parte del siglo XIX, un momento convulso para nuestra historia, y una posibilidad, que nunca se vio realizada por el pueblo llano.

¡Oh! República, has sido el fetiche de los liberales.

La República naciente traía consigo nuevas expectativas, y el pueblo buscaba obtener de ellas lo que siempre, desde la llegada del español se la había negado. Los aires de transformación que traen consigo los procesos de cambio son fundamentales en cuanto a la generación de expectativas que buscaban en definitiva dar un vuelco a la realidad vivida. Si le damos una mirada a lo Planteado por Carlos Marx, en *El*

Capital, sobre todo en el Capítulo que se titula *La acumulación Originaria del capital* (1969), nos damos cuenta que, fundamentalmente desde Europa, los artificios implementados por la legalidad burguesa, le han sido de utilidad a esta clase social, para alcanzar los objetivos político-económicos que persiguen. No es en balde entonces toda la jurisprudencia que organizó la vida tanto en la colonia como en la naciente República. Cuando Marx habla de la realidad europea -sin ánimos de reproducir acríticamente métodos de análisis, e imponerlos a la fuerza- no podemos dejar de observar lo ocurrido en nuestra realidad, pues sin duda, por lo menos para los naturales, las leyes de indias representaron a todas luces el desmantelamiento de un modo de vida. Dice Marx que, para la vieja Europa, sobre todo en Inglaterra, *los que se veían lanzados súbitamente de su modo de vida acostumbrado no podían adaptarse, con igual presteza, a la disciplina de su nueva condición. Se convirtieron masivamente en mendigos, bandoleros y vagabundos, en parte por inclinación pero, en la mayoría de los casos, forzados por las circunstancias* (Marx. 1969, p. 55). No queremos decir con esto, que la realidad fue la misma en América, ni de ninguna manera afirmar que en los andes merideños esto ocurrió de la misma forma a lo acontecido en Liverpool en su momento, lo que no podemos negar es, como ya lo hemos visto, que los pueblos originarios al momento del contacto forzoso, fueron obligados a incorporarse a una encomienda y por tanto brindar su fuerza de trabajo al encomendero. Marx hace un balance de algunos elementos jurídicos y políticos, que contuvo las leyes de Enrique VII y, afirma que:

Las leyes de Enrique octavo, 1530: los mendigos viejos e incapacitados para el trabajo recibirán una licencia para mendigar. Por el contrario, para los vagabundos robustos, azotes y reclusión. Se les atará a la parte trasera de un carro y se les azotará hasta que la sangre corra por su cuerpo y entonces, deberán prestar juramento y retornar al lugar de nacimiento o en que hayan recibido los últimos años, para que se pongan a trabajar (Marx. 1969, p.55-56).

La expropiación de las tierras comunales, tanto en Europa como en América desprovino de medios para la producción a quienes sufrieron los efectos de la colonia, de esta forma, *deshumanizó* al sujeto americano, no dándole el calificativo de mendigo -que hasta sería honroso-, por el contrario, de no plegarse a las políticas emitidas por el conquistador, se le tratada de forajido, rebelde, en consecuencia objeto de exterminio, representando un peligro para la corona y la fe cristiana, eran de esta forma más insidiosos los calificativos con los que se trataban a los americanos que no quisiesen vivir en “policía”.

Así pasaron 300 años, y como lo vimos con anterioridad, las contradicciones propias del mundo colonial, derivaron en nuevos procesos que dieron al traste, por lo menos políticamente, con la colonia como sistema de gobierno. Como sabemos la independencia fue un proceso que se tranzó en el campo de batalla, pero además, como ya lo hemos advertido, abrigó en su seno grandes contradicciones causantes de los grandes conflictos sociales del siglo XIX.

Las consecuencias de la guerra de independencia fueron devastadoras para la sociedad venezolana⁹³, primeramente porque legó a una clase social muy reducida la apropiación de la tierra, la cual representaba el principal medio para el trabajo, en consecuencia generador de riqueza. La nación, para el momento del conflicto por la independencia veía en la propiedad de la tierra el elemento fundamental. Unos datos bien interesantes que aporta Agustín Codazzi y que trabaja Iraida Vargas y Mario Sanoja en su texto titulado *Una lectura Geohistórica* (2012), aseguran, que para el momento, un 22% de venezolanos, es decir aproximadamente 10,000 ricos explotaban al 78% de la población, esta cifra nos deja ver los niveles de desigualdad en la que se encontraba la sociedad venezolana a inicios de la instauración y la construcción de la nación (2012, p. 90).

⁹³ Sin dejar de lado la catástrofe que representó la empresa colonialista en suelo americano.

Todo esto daría cuenta de aquello que Pedro Cunill Grau denominó en algún momento la *geografía de la penuria* (en: Iraida Vargas. 2012, p. 92), es decir, un país devastado por la guerra y por los intereses de una oligarquía que históricamente había vivido de la tierra, sumado a una naciente oligarquía militar, que entendía como medio de pago, el hacerse de grandes extensiones de la tierra.

Belin Vázquez, en *Estado Liberal y Gubernamentalidad en Venezuela* (2012), realiza algunos aportes que consideramos fundamentales para adentrarnos en este debate que gira alrededor de la construcción de la nación. La historia oficial, nos ha pretendido hacer ver este proceso de forma mecánica, que la instauración de la república ha sido producto de una consecuencia natural, sobre la que no amerita reflexión alguna. Para Belin Vázquez,

La clasificación social ha permitido comprender la sujeción de los cuerpos subjetivados, como el control de la población y el fortalecimiento del Estado-Nación como garante de la aplicación de tecnologías sociales para el mantenimiento del orden necesario destinado a concentrar la civilidad sobre los propósitos gubernamentales acuñados en la razón de Estado. Esta razón, variopinta por demás, se constituye en una pluralidad de acciones ordenadas por un eje común constituida en arte de gobernar, que evoluciona en distintos momentos (sí mismo-familia-Estado), pero encarrilado hacia un solo fin: Consolidar la soberanía del territorio con base en la definición homogénea de identidades adosadas al Estado-Nación. Anclado en el imaginario colectivo, esto ha desatado prácticas sociales respondientes al orden civilizatorio republicano, a la vez que revela la pervivencia de los sistemas de poder ejercidos sobre la sociedad y sus cuerpos constitutivos en nombre de la verdad (Vázquez. 2012, p. 17).

La construcción de la nación amerita una reflexión profunda, pues lo común para este momento de nuestra historia, y esto gracias al positivismo, giró alrededor de darle cuerpo identitario a una creación subjetiva, que no existía para entonces. La construcción de símbolos, de instituciones, territorio y de una historia heroica patria,

servieron en su conjunto como herramientas para que los habitantes de la nueva nación se sintieran parte de un proyecto que inexorablemente conduciría a la sociedad hacia el progreso, en medio de todo, la gente siguió clamando por los despojos históricos, los cuales se vinculaban con la tierra y con otros elementos que desde el plano cultural seguían rivalizando con las nuevas formas de concebir la ciudadanía.

Para Canguilhem, la normalización supera al individuo biológico imponiéndole un sentido de diferenciación que se concreta en la lógica social de la corrección y la vigilancia; esa lógica correctiva-coercitiva materializa la identidad sometida del normalizado, quien deja de lado su diferencia identitaria para lograr un espacio de valoración cultural que le otorgue significado a su existencia sobre la base de un valor común. Esto se traduce en la dominación de las mentalidades subjetivas constituidas en el modelo de buen ciudadano, reflejado en las verdades científico-jurídicas contenidas en las narrativas moderno-coloniales del Estado-nación (Vázquez. 2012, p. 19).

www.bdigital.ula.ve

Quizá estos elementos encontraron su antagonista en las luchas y aspiraciones populares, que en diferentes contextos pretendieron dar un vuelco a las *buenas formas ciudadanas*, que la oligarquía desde un primer momento quiso implantar. Después de aplacada la rebelión de los comuneros (1781), la de José Leonado Chirinos en Coro (1795), y tantas otras, el territorio entró en una tensa calma, hasta que se desataron los odios en la guerra de independencia, que si miramos con detenimiento, y desde otra perspectiva, podemos observar, que más que odios, era la oportunidad que encontró el pueblo para acceder a lo que siempre había aspirado y siempre se le había negado, y esto -evidentemente sin justificar la atrocidad de lo ocurrido en 1814, conocido como el año terrible- ganando con su lanza y su machete por los medios que fueran, los bienes que siempre pertenecieron a sus amos. Francisco Herrera Luque (2017), con *Boves el Urogallo*, y Federico Brito Figueroa (1996) con *Tiempo de Ezequiel Zamora*, hacen sendos análisis que nos permiten comprender desde la generalidad,

los elementos fundamentales que le dan contenido a los conflictos sociales del siglo XIX.

Para el Libertador Simón Bolívar, los hechos desarrollados entre los años 1813 y 1814, fueron de un gran aprendizaje, a tal punto que escribe la conocida Carta Jamaica, donde hace un balance de la pérdida de la llamada segunda República, y donde además expone las razones del conflicto social que se desató en los primeros años de la lucha por la independencia. Miguel Acosta Saignes, asegura que Bolívar en esa Carta,

... expresaba los conceptos de los criollos. Así apenas pocos meses había visto como esclavos, indios, pardos, la mayoría de los desposeídos de ciertas regiones de Venezuela, se habían alzado contra el predominio de los criollos, habían dejado a un lado las teorías, que no habían cultivado, para pelear por la Libertad en abstracto, en cierto sentido, y por la Libertad bien concreta de las acciones de violencia que les ofrecían los jefes realistas para equivocarlos (Saignes. 1997, p. 151).

Todo esto dio pie a que Bolívar, posteriormente, emitiera decretos que en su esencia miraran la situación de los indígenas en toda Colombia, tal es el caso, por ejemplo, de los decretos emitidos en 1820, desde el cuartel general de Rosario de Cúcuta. El *Decreto de Cundinamarca sobre protección a los naturales, reivindicación de sus tierras, seguridad de trabajo y derecho a la educación*, planteaba varias cuestiones que van a ser fundamentales. Ordena que se devuelva a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos, según los títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseer los actuales tenedores (Artículo 1). Declara libres de cargas fundacionales los resguardos, aunque hubiesen subsistido por tiempo inmemorial, si no han sido aprobadas por autoridad competente (Artículo 2). Dispone que, una vez integrados los resguardos en los que se les haya usurpado, se repartirá a cada familia tanta extensión de terreno

cuanto cómodamente pueda cultivar cada una, teniendo presente el número de personas de que conste cada familia y la extensión total de los resguardos. Estos elementos planteados en el decreto de Cundinamarca, sin duda alguna, representan la posibilidad de consolidar un orden liberal en torno a la organización de la tierra, al mismo tiempo que se planteaba reivindicar el derecho indígena a las tierras⁹⁴. Elementos similares se van a desarrollar posteriormente en los decretos de Trujillo del 8 de Abril de 1824, el del Cusco del 4 de Julio de 1825, y el de Chuquisaca del 14 de Diciembre de 1825 (Figallo. 2019, p. 115).

Esto evidentemente despertó grandes conflictos de intereses a lo interno de la naciente nación americana, pues las oligarquías finalmente no permitieron un retorno a la idea del comunitarismo, radicalizando la tenencia de la tierra y concentrándola en pocas manos. Clifford Geertz, en: *La interpretación de las culturas* (2003), hace un análisis sobre los distintos elementos que giran alrededor de lo simbólico y que tiene que ver, en definitiva, con la posibilidad de comprender el proceso que permite la construcción de una cultura determinada. Al respecto afirma que:

... en las sociedades modernas el hecho de haber elevado estos vínculos a nivel de supremacía política -aunque luego esto ya ha ocurrido antes y continúa ocurriendo-, se ha deplorado cada vez más por considerarlo patológico. Cada vez más la unidad nacional es mantenida, no por invocaciones a la sangre y a la tierra, sino por una vaga e intermitente adhesión a un Estado civil, complementada en mayor o menor medida por el empleo gubernamental de poderes de policía y por exhortación ideológica (Geertz. 2003. p. 222).

La cuestión aquí, es que aunque hubo intentos, lo común para el pueblo siempre ha sido la lucha constante por adquirir derechos fundamentales que giran alrededor de la defensa de la vida.

⁹⁴ Estas cuestiones son analizadas en un artículo publicado por Guillermo Figallo (2019), titulado **Los decretos de Bolívar sobre los Derechos de los Indios y la venta de tierras de las comunidades**. P.115-116.

De las Leyes de Indias, a las leyes para los indios.

Partimos de la siguiente premisa, que en nuestro caso, es fundamental. Los elementos comunes entonces, entre el pueblo indígena, históricamente, han girado alrededor de huida y la resistencia, tanto para garantizar la vida comunitaria, generando nuevos nichos convivenciales en las llamadas “zonas de refugio”⁹⁵, como para desproporcionar al invasor histórico de mano de obra y con ello el abandono de las tierras invadidas. Las formas de lucha han sido múltiples, y aunque la legislación de los tiempos de la formación de la Nación, trataron de reivindicar el derecho histórico a la tierra, las oligarquías siempre se valieron del “leguyelismo” burgués para despojar a las masas populares del derecho a la autodeterminación. En el aparato jurídico del siglo XIX, el cual le da cuerpo a la nación, podemos encontrar un compilado interesante de leyes que miran el problema de la tierra y del mundo indígena desde una perspectiva liberal.

Aunque efectivamente nuestro trabajo no se plantea el análisis de la jurisprudencia alrededor de la tierra, es necesario que miremos algunas cuestiones relacionadas con la legislación que le va a dar Constitución al uso de la misma. En la Biblioteca Nacional Biblioteca Tulio Febres Cordero (BNBTFC) reposa un material titulado *Leyes y Decretos reglamentarios en los Estados Unidos de Venezuela* (1944), donde se compilan algunas de las leyes que consideramos fundamentales para entender el problema de la tierra y el asunto indígena, sobre todo en el contexto del siglo XIX, los cuales en definitiva dan pie para comprender cómo el uso común de la tierra fue desapareciendo a través del tiempo. Si observamos el contenido de la ley de resguardo indígenas del 8 de abril de 1804, podemos observar que en el artículo 1° se afirma que: ... *los terrenos de los resguardos de indígenas, que aún se conservan en comunidad se adjudicarán a sus actuales poseedores por los límites que tienen entre sí reconocidos las partes que hayan respectivamente ocupando* (BNBTFC, leyes y

⁹⁵ Sobre estos elementos, para mirar otras cuestiones analíticas sobre esta problemática, podemos leer en: *Luís Bastidas Valecillos (2003). El problema de la tierra indígena en Mérida: una constante histórica.*

decretos reglamentarios de los Estados Unidos de Venezuela. Tomo 13. p.67.), hay una intención en ese sentido de reorganizar la tenencia de la tierra, por lo menos desde el discurso de lo jurídico.

En ese sentido, la República emerge, por lo menos legalmente, y sin embargo, el problema de la tierra no queda resuelto, más por el contrario, había que reorganizar su uso, para que se manejara de forma más eficiente, esto dentro del esquema de desarrollo que el capitalismo ya imponía a la región completamente. De esta forma encontramos que en La ley del 2 de abril de 1836, se ordena el repartimiento en los resguardos indígenas, ella pudiera ser la primera intención jurídica para reorganizar la nación y las tierras de los indígenas, luego de separada Colombia la Grande. Justamente dos años después de emitida esta ley, se publica la ley del 7 de abril de 1838, sobre los resguardos (p. 88-89)⁹⁶.

De acuerdo con lo anterior, pudiéramos hacer hincapié, en el hecho de que aunque ocurrió la guerra por la independencia, el tratamiento que se le dio a los pueblos originarios, en lo fáctico -aunque en lo jurídico habían atisbos que apuntaban a la reivindicación histórica de la tenencia de la tierra-, no varió tanto, con relación a las prácticas coloniales. Esto afectaba directamente a la posibilidad de recomponer el tejido comunitario a partir de un proyecto alternativo al planeado por la nación liberal. Si hacemos un análisis detenido, por ejemplo, de la ley del 1ero de mayo de 1841, la cual tiene por objeto la reducción y civilización de indígenas, en la que en el considerando se reproducía, de cierta forma, todo el argumentario del que se valió la filosofía de la conquista para justificar los vejámenes a los naturales de estos territorios, nos damos cuenta, que las contradicciones aún estaban presentes en el nuevo aparato legal.

Observemos textualmente lo que se plantea en el considerando y en el artículo 1° de dicha ley:

Considerando:

⁹⁶ *Leyes y decretos reglamentarios de los Estados Unidos de Venezuela (1944). BNBTF. Tomo XIII. CARACAS.*

Que es un deber de la humanidad procurar la reducción y civilización de las tribus indígenas que vagan en el territorio de la República; que esto no puede lograrse sino por medio de disposiciones protectoras, que remediando las necesidades de los indígenas, su estado natural, vayan mejorando su condición, hasta que por los progresos de su civilización puedan ser regidos por el sistema general de administración que ha adoptado Venezuela.

Decretan:

Artículo 1º: Se autoriza el poder ejecutivo para que promueva por cuantos medios estén a su alcance la reducción y civilización de indígenas en todo el territorio de la República, y haciendo que se reúnan en poblaciones bajo la dirección de los funcionarios que crea conveniente darles (P. 87).

Hay un “espíritu protector”, hacia una “minusvalía”, concebida como la reproducción de una lógica neocolonialista, que ahora estaba en manos de la Nación como la orientadora y organizadora de la vida del pueblo llano. Toda esta jurisprudencia se desarrolla en los albores de la formación de la nación y son, si se quiere, los elementos que le van a dar cuerpo a unas relaciones que giran alrededor fundamentalmente del uso y la propiedad de la tierra.

Hay una cuestión muy importante que tiene que ver con la apropiación del Estado de los terrenos de las comunidades indígenas que hayan desaparecido, generando efectivamente un proceso de apropiación de la tierra en función de determinados intereses comerciales⁹⁷. En ese sentido, es muy importante destacar la resolución de 1889, que dispone que *las comunidades indígenas continúen en posesión pacífica de sus resguardos hasta que sea reglamentada la ley respectiva* (P. 69). Ha pasado casi un siglo de la independencia y las grandes contradicciones, por lo menos las relacionadas con el uso y manejo de la tierra seguían vigentes hasta entonces.

⁹⁷ En el artículo número 13º expresa textualmente: Pasan a formar parte del dominio propiedad de la nación los terrenos y las comunidades indígenas, ya extinguidas y aquellos cuya posesión o propiedad no pueda justificarse con títulos auténticos o supletorios. P. 67.

Por su parte, la ley del 25 de mayo de 1885, sobre los resguardos indígenas, en su artículo 1° dejaba taxativamente claro que solo se reconocía como comunidades indígenas a los grupos humanos existentes en los sectores del Amazonas y de la Sierra de Perijá, es decir, las demás expresiones étnicas del interior del país incluyendo las de la zona andina de Mérida, quedaban excluidas de esta jurisprudencia, la cual protegía los territorios indígenas para uso común. La homogenización de la sociedad venezolana pasaba al mismo tiempo por hacer tabula Rasa, desconociendo de esta forma la diversidad que la ha dado constitución identitaria al País. Sin embargo, se le daba una suerte de reconocimiento a: 1° *las comunidades indígenas que tengan título auténtico de su fundación y doctrina*, y 2° *las que no teniendo dichos títulos auténticos los hayan suplido con toda la formalidades y requisitos que el derecho establece* (Leyes y decretos. 1944, p.69.)

Hay que destacar que esta ley del 25 de mayo de 1885 sobre los resguardos de indios plantea efectivamente la posibilidad de iniciar el proceso de división o de partición de los resguardos indígenas, concretando la fragmentación de la concepción comunitaria de la vida. Para ello dedica el artículo número 5°, con sus 10 incisos los cuales, van a organizar la forma en cómo se reglamentaría el proceso de partición de los resguardos indígenas que se conservan hasta el momento. Veamos lo siguiente:

Artículo 5° En la división o partición de los resguardos de indígenas, se observarán las reglas siguientes:

El indígena que quiera la partición del resguardo, propondrá la respectiva demanda ante el juez, e indicará, por lo menos, cuatro de los copartícipes que conozca; este se publicará, por 12 veces, en el periódico oficial del respectivo estado, o en otro de circulación, a fin de que los que se crean con derecho, dicha partición, se hagan parte en el juicio.

Cuando el juez de la causa No sea el de la parroquia a la que pertenece la comunidad, aquel podrá comisionar a este para los efectos de las reglas anteriores.

Cuando apareciere que en la partición hubiere menores o incapaces interesados, se procederá a proveerles de legítimos representantes, conforme a las disposiciones legales.

Se formarán tantos lotes cuantas sean las familias de que conste la comunidad, y se le adjudicará uno a cada familia, debiendo ser dichos lotes proporcionados al número de individuos de cada una, y por consiguiente mayores o menores según sea el que la componen.

Para la distribución de dichos lotes como se tendrá presente, no solo su extensión, medida en proyección horizontal, sino también el mayor o menor valor de ello, por su cantidad situación u otros motivos que aumenten o disminuyan su precio.

En la ubicación de los lotes obtendrá referencia el individuo, o familia, que tenga allí casa, sementera u otro establecimiento.

El agrimensor que verifique la participación, presentará con esta el plano topográfico respectivo, debidamente orientado, conteniendo la escala que se adoptó para el levantamiento, y dibujándose en él todos los lotes y adjudicaciones en la misma extensión, forma y situación que tengan en el terreno.

A verificarse el reparto, el repartidor separará 15 hectáreas para el aumento de la población, si esta se halla fundada dentro del resguardo que se quiera dividir.

En todo lo demás se observarán las reglas que, relativamente a la materia de partición, establecen el código civil, el código de procedimiento civil, y artículos restantes de la presente ley (leyes y decretos reglamentarios. 1944, p. 70).

Observamos en lo anterior, todo lo que tiene que ver con la división y partición de las tierras comunales, es decir de las tierras que pertenecían a los resguardos indígenas, y que fueron en definitiva fragmentadas, para que la propiedad individual definitivamente hiciera sentido por sobre los territorios comunales. Encontramos entonces, de esta forma, el artículo 6°, el cual señala textualmente que a *ninguna comunidad indígena podrá adjudicarse, en ningún caso una porción de terreno que exceda de cuatro leguas cuadradas* (leyes y decretos reglamentarios. 1944, p. 70). Desde la lógica y los principios Liberales era fundamental dismantelar la propiedad comunal, y generar un proceso de individualización en el que según estos “principios” onto-espistémicos, repartir las tierras implicaba integrar a los

indígenas en la vida nacional, en consecuencia, esta cuestión generaba incorporación de este importante sector de la población a la inserción de un moderno sistema de desarrollo (Bastidas. 2003, p. 364).

Para Luis Bastidas, el objetivo sin duda era terminar la lucha por la defensa de las tierras ancestrales con la *desintegración del resguardo, y por consiguiente del colectivismo, acentuando de esta manera el individualismo característico del sistema capitalista* (2003, p. 364). En el caso de los andes merideños, según Varela, en su tesis para obtener el título en historia, referenciada por Luis Bastidas (2003), encontramos el siguiente señalamiento: *cuando se distribuyeron los terrenos que correspondieron a los resguardos concluyó la existencia de la propiedad comunal indígena en Chiguará, para dar paso hacia la implementación de la propiedad privada en esa área* (p. 364). Otro caso emblemático y estudiado por Bastidas (2003), es el del Paramito en la población de Timotes, en el páramo merideño, donde los habitantes del sector afirman, incluso hoy día, que las tierras de carácter comunal han sido defendidas de los partimientos, de quienes pretenden dividir las para venderlas en parcelas individuales, incluyendo testimonios de habitantes de la localidad en los que se afirma tajantemente que en lo referido a las tierras comunales, no pertenecen a ningún gobierno en particular, dando cuenta que forman parte de una reserva indígena, es decir, *son tierras que nadie puede meterse ni a repartir ni a invadir, ni a vender las tierras, o sea que aquí nadie tiene una propiedad privada*⁹⁸.

Todas estas cuestiones son reflejos de la individualización de la práctica social, a partir de este momento, para muchas comunidades, deja de tener sentido para las poblaciones tanto indígenas como criollas, la posibilidad de recomponer el tejido social a partir del uso de la tierra como derecho común. Otras expresiones, se han mantenido en proceso de resguardo permanente en manos de las comunidades organizadas, como es el caso de los acueductos comunitarios, en algunas zonas

⁹⁸ Este testimonio es referenciado en el texto de Luis Bastidas (2003, p. 2367), y representa un valioso argumento para la defensa de los bienes comunes.

rurales del Estado Mérida, donde su mantenimiento y cuidado está en manos de las comunidades organizadas. Los casos que en materia de cuidado y mantenimiento de acueductos para la comunidad, con los que nos hemos vinculado, y con los que hemos desarrollado acompañamiento etnográfico, son los de las canalejas en la parroquia Montalbán del Municipio Campo Elías y con el acueducto de la Mucuy Baja, en el Municipio Santos Marquina.

Por último, otro espacio en el que se disputa lo común como expresión colectiva tiene que ver con las manifestaciones culturales, casi todas ellas vinculadas con el calendario religioso de la iglesia católica, y que a lo largo y ancho de los andes merideños genera espacios para el encuentro, el compartir y el desarrollo de las creencias mágico-religiosas que le dan, aun hoy, constitución a nuestra identidad.

El Clientelismo como enemigo de la práctica comunitaria.

www.bdigital.ula.ve

Ya en el siglo XIX, comenzaban a aparecer manifestaciones públicas de las críticas alrededor de los favores que se les concedían a las personas cercanas al poder, mientras que los que no contaban con este privilegio sentían que su práctica cotidiana se veía en una posición dificultosa, con relación a quienes contaban con dichos privilegios. El ejercicio de la política, comenzaba a rendir frutos desde el personalismo en detrimento de acciones colectivas que permitieran recomponer lazos comunitarios. Se comenzó de esta forma a alimentar la cultura de lo individual por sobre lo comunitario, lo cual le dio sustento a las relaciones sociales de producción en el marco del capitalismo.

El trabajo, la producción y el poder estrecharon lazos importantes, los cuales generaron una práctica social que reprodujo unas relaciones sociales clientelares que daban cuenta de una competencia, en el marco del liberalismo, desleal. En la sección hojas sueltas del siglo XIX, periodo comprendido entre 1848 - 1890 de la Biblioteca Nacional Biblioteca Febres Cordero (BNBTFC), encontramos un documento que

hace mención al monopolio en Mérida, en este si quieres se denuncian todos los elementos que tiene que ver con la producción de aguardiente, pero sobre todo se hace evidente la incomodidad con una práctica política, que luego va a consolidarse en la Venezuela del siglo XX. Textualmente reza el documento que,

... en virtud de la Libertad que gozan los del círculo oficial, el industrial fuera de esta órbita, o paga 160 pesos al mes o no trabaja. Es decir, que solamente ellos pueden trabajar. Los otros somos parias. Parias en una República democrática, federal, y por añadidura, un gobierno liberal. Solamente los del gobierno tienen derechos y prerrogativas, los demás... nada. Hemos dicho mal, los que no somos del gobierno y los que no pertenecen al partido tenemos también derechos.⁹⁹

Comienza a nacer en la subjetividad colectiva del venezolano, la idea de que estar cerca del poder es beneficioso para lograr aspiraciones individuales. Esto, a nuestro juicio será el gran drama que jugará en contra, de aquí en adelante, ante la posibilidad de volver a lo comunitario, una cuestión que está siempre en debate, pero que encuentra miles de obstáculos en la cultura de la competencia individualista, como hecho social que se ha venido construyendo desde la llegada del europeo, hasta nuestros días.

Compartimos la idea que:

Son individualistas las sociedades cuyos miembros viven encerrados en sí mismos y en sus problemas más inmediatos, despreocupados por lo que pueda ocurrir más allá de sus fronteras, sin embargo, también menciona otro individualismo: la capacidad de las personas o grupos sociales de distanciarse de lo dado para inventar modos de existencia más justos y humanos, ambas formas indican que son producto de los logros y fracasos de la modernidad y menciona algunos otros fenómenos asociados a éste como el declive de la participación, la injusta distribución del trabajo, la exigencia de una calidad de vida que nos proteja de los criterios puramente técnicos, las insuficiencias y perversidades de la información y el mercado como modelo

⁹⁹ Firmado por Ezio Peña. Mérida 7 de julio de 1885. Imprenta centenario Mary. En: Hojas sueltas estado Mérida SIGLO XIX HS BFC. 0001. (1848-1890). I: 853. BNBTFC

de las relaciones humanas entre otros temas (Portilla. 2014, p.66-67).

Reconstituir el espíritu de lo comunitario pasa por tener conciencia profunda de lo que ha sido nuestro proceso histórico, pero sobre todo nos invita a seguir buscando nuevos argumentos que nos permitan entender la realidad Histórico-Social, que nos ha conducido al puerto en el que yace encallado el barco de la esperanza colectiva.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo V La comuna en el nuevo milenio. Un ejercicio reflexivo y Autoetnográfico.

*Los pemones de la gran sabana
llaman al rocío Chirike-Yeetakuí
que significa saliva de las estrellas;
a las lágrimas Énu-parupué
que quiere decir guarapo de los ojos,
y al corazón Yewán-enapué:
semilla del vientre.*

*Los waraos del Delta del Orinoco Dicen
Mejokoji (el sol del pecho) para nombrar el alma.
para decir amigo dicen Ma-jokaraisa: mi otro corazón.
y para decir olvidar, dicen emonikitane,
que quiere decir perdonar.
los muy tontos no saben lo que dicen
para decir tierra dicen madre
para decir madre dicen ternira
para decir ternura dicen entrega
tienen tal confusión de sentimientos
que con toda razón
las buenas gentes que somos
les llamamos salvajes.*

Gustavo Pereira: poema "sobre Salvajes".

Construir comunidad y ser conscientes de ese proceso. Autoetnografías Colaboradas.

Uno de los debates más resaltantes en esta polémica, que bordea al método etnográfico, se refiere a que los sujetos que forman parte de la llamada observación, para ser más precisos, los observados, no son conscientes de que en su cotidianidad generan conocimientos. Bastante se ha dicho, desde distintas disciplinas de las ciencias sociales, que el que sabe, es el que estudia a las sociedades, que además, paradójicamente no conoce en profundidad. El “estudioso”, es el autorizado a conceptualizar sobre ellas, tiene el poder de enunciación, de definición, de teorización. Los demás, son objetos de estudio. El otro, desconocido, no participa en la construcción de un conocimiento que es suyo. Volteando las miradas, una compañera de estudio, alguna vez me dijo, que los verdaderos autores eran los pueblos y no los científicos sociales, a esta opinión no hay que darle importancia y todo el crédito ante una posible nueva mirada del hecho social. Así de contradictorio y complejo es el asunto.

En ese sentido, lo que más emociona de hacer etnografía, poniendo en práctica las nuevas tendencias metodológicas que giran a su alrededor, es que se abre un universo para la consolidación de nuevas formas de entender los procesos sociales cotidianos, con los cuales se relacionan los pueblos. Ya sabemos que la etnografía tiene bastante tiempo en uso, algunos incluso la remontan a los tiempos del mismo Heródoto, sin embargo, en lo que se concibe como la etnografía moderna hay debates bastante interesantes los cuales muestran un ejercicio dinámico de un método que está en permanente revisión. Desde Malinowski, con sus preocupaciones para hacer del método etnográfico un discurso legítimo ante la ciencia, o más cercano a la objetividad, hasta Joanne Rappaport (2007), quien desarrolla un ejercicio de lo que se denomina *Etnografía en colaboración*.

Sabemos entonces, que la entrevista viene a jugar un papel importante a la hora de hacer etnografía, sobre este tema, absolutamente todos los autores que bordean el asunto etnográfico tienen algo que decir. De esta forma, por ejemplo, para Guber (2001):

(...) la entrevista consistiría en una serie de intercambios discursivos entre alguien que interroga y alguien que responde, mientras que los temas abordados en estos encuentros suelen definirse como referidos no a la entrevista, sino a hechos externos a ella. La información que provee el entrevistado tendría significación obvia, salvo por las "faltas a la verdad", los ocultamientos y olvidos; para ello se recurre a chequeos, triangulaciones, informantes más confiables o informados y a un clima de "confianza" entre las partes (p. 77).

www.bdigital.ula.ve

Se trata entonces de utilizar la entrevista como herramienta para indagar, conocer, describir, pero también para reflexionar colectivamente sobre los elementos que componen la cotidianidad de los procesos sociales. Sería entonces la entrevista, un acercamiento mutuo, no solo el momento en el que el entrevistador pretende extraer información a los entrevistados, es la puesta en escena de una relación intersubjetiva, que está cruzada incluso por diversos intereses. Lo que no debe prevalecer es lo que Restrepo (2016) denomina como el etnógrafo-asaltante, el cual reproduce el estilo extractivista en la etnografía, en el que (...) *llega de improvisto a un "lugar", "cae como si fuese un paracaidista", y aborda a las personas, no pocas veces de forma agresiva e intempestiva, para "sacar" los datos o información que necesita para su estudio (p. 84).* No trabaja con las relaciones sociales que permiten respetar los procesos convivenciales propios de una determinada sociedad, no afina en el arte de la cordialidad humana, se prioriza a él mismo como lo más importante, en fin: *No le importa si las personas están dispuestas o no a "darle" los datos o*

información que busca, no se preocupa realmente si ellas cuentan con el tiempo para prestarle atención a sus demandas. (...) Simplemente anda en una actitud de búsqueda, a veces apurada y atropellada, de “sus” datos (Restrepo. 2016, p. 84).

Estamos entonces, ante la sutileza de un actuar meramente humano, del respeto al otro, de tomarse el tiempo que sea necesario para conocer en detalle a la comunidad que estamos abordando, para no irrumpir abruptamente en el proceso cotidiano de vida que se desarrolla en determinado espacio social. De esta forma estamos ante un asunto que tiene muchas aristas, las cuales se vinculan directamente con la información que obtenemos, cómo la obtenemos, por qué la obtenemos de esa forma y no de otra. Muchas veces el/la Investigador/a “tensiona” las respuestas de los entrevistados hasta verificar sus propias hipótesis, incurriendo Metodológicamente en uno de los errores más debatidos en la investigación social, la manipulación de la fuente.

En ese sentido, Guber (2001), nos dice que en ocasiones los entrevistados pueden responder, a los antojos del entrevistador, las respuestas pueden girar más en torno de las necesidades -Hipótesis- que el investigador se plantea que de lo que realmente los entrevistados quieren decir, para confrontar esta situación sugiere *la construcción de contextos discursivos o Marcos interpretativos de referencia* (p. 88), todo esto sin perder la capacidad de asombro en lo aparentemente trivial y haciendo las triangulaciones necesarias para construir el discurso “representacional”¹⁰⁰. Evitar a toda costa la arbitrariedad metodológica y la imposición cognitiva en cuanto al hecho que implica la generación de conocimiento alrededor de una comunidad, es fundamental para la elaboración de trabajos mucho más sinceros y honestos con la propia realidad.

¹⁰⁰ Por representacional, entendemos que en definitiva el discurso final del investigador/a, al igual que la historia, no es más que una representación del hecho social, esto no quiere decir, que no signifique nada y todo a la vez, estamos ante visiones que pueden chocar al mismo tiempo con la realidad en su totalidad

La misma Guber (2001, p. 80), define este proceso como la directividad en la entrevista, y que para evitarla, algunos recurren a la idea errónea del “hombre invisible”, es decir pretendiendo que la inexistencia de un cuestionario o de preguntas establecidas, favorecerían la expresividad del entrevistado. Dentro de ese proceso, de no directividad, nos parece relevante destacar el hecho de que esta *se basa en el supuesto de que "aquello que pertenece al orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante de los comportamientos, que el comportamiento intelectualizado"* (Guber. 2001, p. 81). Dejar fluir las afectividades en el proceso de acumulación de datos y al mismo tiempo saber leer el inconsciente individual y colectivo en dicho proceso, puede ser de gran valor a la hora de compilar datos.

En definitiva, todo lo que se ha hecho desde el método etnográfico, a lo largo del tiempo, tiene que ver con el conocimiento, estudio y comprensión, de lo que se han denominado sociedades foráneas. Volviendo a Guber (2001),

Al proponerse el conocimiento de mundos distantes y exóticos, el etnógrafo se ubicó, de hecho y metodológicamente, como un agente extranjero a la población estudiada. Esta distancia, que fue problematizada por los antropólogos nativos de las academias periféricas, requiere una doble reflexión: sobre el conocimiento que esa distancia produce, y sobre los sistemas de clasificación de las pertenencias (ser nativo o foráneo) (Guber. 2001, p. 115).

De esta forma ser parte o ajeno a determinada realidad social, podrían influir en las interpretaciones que se tienen sobre las realidades sociales estudiadas. Seguramente el sujeto que sienta identidad con una comunidad, en la que además ha vivido por largos años, verá cosas que desde la distancia cultural un foráneo dejará de lado y viceversa. Por cuestiones como estas se impulsan propuestas metodológicas como las de la etnografía en colaboración y las autoetnografías, las cuales se nutren, de cierta forma, de varias otras formas de construcción de conocimiento, propias de

los procesos emancipatorios de tendencia organizativa popular de América Latina, tal es el caso de la Investigación Participante (IAP), o la Sistematización de experiencia.

En ese orden de ideas, Joanne Rappaport (2007) escribió una serie de planteamientos en un artículo publicado en la *Revista Colombiana de Antropología*, el cual tituló: *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*, en el mismo hace mención a que la etnografía en colaboración no es nueva en la disciplina antropológica, *ni está confinada a la arena antropológica de Estados Unidos: se puede rastrear hasta Boas y sus colaboradores (Lassiter, 2005) y ha sido el pilar de la antropología activista afroestadounidense (Gwaltney, 1993 [1980]); la practican antropólogos/as latinoamericanos que trabajan con movimientos sociales (Vasco Uribe, 2002; Vasco Uribe, Dagua Hurtado y Aranda, 1993) y organizaciones no gubernamentales (Riaño Alcalá, 2006)* (Rappaport. 2007, p. 202). Todo esto sin estar lejos de las grandes discusiones de la etnografía, y Rappaport hace un esfuerzo real, por dejar en evidencia que los debates centrales están presentes en esta posibilidad de re-orientar el proceso de construcción de conocimiento. Eso que debatíamos del nativo y el foráneo, Rappaport lo expone en el debate del adentro y del afuera, expresado incluso por la misma población Nasa, que en Colombia encuentra su espacio convivencial, y con la cual desarrolla parte de su trabajo el cual se expone en el texto de su autoría. *En otras palabras, adentro y afuera están entremezclados necesariamente, y el control del movimiento por medio de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores nativos* (Rappaport. 2007, p. 213).

Con todo esto puesto en escena, lo que se refleja es la crisis de representación de las ciencias sociales, el lugar de enunciación se mueve, cambia de lugar y eso representa una nueva posibilidad para la construcción de un nuevo saber, que sea participativo, que sea además una nueva forma para concebir la teoría social, en ese sentido:

James Clifford concluye que la crisis de la representación etnográfica –la imposibilidad que hay en el mundo contemporáneo de continuar produciendo descripciones sobre un Otro fijado firmemente en una comunidad circunscrita y atemporal– podría ser resuelta mediante la redefinición de la etnografía como diálogo (Rappaport. 2007, p. 198).

De esta forma en su texto, Rappaport (2007) incorpora una categoría fundamental que ha sido trabajada ampliamente en América Latina, a través de la sistematización de experiencias, hablamos de la **co-teorización** como instrumento para madurar y profundizar en el conocimiento que en torno a las organizaciones comunitarias y movimientos sociales se genera, partiendo del análisis de su devenir histórico, de la cotidianidad, y en la constante lucha con los espacios de poder propios del nuestro continente. Aquí estamos ante el cambio de paradigma, sobre la cual se tiene la idea de que es el investigador, autorizado por la academia, el/la único/a responsable de teorizar y conceptualizar sobre lo que la ciencia ha definido a través del tiempo como objetos de estudio.

Afortunadamente ha habido un esfuerzo importante para re-configurar este *locus enunciatorum*, y que deje, en definitiva, de ser el *academicismo* elitesco, el que hable por los pueblos, el que defina y que arbitrariamente catalogue de tal o cual cosa a las comunidades explotadas del mundo.

Podemos afirmar incluso que ha sido un esfuerzo mutuo, desde diferentes flancos, desde distintas posiciones, desde arriba, pero fundamentalmente desde abajo. La Misma Rappaport (2007) en su texto, cita al movimiento Zapatista y al Subcomandante Marcos, en su evidente co-autoría de todo el proceso organizativo-teórico que se ha desarrollado con las comunidades indígenas y campesinas del sur de México, porque aunque se ha dicho mucho del movimiento Zapatista, desde las academias, y desde otros muchos lugares, seguros estamos que gran parte de esta

teorización que ha devenido del andar organizativo de este importante movimiento social, ha sido producto de una reflexión profunda desde los adentros del mismo movimiento, compartida con el afuera, lugar en el que se exterioriza la lucha popular.

En ese orden de ideas, en la sexta declaración de la selva Lacandona en junio 2005, el movimiento zapatista, por ejemplo, entre otras cosas, pone en el tapete una nueva concepción de lo político, reflexiona, por medio de su vocero, el sub-comandante Marcos, plantean la posibilidad de dignificar el ejercicio mismo de la política. Para aquel momento la desesperanza había inundado gran parte del continente, y la deslegitimación de los espacios de poder, a causa de la corrupción, los vicios y las viejas prácticas, daban paso a una suerte de nihilismo suicida, por ello la reflexión a los adentros del movimiento, por todo ello la necesidad de construir otra visión de lo político, darle un viraje a lo político cómo alternativa ante lo degradante de tantos años de traición a las aspiraciones de las grandes mayorías explotadas. Afirmaban, para ese entonces que, era necesaria *una vuelta que tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido (...)*, en ese orden de ideas, no es una pequeñez lo que se plantea desde el movimiento zapatista, estamos ante la necesidad y la obligación de adecentar un oficio que había caído en las fauces de la degradación, en consecuencia, la experiencia vivida estaba dando señales de procesos reflexivos transformadores. Y no es un tema de romanticismo populachero, es que los movimientos sociales como el zapatista, se plantean andares, y en esos senderos reflexionan sobre el camino transitado y los retos que cómo organización se les presentan para afrontar las situaciones venideras. Se trata entonces de una co-teorización o teorización desde adentro, desde lo profundo del cuerpo social.

Por ejemplo, nadie puede negar que hay un contenido profundo de lo ético, de lo transformador, de lo simbólico en esta experiencia, que es reflejo del andar de un

movimiento social que busca la construcción de una nueva identidad, por medio de la objetivación de sus propias reflexiones. Es decir, por medio de:

... la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores. En esencia, esta empresa tiene el potencial de crear nuevas formas de interpretación de auto-reflexiones realizadas de teoría que la academia sólo contempla parcialmente por sus contenidos (Rappaport. 2007, p. 204).

Tal como Rappaport entiende a la co-teorización, el ejercicio reflexivo que hacen los movimientos sociales, sobre su propio actuar, es reflejo de una nueva posibilidad para la construcción de un saber creado desde adentro. En esa misma sexta declaración de la selva Lacandona (2005) se afirma que para ellos es importante:

www.bdigital.ula.ve

No hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra Nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México (2005, p. 67).¹⁰¹

Toda una nueva posibilidad para concebir la acción política, ya no desde el ascenso social, actividad de oficio, práctica de traición permanente, es una alternativa a lo existente, es un nuevo horizonte de lo político, bueno, tanto ha influido esta

¹⁰¹ Los materiales aquí citados fueron consultados en un folletín editado por el Ministerio del Poder Popular para las comunas y movimientos sociales, de la República Bolivariana de Venezuela, al mismo le atribuimos su autoría en las referencias Bibliográficas, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

forma de co-teorización, que llevó a John Holloway a titular a uno de sus textos: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, precisamente para dialogar con la lucha del movimiento zapatista, sumado a un arsenal de trabajos académicos que han compartido reflexiones desde lo que ha sido el devenir de los movimientos sociales en América Latina. Este conocimiento que se genera “en caliente”, en el propio campo y con los actores originarios, representa sin duda nuevas formas de construcción teórica, que al mismo tiempo dan cuenta de una narrativa científica multiversada, pluriverbal, donde entran todos los mundos y donde todas las voces juegan un papel protagónico.

La construcción de comunidad. Una experiencia vivida y en marcha.

Muchas voces pueden reflexionar profundamente desde su andar. En consecuencia, la organización comunitaria genera flexiones profundas, las más de las veces no exteriorizadas, que se pierden en el olvido y se extravían en los distractores que nos impone la sociedad de consumo. En ese sentido, nuestro discurso es el vehículo para mostrar nuevas concepciones en materia de construcción de conocimiento. Por ejemplo, pudiéramos tomar en cuenta los testimonios de cuatro (4) entrevistados, para quienes la construcción de comunidad es importante. Como bien lo señala la señora María Márquez, la construcción de comunidad, *es la única Manera de salir adelante, sin necesidad de depender de nadie*, dejando en evidencia, que en nuestro caso, la superación del paternalismo de Estado o el clientelismo, es una consigna que mueve al movimiento popular organizado para alcanzar bienestar comunitario. Por otro lado, el señor Omar Marquina+ afirmaba en esa ronda de diálogo, que la integración es fundamental en éste proceso de construcción, definiendo al mismo tiempo a la comunidad como (...) *el órgano productor de toda generación y todo el sistema ideológico, político y social integrado en un contexto*,

dando preponderancia al hecho de vivir en un espacio territorial, con elementos que manifiestan solidaridad en el actuar cotidiano. Como bien sabemos, el hecho de vivir en un determinado espacio geográfico, ocupado por un conglomerado de residencias familiares, no es garantía de vivir en comunidad, por ello Xavier Rodríguez, vocero comunitario, nos habla de éste proceso, y nos dice que hacer comunidad, *Es volver a lo esencial del ser humano, en un mundo donde todo es privatizado, es lo más parecido al lenguaje de los comunes*. El mismo Xavier explica que: *No vivimos en comunidad aunque estemos en un barrio, hay que pensar en el hecho de lo que ha sido el proceso de urbanización, ese ordenamiento no obedece a la naturaleza de la comunidad, obedece al desarrollismo, es encajonar, muy distinto a lo se vivía anteriormente*. De esta forma el debate se amplía y se extiende hacia los procesos que han marcado los modelos de desarrollo que tuvieron su impronta en América Latina, tal es el caso del desarrollismo, y las concepciones ideológicas que estos proyectos generaron en nuestra población. Además de esto, Xavier Rodríguez coincide con el señor Omar, cuando afirma que, *vivir en comunidad implica construir vínculos*, cuestión que tiene mucha relación con la integración de la que habla el señor Omar, pero además Xavier Rodríguez agrega otro elemento importante, cuando desarrolla la idea de que para que exista comunidad es necesario *generar otra posibilidad de educación*¹⁰².

Por su parte Gerardo Marquina, le da preponderancia a la difusión cultural, pues compartió en el frente cultural Aquiles Naza, una organización comunitaria que viene haciendo una labor cultural en el sector Santa Elena desde 1980. Según Gerardo, en su propio proceso de vida pudo aprender, que desde lo organizativo en el ámbito cultural, se incide en la transformación de la realidad social en la que nos encontramos inmersos. Al igual que Gerardo, Omar Marquina afirma que lo primero es la cultura, sumado a la participación para transformar realidades: *El primer conocimiento que tiene uno es la participación y eso en relación con la sociedad en*

¹⁰² Y sobre esto estaremos hablando con profundidad más adelante.

el vínculo con las necesidades de las personas, no es necesario ir a la universidad para conocer de las necesidades de la comunidad.

Finalmente Xavier Rodríguez, nos dice, que en materia de conocimiento, la experiencia de la organización de la casa del costurero¹⁰³, produce un saber contextualizado a través de: *Espirales de diálogo constantes, debates permanentes, convocatoria permanente, sensibilidad militante, hay un componente ético y estético, que nos permite compartir el mismo proyecto de vida. Ocurre en lo comunicacional, desde las redes sociales, se genera sentido desde un espíritu militante, desde la defensa de la alegría, desde lo solidario, desde lo político, se generan también escritos que son testimonios de un tiempo histórico, con una producción, que se produce en la casa hacia otras comunidades.*

Es evidente el hecho que cuando la gente se junta es capaz de crear alternativas a situaciones adversas, dejando claro que la juntada produce solidaridades, y que en el fragor de la lucha popular, se encuentra un diamante que hay que pulir, para que se muestre lo bello, lo nuevo y definitivamente se instale la noción de que las cosas están cambiando, porque los de abajo están creando nuevas categorías políticas y sociales que están dando cuenta de una nueva civilización.

Participar para la toma de decisiones (Participación sustantiva), para labrar senderos propios, para dejar a un lado la concepción oficial que sobre la participación tiene el poder, sin duda, nos pone a pensar en el futuro, uno que esté al servicio de la gente. La construcción de conocimiento en colaboración está aquí presente, *no olvidemos que La etnografía se ha convertido en un modo de hablar sobre teoría, filosofía y epistemología mientras se realiza el trabajo tradicional de interpretación de modos diferentes de vida* (López-Cedeño. 2015, p. 186).

¹⁰³ Sobre la que estaremos reflexionando con profundidad en el ejercicio autoetnográfico que desarrollamos más adelante

Sobre las formas de participación, la gente siempre ha consolidado espacios para hacerla efectiva al margen del Estado, y esto a nuestro juicio, es un valor fundamental de nuestro recorrido histórico. Por añadidura, uno de los elementos sobre los cuales no podemos dejar de hablar en esta tesis doctoral, tiene que ver con las expresiones solidarias del trabajo voluntario en las comunidades de los andes merideños. La Mano Vuelta y en Convite, son por excelencia las expresiones usadas para convocar a vecinos y miembros de la comunidad a cumplir con alguna labor colectiva, que con el actuar decidido, colaborativo e inmediato de la comunidad, no espera a que sus problemas sean resueltos por la “benevolencia” de ningún ente público o privado. Históricamente estas acciones conjuntas, en los Andes merideños, han sido expresión del trabajo solidario, dando demostración en concreto, de que la participación y la interacción comunitaria favorece de manera efectiva a la transformación y a la solución de problemas concretos.

No obstante esto, el Convite y la Mano Vuelta, guardan ciertas diferencias entre sí. Por un lado el Convite se manifiesta cuando hay una situación en la comunidad que afecta de cierta forma a la colectividad, bien sea un derrumbe, la caída de un puente, las obstrucciones en las “tomas” de los acueductos, o cualquier otro evento que amerite de un trabajo colectivo, que requiera del esfuerzo organizativo comunitario. Se cumple este, preparando la jornada de trabajo, con la comida y diseñando sistemas de rotación para que quienes participan en la jornada de trabajo no agoten todas sus fuerzas. Por el contrario, la Mano Vuelta, tiene que ver más en el plano de lo familiar, pues se desarrollan trabajos colectivos en función de lo agrícola, o para atender la necesidad habitacional de una familia en particular. Por consiguiente, la característica fundamental de la Mano Vuelta, es que al participar de ella, los participantes se convierten en sujetos receptores de ayuda en algún momento en que sea requerida por los miembros de la misma comunidad. Es un dar y recibir desde el trabajo solidario.

Para Yolanda Molina (2015), alrededor de la Mano Vuelta y el Convite se conjuga una expresión solidaria, fundamental para la vida en sociedad. Ella, además asegura que:

La mano de obra en primer término es familiar y aún persisten formas socialistas en las relaciones de producción, como la ayuda mutua, convite y Mano Vuelta; los conocimientos se han generado a través de la experimentación y han sido transmitidos de generación en generación, a través de la oralidad y la práctica, observándose adicionalmente como un elemento de solidaridad y ayuda mutua entre vecinos; las semillas de los rubros tradicionales que aún se mantienen son cuidadosamente seleccionadas y resguardadas para el siguiente ciclo; aún se elaboran algunos implementos y enseres de apoyo al sistema de producción, aunque es uno de los aspectos en el que más se evidencia la penetración de elementos de la modernidad que han ido sustituyendo las herramientas, implementos y enseres tradicionales hechas en la propia unidad de producción con tecnología y materias primas endógenas; la energía igualmente es de naturaleza endógena cuyo motor principal es la fuerza humana (Molina. 2015, p. 21).

La Mano Vuelta y el Convite, entonces, se incorporan a esta larga lista de elementos fundamentales que tienen que ver con los bienes comunes, fundamentales para existencia y la creación y reproducción del mundo social.

El territorio nos hace sentir que es posible cambiar las cosas y vivir lo transformable. Lo local y lo global, en franco diálogo.

No es un secreto afirmar que la historia ha tenido usos específicos (usos y abusos), para alcanzar determinados objetivos. En el caso latinoamericano, esto se puede evidenciar mirando de cerca distintos procesos del pasado, por ejemplo, la colonia con sus cronistas, quienes desdibujaban una realidad entendida desde la subjetividad europea, hasta el rol de la historia post-independencia en la América toda; una historia positivista, encargada de construir naciones que hasta el momento no existían, cargada además de “verdades” irrefutables. Dicho proceso se conoció como la construcción de la nación, y tuvo como instrumento a la llamada profesionalización de la historia como disciplina¹⁰⁴. De ahí se desprenden una serie de debates en torno a la historia, las ciencias sociales, y en nuestro caso alrededor de la antropología, sus usos y las manipulaciones hechas por las élites intelectuales, quienes afianzaron y avalaron proyectos políticos hasta bien entrado el siglo XX. Evidentemente estamos ante un proceso de construcción dinámico, por tanto no estático, que necesita de reflexión permanente, pues no todo está dicho con relación al pasado, por ello, estamos ante la posibilidad de mirar tras los ropajes de una narrativa en la que se excluyen a las mayorías, siempre dándole preponderancia a la oficialidad estatal que maneja y controla los hilos del poder burgués.

Por otro lado, la misma separación que ha propiciado la ciencia moderna, ha influido en la forma cómo vemos el pasado, fragmentado y separado, estructurado en partes inconexas, de esta manera no es posible entender la historia, pues la miramos como “fenómenos” separados que no guardan ninguna relación entre sí. Al respecto, Enrique Bernardo Núñez asegura que:

¹⁰⁴ Para una mejor comprensión de este proceso, sobre todo con el relacionado con la construcción de la nación después de la segunda mitad del siglo XIX, recomendamos consultar la obra de Pedro Calzadilla, *El siglo de la Pólvora. Y otros escritos*.

... no se pueden evadir hechos, sin que se falte a la propia conciencia y ésta se forma tanto en los desastres como en las victorias luminosas. La historia es la conciencia de los pueblos. Se ha creído que solo aquel pasado es digno del título de Venezuela Heroica. También los hechos oscuros son parte de la historia resumida en esas dos palabras (En: Borges, 2004, p. 63).

De esta manera podemos afirmar que la historia no se desenvuelve con espíritu local únicamente, sino que adquiere como nunca un carácter que está muy por encima de las fronteras, no se puede ser isla, por tanto no puede estar aislada de los vínculos que existen con sus propios contextos. En ese sentido, como ya lo habíamos debatido con Amodio (2010), en el capítulo I de este trabajo, no tenemos ningún prurito en afirmar, que las fronteras, también disciplinarias, en la historia y la Antropología, se desdibujan cuando nos adentramos en análisis de problemáticas contemporáneas, que guardan relación con sus respectivos contextos históricos.

De esta forma estamos ante la disputa permanente de proyectos políticos y sociales, en los que el movimiento popular no ha logrado hacer hegemónica su idea comunitaria como proyecto social, en ese sentido, nuestra labor es contribuir a la puesta en marcha de un debate propositivo, que plantee al mismo tiempo una agenda de discusión y de tratamiento del pasado, de la educación y los instrumentos para la producción, en el que se pueda edificar *otro saber y otro hacer*, con el firme objetivo de contribuir al fortalecimiento de las organizaciones comunitarias, para recomponer el tejido social, fuertemente apabullado desde la llegada del europeo. Así, entendemos a los “sujetos desde sus cotidianidades” con la firme intención de darle cuerpo a la noción de Sujeto Histórico transformador, y que al mismo tiempo nos permita alcanzar realidades deseadas, que no son otra cosa que aspiraciones colectivas. Lo que hemos podido observar, en los capítulos anteriores, es que el devenir histórico da

cuenta del ataque constante y permanente a la noción de común, como estamento que permite consolidar lazos comunitarios.

No obstante esta realidad, alterna a ella, se presentan formas de resistencia que encuentran en lo comunitario, refugio ante la única posibilidad civilizatoria que ofrece occidente. En consecuencia, y ya es momento para ello, consideramos fundamental tomar en cuenta la noción de *Comunalidad Histórica*, verbigracia, todo el argumentario desarrollado hasta el momento, y la cual proponemos, desde el desarrollo de este trabajo. Como hemos podido observar, ha habido a lo largo de la historia una tensión importante entre lo que dice, el Estado, el desarrollo del mercado, y lo que los pueblos conciben como refugios de resistencia para sobrevivir y sobre llevar las cargas pesadas socialmente, que impone por lo general la hegemonía de clase dominante. En ese sentido, entendemos que todo éste proceso comunicativo-organizacional, está fuertemente influido por elementos dialógicos, contenidos en la comunicación popular la cual serviría como instrumento político, que incide en las formas organizativas de las distintas clases sociales.

Darle sentido al territorio, es consolidar espacios para la organización y la lucha popular, lugares *comunes* que propicien el encuentro, el diálogo y la reflexión sobre temas fundamentales que nos atañen a todos/as. El amor al territorio, tiene que ver con la *topofilia*, y desde ahí debemos partir para resignificar la venezolanidad, para que esta última pueda dar cuenta de nuevas relaciones, que en definitiva alimenten el espíritu de lo *común* desde la perspectiva de lo comunal. Por cierto, hablar de lo comunal es hablar de Latinoamérica, pues este debate viene a ocupar el centro de la discusión de los procesos de transformación en la región.

De esta forma, estaremos haciendo un ejercicio reflexivo, que toma en cuenta un ejercicio que comprende la elaboración de una etnografía colaborativa conjugada con la escritura autoetnográfica, pues quien escribe este trabajo viene vinculándose con procesos organizativos comunitarios desde el año 2010, hasta el momento en el

que se escribe esta tesis doctoral. En consecuencia, no hicimos una etnografía ajena a nuestra propia experiencia, sino que sistematizamos sobre nuestro propio andar, en conjunción con interacciones permanentes y constante con otros sujetos, que desde diferentes espacios organizativos, han sumado a las reflexiones que hoy exponemos en este trabajo de investigación. Es fundamental en ese sentido decir, que esta parte del trabajo estará abordando temas que son para nosotros fundamentales, tal es el caso de la producción, la educación y la emergencia de otros saberes, y las nociones que sobre lo común tienen algunos voceros de las organizaciones sociales y comunales.

Hacia un nuevo horizonte, para un mapa alternativo de la producción comunal.

La producción es un hecho social que está en manos de los trabajadores y las trabajadoras, de los campesinos y las campesinas, de los de a pie, de quienes a diario ponen sus conocimientos al servicio de la sociedad. Definitivamente debe combatirse la idea, que es la empresa privada, en manos de la burguesía, o los pasilleros de la política, que se sirven del clientelismo para favorecerse en sus objetivos particulares, quienes con “altruismo” dan de comer a las grandes mayorías. Si no lo hacemos así, seguiremos siendo esclavos, seguiremos siendo subalternos, de quienes amparados en la renta del Estado, se hacen de los grandes capitales. Pensamos, que de esta manera, hoy no solamente el problema es el empresario, también es la clase política corrupta a todos los niveles que mantienen esclavizados/as a las grandes mayorías. Suficientemente lo explica Domingo Alberto Rangel en su texto *La Oligarquía del dinero* (1971). Para este autor:

La sociedad nacional ve emerger en su seno a sectores sociales que favorecidos por el impacto del imperialismo sobre una riqueza extractiva, pasan de súbito a ostentar un modo de vida equivalente al de los grandes países. La

burguesía indígena, los funcionarios del gobierno, ligados todos esos estratos a la explotación de un recurso natural por el capital extranjero, elevan firmemente su nivel de consumo (Rangel. 1971, p. 51-52).

Y cuando hace mención a este elemento, se refiere directamente al petróleo y a la cultura que este generó en la sociedad venezolana, a partir del manejo político que se venía desarrollando de los recursos que este generaba. El clientelismo político, que encuentra su génesis en siglo XIX, al mismo tiempo halla su esplendor con el desarrollo de la cultura del petróleo, que ha sido ya bastante retratada por diferentes investigadores, desde diversas perspectivas, pero que en la práctica logró consolidar funcionarios serviles que se apegan al poder, para alcanzar sus aspiraciones individuales por encima de los intereses de las comunidades¹⁰⁵.

Para Fernando Coronil, el país se dirigía a la usanza colonial del manejo de una hacienda:

La expansión de la industria petrolera en la década de 1920 aumentó de modo radical El poder del Estado, al tiempo que intensificaba su naturaleza personal. En el contexto de una sociedad pobre y agraria, desgarrada durante largo tiempo por una guerra civil, este aumento reforzó la tendencia imperante a considerar la política como propiedad del gobernante. Gómez manejó el Estado como un gobierno privado. En 1929 da un discurso histórico ante el congreso (el único que ha sido transcrito), donde dice que manejar el país es como manejar una hacienda; se describe a sí mismo como un buen hacendado porque sabe controlar a sus capataces y porque sus ojos están abiertos, lo que importaba era tener un buen administrador; dice a los congresantes: "si ustedes si a ustedes les parece, yo les doy un candidato, que tendría yo que escogerlo, buscarlo, para

¹⁰⁵ Tres referentes de este amplio debate, pueden ser: Rodolfo Quintero, con *la Cultura del Petróleo* (2007), Fernando Coronil con *El Estado Mágico, Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela* (2002), y buena parte de la obra de Domingo Alberto Rangel.

que ese candidato tenga que marchar de acuerdo conmigo. Si ustedes me autorizan les buscaré uno (Coronil. 2002, p. 97).

Es esta la cultura, que amparada en la renta petrolera, genera todo un proceso en el que las distorsiones de lo social se ven corrompidas por los intereses de los gobernantes de turno. En medio de dicho festín del capitalismo rentístico, se encuentran las comunidades organizadas, las cuales han atravesado desde ese momento realidades adversas para desarrollar, con orientación propia, proyectos comunitarios autónomos, que den cuenta de las necesidades de las comunidades. No obstante, el siglo XXI irrumpe con nuevas posibilidades y nuevos planteamientos, y son, en ese sentido las comunidades organizadas las que tienen la fuerza moral de poner en jaque a los dispositivos representativos ya desgastados por una historia, que a todas luces dibuja un panorama reproductor de la dominación. La democracia participativa y protagónica (CRBV 1999), invitó a la gente a participar, no de forma funcional, sino de manera sustantiva, en cuanto a la incidencia en la toma de decisiones¹⁰⁶. En ese sentido, pensar la productividad, ha visto en la cultura del rentismo su principal enemigo, mientras que se advierte la necesidad histórica de avanzar hacia ese horizonte.

Ahora Bien, ¿A dónde nos llevará una discusión de éste tipo? No está claro, podríamos responder apresuradamente, lo cierto es, que abriendo el debate en torno al tema y actuando con firmeza, sin duda alguna, este ejercicio colectivo nos conducirá a otra realidad, y es precisamente eso lo que estamos buscando en estos tiempos, construir otra realidad.

¹⁰⁶ Un Balance este debate lo presenta Diego Palma (1999), en su texto sobre *la participación y la construcción de la ciudadanía*, para él: *La posibilidad de "participación sustantiva" se abre en la medida que el encuentro entre capacidades y oportunidades se persigue al revés del modo señalado en el párrafo anterior, para el caso de "participación funcional": es la "capacidad" de cada grupo la que se asume como núcleo duro de la búsqueda de correspondencia, las oportunidades de participar se diseñan e incluyen en las políticas como respuestas, intencionadamente adecuadas y voluntariamente respetuosas, a esa capacidades que traen los grupos a los que se invita a participar* (Palma. 1999, p. 21).

Así mismo, la consolidación de la noción de propiedad privada, la cual ha evolucionado a lo largo del tiempo, como lo hemos visto en los capítulos anteriores, se ha ido expandiendo a muchos escenarios de la vida cotidiana, sin embargo, hemos naturalizado esta realidad que hoy pesa sobre la sociedad venezolana en su conjunto. La tendencia es, según el proyecto Neoliberal, a privatizar la vida, para que la misma “funcione”, sea “eficiente”, sea “productiva” y genere “riqueza”. De esta forma, cuando el pueblo no tiene conciencia de clase, no levanta sus banderas de lucha, no protesta, no subvierte, no se organiza, sólo sobrevive. Así el sistema funciona en “armonía”. Nos referimos entonces a la capacidad para la organización social, la cual se diluye mientras el poder, sigue permanentemente desarrollando métodos para el control social.

Hacerle preguntas al mundo, es la tarea fundamental de este tiempo. De esta forma, indagar ¿Cuál es la doctrina filosófica que alimenta esta concepción de la economía? Sería clave para buscar nuevas respuestas, antes que nos cambien las preguntas. Con la consolidación de la modernidad, como proyecto “civilizador”, vino el liberalismo como instrumento teórico que serviría de piso epistemológico-ontológico¹⁰⁷ del nuevo ser y su comportamiento social. El individualismo, la competencia y la negación del conflicto, fueron pilares fundamentales en los que se reprodujo la sociedad que viene sosteniendo al capitalismo, en sus diferentes fases, y toda su lógica a lo largo de los siglos XVIII, XIX, XX y lo que va del XXI. De esta forma, la racionalidad instrumental fragmentó en pedazos la vida misma, separando al HOMBRE de la naturaleza (así en mayúscula porque es una concepción también machista), la civilización de la barbarie (porque también es racista), los ricos de los pobres (porque además es clasista), la ciencia del empirismo (porque es colonialista), y pare de contar, en fin, pensando al mundo desde la dicotomía, sirviendo de

¹⁰⁷ No es palabrerío cientificista, es mirar al conocimiento y lo que debemos hacer los seres humanos, en el marco de un proceso de cambio.

instrumento toda esta construcción ideológica para la consolidación de instituciones y leyes burguesas al servicio de la clase dominante.

Samir Amín afirma que:

(...) la lógica de la expansión del capitalismo no procede de la existencia de “mercados generalizados” (la competencia beneficiosa para todos), sino de la constante acumulación de capital (en provecho exclusivo de la clase dominante, es decir, la de los propietarios). La lógica capitalista asocia el fetichismo de la mercancía (toda la actividad humana debe comprenderse sometida a las reglas del mercado) y del capital (los medios de producción no son los instrumentos utilizados libremente por los trabajadores, sino la propiedad de los capitalistas que someten a las exigencias de maximización del beneficio a los que proporcionan un “empleo”) (en: Houtart. 2007; p. 9).

Es simple, asistimos a un acumulado histórico propio de la modernidad, en el que las clases dominantes tienen la capacidad para adaptarse a las “nuevas” realidades del mercado, captar riquezas a expensas de los trabajadores y buscar siempre la maximización de la ganancia, y si se puede hacer esto sin trabajar, que por lo general es lo que ocurre, mucho mejor. Esa mercantilización paulatina de la vida ha ocasionado problemas tremendos a los seres humanos y a la naturaleza, sobre todo en las posibilidades organizativas de las comunidades, dando cuenta de un mundo profundamente herido, desde lo humano a lo natural, que no son cosas diferentes.

Ahora bien, con la puesta en marcha del proyecto Neoliberal, en el tercer cuarto del siglo XX, y la oleada privatizadora, se abre paso a nuevas formas de hacer y entender la política, pues son precisamente los movimientos sociales, quienes en América Latina comienzan a plantear otro rumbo, des-legitimando a los partidos políticos tradicionales -sostenedores de la democracia burguesa con toda su lógica reproductora del capital-, y abriendo paso a nuevas concepciones sobre el poder y la organización social. Zapatistas en México, sin tierras en Brasil, Piqueteros en

Argentina, Aymaras y Quechuas en Bolivia, Mapuches en Chile, pueblo rebelde en las calles de Caracas en 1989, le reclamaban fuertemente a Fukuyama¹⁰⁸ que la historia no había terminado, que por el contrario había un mundo por construir, y que precisamente esa oportunidad no sería abandonada por quienes hasta el momento habían formado parte sólo de las estadísticas y como donantes históricos de su mano de obra.

La caída del muro de Berlín (1989) trajo consigo la re-significación de la política. La economía, en ese sentido siempre ha sido medida por indicadores macro económicos, separados de la política, o con una pretendida separación de la política, cosa que ya venía denunciando Marx (1975) desde el siglo XIX. A propósito de esto, Nicanor Parra, nos pone un ejemplo interesante: *hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno. Consumo promedio: un pan por persona*¹⁰⁹, dejando en evidencia los niveles de desigualdad que se esconden en las publicaciones estadísticas, que técnicamente no miran lo humano, y que niegan lo político como problema sustancial de las cuestiones sociales.

En el contexto actual, cuando regularmente estallan las burbujas mercantiles financieras a escala internacional, se derrumban las catedrales financieras y quiebran, literalmente, países enteros, el imperialismo arremete contra las naciones explotadas del mundo, para hacerse de los recursos naturales -agua, petróleo, minerales para la industria-, cuestión que no es novedosa, pues ha sido una práctica constante a lo largo del tiempo en el que el capitalismo ha sido el hegemon mundial. En contra posición, se vislumbra un porvenir distinto, que plantean los movimientos sociales y comunales. Es decir, con palabras de *Boaventura de Sousa Santos* (2015), el

¹⁰⁸ Hacemos la metáfora del reclamo, para ilustrar las luchas en contra del fin de la historia y del triunfo definitivo del capitalismo.

¹⁰⁹ Este planteamiento de lo que es considerado como el antipoeta de Chile, es tomado de un artículo de internet, el cual refiere a las desigualdades sociales, en el artículo encontramos, además que: *Claramente, en una circunstancia como aquella descrita por el antipoeta la cifra promedio esconde una total desigualdad entre ambas personas; en cambio, si efectivamente cada una se comiera un pan, habría completa igualdad.* Disponible en <https://www.ciperchile.cl/2023/10/07/nicanor-parra-y-una-analogia-constitucional/>

pensamiento de vanguardia de éste tiempo no viene de las universidades, in-surge de lo más profundo de los movimientos sociales, de la gente de a pie, de los explotados de siempre, de los que han sido víctimas del poder tradicional, sostenedor en últimas de la lógica del capital.

De esta manera, en nuestro contexto, desde la perspectiva de las organizaciones comunitarias, es posible visualizar un nuevo horizonte, para la construcción de un mapa alternativo de la producción comunal en Venezuela, que vea a las *nuevas formas de hacer política*¹¹⁰, como herramienta para tejer redes, que permitan establecer nuevas relaciones de producción e intercambio. Suplantar lo individual, por lo colectivo; la competencia, por la colaboración; la negación del conflicto, por el trabajo sobre las contradicciones, puede dar pie, sin duda, a la consolidación de nuevos horizontes para practicar la vida de una forma diferente, entendiéndola en su *multidimensionalidad*, y su complejidad, todo esto para hacer a la economía sostenible y sustentable, no obstante, *desde luego, la sostenibilidad de la economía no puede encontrarse mediante la concepción del mercado de la economía capitalista* (Bansart. 2012, p. 133), por el contrario la clave está en lo comunal (y por comunal, comunitario), pues, *las comunidades de base se conocen como espacios donde se deliberan asuntos de interés común, se van tomando acuerdos concretos y se implementan acciones colectivas. Estamos lejos de teorías que parecen lejanas o de discursos ocasionales. Estamos aquí, en el corazón del ecosocialismo* (Bansart. 2012, p. 136).

De esta forma:

Los derechos y deberes se derivan de mi vínculo con la comunidad. Mis derechos económicos y sociales como ciudadano ya no dependen de la vinculación con el mercado, sino de mi vínculo con la sociedad como

¹¹⁰ Enrique Dussel (2010) en *20 tesis de política*, hace referencia a algunas categorías que serán fundamentales para este tiempo en el que los movimientos sociales irrumpen en el escenario político latinoamericano, en ese sentido las nociones del *poder político de la comunidad como potencia*, y del *poder obediencial* serán centrales para desarrollar nuevas posibilidades desde lo político.

ciudadano. Ciudadanía significa obligación de los otros hacia mí y mi obligación hacia los otros en función de una mayor plenitud de la vida (Dierckxsens. 2007; p. 62).

Se trata entonces, crear una nueva racionalidad onto-epistémica, acorde con la nueva política y las nuevas relaciones sociales, las cuales se sostienen en la solidaridad y la producción libre (de bienes materiales e inmateriales), colaborativa y asociada. Vista así las cosas, es necesario entender, que es en el seno del movimiento popular, comunas o movimientos sociales, el escenario en el cual se plantean nuevas formas de hacer las cosas, dando causa a una planificación territorial, propia de cada contexto social, que rompa además, con la organización colonial-eclesiástica, la cual ha ordenado el poder y la producción en nuestro país. Es tomar decisiones sobre el territorio para ejercer poder, como *potentia* (Dussel. 2010), no como dominación, sino con el objeto de crear un sistema de producción, distribución y consumo, que a su vez permita darle valor agregado a los bienes que produzcamos, generando nuevas formas de relaciones sociales para la vida. El estudio sobre la territorialidad se hace indispensable para organizar la producción, pues es fundamental hacernos de los medios necesarios para alcanzar las aspiraciones históricas de *vivir una buena*.

En los diferentes debates y asambleas que hemos participado a lo largo de estos 14 años, podemos dar cuenta que existe una ciencia del pueblo, y la modernidad la ha negado, la ha aplastado e invisibilizado a través de la historia. La gente que permanentemente se reúne en sus organizaciones comunitarias, tiene la firme convicción, que es posible Vivir de otra forma, la humanidad lo ha venido demostrando desde hace mucho tiempo. Sí es posible desarrollar planteamientos *cognitivos*¹¹¹ adecuados a las necesidades de los pueblos y no ajustados a las

¹¹¹ Hacemos referencia aquí a una ciencia y una tecnología del pueblo, creada desde las necesidades situadas de las colectividades humanas, organizadas en función de alcanzar objetivos concretos, para satisfacer necesidades de la cotidianidad. En ese sentido, es fundamental repensar a la ciencia y a la tecnología, no con la mirada científicista, que tiende a comprender estos dos elementos bajo los cánones tradiciones en el que interviene exclusivamente el laboratorio o la gran industria del mercado de la llamada alta tecnología. Las formas, por ejemplo, que nos permiten mejorar el mantenimiento de un acueducto,

necesidades del mercado capitalista, para ello es necesario que las organizaciones de base se planteen seriamente “laboratorios” populares, “observatorios” comunales, comunidades de aprendizaje, que trabajen en base a las necesidades que tienen los territorios. Conocimiento socialmente útil, consecuente con la vida. Que se relacione con otros territorios, y que intercambie productos y procesos. La movilidad para el intercambio, de esta forma debe ser entendida, como un asunto estratégico.

En la comuna Che Guevara, en Mesa Julia municipio Caracciolo Parra, afirman que *si Sembramos, hacemos con nuestras manos, y creamos con nuestro trabajo*. No obstante, ellos mismos afirman, que no basta con producir, hay que organizarse y mirar con detenimiento integralmente a la comunidad, para avanzar en planes que permitan ser consecuentes con una propuesta transformadora que respete a la naturaleza y a los seres humanos que cohabitan dichos entornos. En diferentes entornos comunales hemos escuchado la consigna del ex presidente Chávez, la cual afirmaba que: *Nunca tendrá el pueblo poder económico hasta que no sea dueño de los factores de producción: Tierra, maquinaria, tecnología, conocimiento, capital, trabajo*. El partido de gobierno, expresión viva del Gomecismo que describía Coronil (2002), se ha encargado, por medio del llamado *tareísmo*, de hacerlo todo -o nada- para que definitivamente la noción de participación siga siendo una expresión nominal. Este debate es bastante amplio y espinoso, por consiguiente, podríamos estar afirmando en ese sentido, que el problema radica en que las organizaciones sociales de base en su mayoría, han pretendido ser vista por el poder, como apéndices del partido de gobierno, y esto ha sido una desviación que ha imperado en la cultura política de éste país, desde que triunfó el clientelismo, paternalista de Estado como forma de hacer gobierno.

Elinor Ostrom (2000), sintetiza de una forma brillante, esto sobre lo que vinimos debatiendo, para ella, el debate de fondo gira alrededor de la idea de que:

que esté bajo la administración del pueblo organizado, es una tecnología de sumo valor, que las comunidades pueden aprovechar.

La cuestión de cómo administrar mejor los recursos naturales utilizados por muchos individuos no está más resuelta en la academia que en el mundo de la política. Algunos artículos eruditos sobre la "tragedia de los comunes" recomiendan que "el Estado" controle la mayoría de los recursos naturales para evitar su destrucción; otros sugieren que su privatización resolvería el problema. Sin embargo, lo que se observa en el mundo es que ni el Estado ni el mercado han logrado con éxito que los individuos mantengan un uso productivo, de largo plazo, de los sistemas de recursos naturales (Ostrom. 2000, p. 25-26).

Aquí entra el tercero, las comunidades organizadas, que no sufren de minusvalía, como siempre se les ha querido hacer ver, desde la llegada de Juan Rodríguez Suarez, hasta la soberbia de algunos dirigentes de los partidos políticos que cumplen funciones de gobierno, para quienes la gente, sigue estando en un estado infantilismo¹¹², que hay siempre que acompañar y por tanto controlar. Desde que emergió, en el 2006, la propuesta de los consejos comunales, y otras expresiones organizativas de corte comunitario, se han escuchado voces a favor y en contra, más en contra, sobre todo de una “dirigencia”, que parasita en inmenso océano institucional del estado *paquidérmico* venezolano. No queremos que se interprete, que lo que hemos recogido como ideas, durante este largo transitar en organizaciones comunitarias, es un juicio de valor emitido por alguna causa particular -resentimiento u odio-, sino que está apegada a la más honesta intención de hacer de este proceso un actuar científico, que no implica, al mismo tiempo, que la gente que actúa de tal o cual forma desde los partidos políticos en funciones de gobierno, sea buena o mala, sino que es la naturaleza de una institución que históricamente ha funcionado alrededor de la prebenda y de la clientela, y no de los intereses de las colectividades organizadas.

¹¹² Con el perdón de cometer el error de reproducir el adultocentrismo (androcéntrico), tan odioso y excluyente de las infancias.

La Sala de Batalla Social, génesis de la comuna.

Contexto jurídico.

Aproximadamente en el año 2010-2011 se publicó desde el *Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social*, un documento que llevaba por título, *Comunas Socialistas, documento para la discusión* (2010), con él se pretendía iniciar el debate entre las distintas organizaciones sociales de base que promovía el gobierno, para el momento, encontrando en los Consejos Comunales el eje fundamental, para consolidar un espacio que pudiera ser visto como instancia de integración- agregación, que permitiera al mismo tiempo generar nuevos procesos, y con este trabajo se pudiera generar una mirada mucho más amplia, de lo que vendría a ser el ejercicio organizativo desde los territorios.

Hoy día se conocen como *Sistemas de Agregación*, y era precisamente ese espíritu el que buscaba despertar aquel *Documento para la Discusión* (2010), el cual entre otras cosas pretendía consolidar a la Comuna, como un espacio en el que se encontraran diferentes Consejos Comunales, los cuales, previo ejercicio asambleario, acordaran que comparten un territorio, una historia común y elementos culturales e identitarios similares, para de esta forma permitirse crear una instancia organizativa, que sirviera como espacio aglutinador de dichas organizaciones sociales, y de otras, que habitaran en los territorios objeto de estos procesos organizativos.

En aquel *Documento para la Discusión* (2010), sobre las Comunas Socialistas, se planteaba la instancia de la Sala de Batallas Social, donde se definían las funciones sobre las cuales se trabajaría, y los objetivos centrales desde los cuales había sido creada, dejando claro que misma serviría: *como enlace entre el pueblo y el Estado, es entonces un espacio de discusión política y de articulación social entre los consejos comunales, misiones sociales, organizaciones comunitarias* (2010, p. 57).

Más adelante, en este mismo documento se exponían, algunas ideas, de lo que vendrían a ser los puntos de partida para el *plan de arranque*, donde se hacía hincapié, en cuatro puntos fundamentales:

1°. La organización de un horizonte temporal contemplado en el período histórico 2009-2012 como lapso para la consolidación del modelo socialista en los territorios comunales.

2°. El criterio de superación de pobreza extrema es un indicador para el proceso de consolidación de comunas.

3°. La atención a la población electoral concentrada en los territorios comunales.

4°. Los saldos políticos y organizativos existentes en las áreas 13 de abril.

www.bdigital.ula.ve

Estos fueron los criterios que dieron inicio al debate por la construcción de la Comuna en Venezuela, desde los territorios posibles, en los que se perfilaba la consolidación de estos espacios organizativos con orientación popular. En este mismo documento encontramos algunos elementos que nos llaman poderosamente la atención, en cuanto a las cuestiones que hemos venido debatiendo, sobre la cultura política del personalismo que se ven reflejadas en el discurso, incluso, de quienes promueven organizaciones comunitarias, dándole preponderancia a cuestión electoral, convirtiéndose esta, por las formas en las que se concibe la política, desde una perspectiva asistencialista, en una de las grandes distorsiones en el acercamiento Estado-Poder Popular. Encontramos, por ejemplo, en este texto un segmento titulado *Valoración Política de los Consejos Comunales*, y en su inciso séptimo se afirma claramente que:

El Poder Popular, no ha alcanzado la total comprensión de su participación en la transformación del Estado burgués. Prevalecen algunas desviaciones en cuanto a la noción de

corresponsabilidad, frente a los mecanismos establecidos para avanzar progresivamente hacia la construcción del nuevo Estado comunal. (Comunas. 2010, p.13-14).

Esta mirada, sin duda alguna, da cuenta de lo que hemos venido denunciando como la mirada *supremacista* de quienes ostentan cargos públicos con relación a las organizaciones comunitarias. En los incisos 14 y 15 de la *valoración política de los consejos comunales*, expuestas en el *Documento para la discusión*, sobre las Comunas Socialistas, se agrega lo siguiente:

14°. Los Consejos Comunales no están exentos de las expresiones de corrupción y burocratismo, heredadas de la antigua cultura política que día a día nos empeñamos en combatir.

15°. El gobierno Bolivariano, a partir de la aplicación de las políticas de Estado, es quien ha asumido como tarea la promoción de la organización popular. Por lo tanto, las características anteriormente mencionadas, responden a dificultades y contradicciones en la ejecución y acompañamiento de las mismas por parte de las instancias de dirección de la revolución (Comunas. 2010, p. 15).

Estas cuestiones que observamos en los puntos 14 y 15 del texto **Comunas Socialistas** (2010), siguen siendo reflejo de una práctica excluyente, justificadora de realidades, y legitimadora de un liderazgo mesiánico amparado en el Estado. Es la embestidura institucional paternalista de Estado, que cumple el rol de minimizar a la organización social, no solo como sujeto histórico, sino también para dar cuenta de que en el seno de la organización popular existen vicios que en las instituciones del Estado han “desaparecido”. Por otro lado, en el inciso 15°, cuando se refiere a que el Gobierno Bolivariano a través de sus políticas de Estado es quien ha asumido como tarea la promoción de la organización popular, da cuenta de la negación de la lucha

histórica. En consecuencia de la Comunalidad Histórica, desde la que se ha desarrollado el pueblo venezolano para afrontar, como ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, los vejámenes de proyectos colonialistas que han invisibilizado y han negado a la organización comunitaria como un espacio fundamental para la sobrevivencia de los pueblos en distintos momentos históricos. No en balde estos elementos, la propuesta fue acogida y desde distintos territorios comenzó el debate por la construcción de un nuevo sistema de agregación, que llevaba, a partir de este momento, el nombre de Comuna.

Evidentemente hay que hacer una distinción entre la noción de Comuna, que ha impulsado el Gobierno Bolivariano desde el año 2010, con relación a lo que nosotros hemos dado en llamar la *Comunalidad Histórica*, que no es otra cosa que el reconocimiento del largo proceso de lucha histórica por la defensa de lo común, y de las comunidades que han habitado los territorios que comprenden los Andes merideños.

De esta forma, en el documento rector que organizaría el funcionamiento de las Salas de Batalla sectorial, se planteaba primeramente el siguiente esquema de trabajo:

ESTRUCTURA DE LA SALA DE BATALLA SOCIAL SECTORIAL:

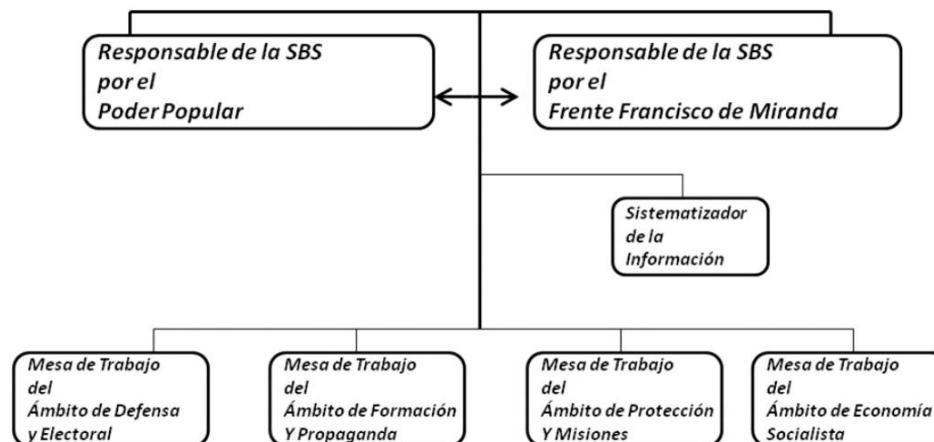


Imagen 2.

www.bdigital.ula.ve

En función de estos elementos, Las Salas de Batalla tendrían como Objetivo:

Garantizar la construcción de los espacios de articulación y vinculación entre los Consejos Comunales, movimientos sociales, ciudadanos (as) y las Instituciones del Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección social. Son una herramienta del Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social para la concreción de las políticas sociales generadas. Funciones del Equipo de Dirección de las SBS Sectorial: → Responsable de la Sala de Batalla por el Poder Popular y del Frente Francisco de Miranda: 1. Trabajar de conjunto y en armonía. 2. Velar y garantizar el funcionamiento de las mesas de trabajo. 3. Organizar sus equipos de trabajo y establecer el sistema de funcionamiento de la Sala. 4. Definir coordinar y elaborar periódicamente los planes de trabajo a desarrollar en conjunto con los demás miembros de la Dirección de la SBS. 5. Determinar y solicitar de conjunto con la estructura de

Dirección de la Sala la realización de las asambleas de ciudadanos (as) coordinando la convocatoria a través de los voceros principales de los Consejos Comunales. 6. Revisar, controlar y brindar toda la información que sea solicitada sobre los procesos que se desarrollan en la Sala. 7. Articular con instituciones y Misiones de rango Local, Estatal y Nacional. 8. Rendir cuenta periódicamente a la Dirección Nacional, Estatal de las SBS y a los miembros de las comunidades sobre los resultados de la gestión. 9. Impulsa el sistema de preparación a los voceros (as), líderes sociales y comunidad en general. 10. Organizar, capacitar, controlar la aplicación y actualización del peinado de la comunidad. 11. Compilar y consolidar todos los datos arrojados en el Banco de Problema del Peinado de la Comunidad. 12. Realizar de conjunto con la Dirección de la SBS la lectura política del peinado de la comunidad y presentar sus resultados en asamblea de ciudadanos (as). 13. Atender, controlar y tramitar los casos sociales que son remitidos a las Sala de Batalla Social Estatal y brinda respuesta sobre el estatus. 14. Realizar reportes semanales, mensuales, trimestrales y anuales sobre los indicadores sociales, avances en la articulación y mejoramiento de las condiciones materiales de las comunidades que abarcan las SBS y la valoración en relación con la construcción de la economía comunal. 15. Garantiza la realización del despliegue político en las comunidades. 16. Generar referencias concretas de gestión Comunal para el ejercicio de la Democracia Protagónica y Revolucionaria bajo el principio de la corresponsabilidad. 17. Ejercer control y tramitar los proyectos elaborados por las comunidades a partir del peinado. Sistematizador: 1. Digitaliza el peinado de las comunidades y asegura su resguardo, digital y físico. 2. Es responsable de conformar el archivo histórico de la sala con memoria fotográfica y asegura su resguardo, digital y físico. 3. Brindar información a las estructuras de dirección de la SBS sobre los resultados arrojados por el peinado de la comunidad. 4. Elaborar y emitir en tiempo los partes informativos que sean solicitados a la sala, previa revisión y aprobación del responsable de la misma. 5. Procesar todas las informaciones que sean solicitadas a las

comunidades 6. Controlar y digitalizar los casos sociales que son remitidos a las Sala de Batalla Social Estatal y brinda respuesta sobre el estatus. 7. Participar en las capacitaciones que se brinden por la Dirección Nacional y estatal de las Salas de Batalla Social. 8. Establece relaciones de trabajo armonioso con los miembros de las mesas de trabajo. Voceros Principales: 1. Organiza el funcionamiento de cada una de las mesas de trabajo constituidas. 2. Aplicar de conjunto con los líderes comunitarios de las organizaciones sociales la aplicación de los instrumentos del peinado de la comunidad. 3. Dar a conocer a los integrantes de su mesa de trabajo los resultados del peinado de la comunidad según su competencia y generar acciones concretas para la solución de los problemas identificados. 4. Elaborar el plan de acción para dar respuesta a las problemáticas detectadas en el peinado de la comunidad. 5. Articular con las instituciones del estado con el objetivo de obtener asesoría técnica para elaboración de proyectos que den solución a los problemas arrojados por el peinado de la comunidad. 6. Planificar e impulsar la realización de actividades complementarias. PRINCIPIOS PARA SER INTEGRANTE DE LA DIRECCIÓN DE LA SBS 1. Ser habitante de las comunidades que integran el radio de acción de la Sala de Batalla Social. 2. Tener disposición y tiempo para el Trabajo Comunitario. 3. Ser de reconocida solvencia moral. 4. Poseer liderazgo ante los miembros de la comunidad. 5. Ser inquebrantables constructores, promotores y practicantes de la unidad. 6. Actuar siempre con fidelidad a la Patria. 7. Ser ejemplo de sensibilidad social, humanismo, solidaridad, humanidad y tolerancia. 8. Asumir el compromiso de cumplir con entusiasmo, optimismo y pasión revolucionaria, las responsabilidades y tareas asignadas. 9. Ser electo con el 50% más 1 del total de participantes en la asamblea de ciudadanos y ciudadanas¹¹³.

¹¹³ DOCUMENTO RECTOR DE LAS SALAS DE BATALLA SOCIAL. <http://periodicovecinos.wordpress.com>. Disponible en: <https://periodicovecinos.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/documento-rector-de-las-salas-de-batalla-social-vecinos.pdf>

Esta serie de cuestiones serían entonces, la base fundamental desde la que se organizaría el trabajo promotor que le dará cuerpo y funcionabilidad a la Comuna. Pasamos por la pena de incorporar una cita tan extensa, sin embargo, la consideramos de suma importancia para entender el proceso organizativo que le dio parto a la conformación de las Comunas Socialistas, propuesta desarrollada por el Gobierno Bolivariano desde el año 2010. Este documento es testimonio, de la imposición de las agendas de trabajo, de la orientación para el control que desde las instituciones del Estado, ha propiciado una dinámica desgastante, pues a lo largo del tiempo ha prevalecido el interés institucional por sobre el de la gente organizada.

Por otro lado, debo decir que al igual que Elizabeth Aguirre-Armendáriz, quien es la autora del texto *Cuando contar la tesis es hacer la tesis: Investigación y escritura autoetnográfica* (2015), no dejé de sentir pánico, de hacer de mi propia experiencia, parte de mi trabajo de tesis, sin embargo, luego del debate con muchos compañeros y compañeras que han transitado este proceso, sumado a los alientos de Mayelis Moreno (mi compañera), quien reafirmaba la idea, que hacer etnografía es un proceso de goce y disfrute desde la experiencia, que un sujeto puede sistematizar -por tanto reflexionar- desde su propio andar lo observado, así encontré razones firmes, para adentrarme en un relato, que no solo sistematizaba las experiencias vividas y sentidas, sino que además, brinda la posibilidad de teorizar sobre lo que ha sido la experiencia convivencial en determinados contextos humanos. Narrar desde lo sentido, sin duda genera procesos de reflexión histórica, que puede ser de gran utilidad para darle cuerpo a otros discursos, pues la investigación científica, a todas luces, no puede estar ajena a lo que los seres humanos viven desde sus experiencias, lo otro sería deshumanizar a un discurso en el que el propio sujeto se *autoanula* en la construcción de conocimiento. Mercedes Blanco (2012), en su trabajo: *Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos*; plantea una cuestión que para nosotros será luz en el desarrollo de esta parte de nuestro trabajo, ella asegura que: *Entre otras, una manera de ver a la autoetnografía es ubicándola*

en la perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia (Blanco. 2012, p. 45-55)¹¹⁴.

Nuestro Andar en las jornadas comunitarias.

Era un sábado cercano a las 4 de la tarde, cuando nos dirigimos a la señora Mireya Rojas (del año 2010), vocera del Consejo Comunal Maestro Heriberto, del sector El paraíso de Santa Elena, del cual además hemos formado parte desde su constitución en el año 2006, para que nos ayudara a resolver una problemática que tenía que ver con la consolidación de un proyecto para el uso y disfrute comunitario de espacios públicos en nuestro sector. Ella muy cordialmente, nos invitó a que nos acercáramos a la comunidad de Campo de Oro, para que en la recién conformada Sala de Batalla Social de la Parroquia Domingo Peña, expusiéramos nuestras demandas y solicitudes. Comenzamos de esta forma a asistir con regularidad a este espacio, en el que se aglutinaban diferentes Consejos Comunales tanto del sector Santa Elena, como de San José Obrero, Campo de Oro, Santa Mónica y Santa Juana, Consejos Comunales que comenzaban a debatir sobre algunas problemáticas sociales del territorio.

Es de hacer notar, que en ese proceso de intercambio de ideas, el estudio profundo de la Ley de los Consejos Comunales (del 2006), y el debate por la construcción de una *movimentalidad social* que le diera cuerpo a las luchas populares

¹¹⁴ Más específicamente Mercedes Blanco asegura que: *En sus versiones iniciales (Hayano, 1982) la autoetnografía se aplicaba al estudio de un grupo social que el investigador consideraba como propio; ya fuera por su ubicación socioeconómica, la ocupación laboral o el desempeño de alguna actividad específica. Así, en este primer momento, sí se hacía la distinción entre el estudio de un grupo de personas afines de textos esencialmente autobiográficos. Es hasta la década de los noventa que Carolyn Ellis y Arthur Bochner (1996) —fundadores y activos promotores del género de la autoetnografía como “método de investigación”— junto con Laurel Richardson (2003) —otra de las figuras más conocidas de “la escritura como método de investigación”— plantearon que esta vertiente “explora el uso de la primera persona al escribir, la apropiación de modos literarios con fines utilitarios y las complicaciones de estar ubicado dentro de lo que uno está estudiando” (Gaitán, 2000: 1). De esta manera, la autoetnografía amplía su concepción para dar cabida tanto a los relatos personales y/o autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador —ya sea de manera separada o com- binada— situados en un contexto social y cultural (Blanco. 2012, p. 45-55).*

y al programa de los movimientos sociales, se convertía en un escenario de sumo interés, que en ocasiones era apabullado por las visitas constantes de instituciones del Estado, quienes solicitaban derechos de palabra permanentemente, y que agotaban la agenda en discusiones que tenían que ver más con los intereses de dichas instituciones, que con la posibilidad de que los voceros y voceras allí reunidos pudieran darle cuerpo a un programa de gobierno autónomo desde el territorio. Podemos decir entonces, que esa ha sido una constante de los espacios asamblearios en los que se encuentran Consejos Comunales, los cuales ven trastocada sus propias agendas por la imposición de los objetivos institucionales, esto cuando menos, por no advertir, que estos espacios organizativos en muchas ocasiones son vistos como escenarios fértiles, para generar clientela política a partir de la demagogia.

Para darle cuerpo a la estructura y funcionamiento al esquema de trabajo propuesto para las Salas de Batalla Social (ver Imagen 2), en el año 2011 se hizo la elección del vocero del poder popular en dicho espacio de la parroquia Domingo Peña, en el cual resultamos electos y, desde allí empezamos con mística y dedicación, a construir un proyecto comunitario que pudiera consolidar espacios para el uso común y el fortalecimiento del tejido social que le diera cuerpo a otra forma de hacer política desde las organizaciones de base. Por medio del Consejo Federal de Gobierno se abrió la posibilidad entonces, en ese momento, de financiar algunos proyectos de corte comunitario, que beneficiaran a la comunidad en su conjunto. Fue entonces cuando en dicha asamblea, se decidió apoyar la adecuación, restauración y los arreglos concernientes a la recién recuperada Casa del Costurero en el sector Santa Elena de la parroquia Domingo Peña (más adelante estaremos dando cuenta de esta experiencia organizativa).

Fue así, entonces, como por medio de la Sala de Batalla Social de la Parroquia Domingo Peña y, a través del financiamiento del Gobierno Bolivariano, pudimos acceder a algunos recursos (200 bolívares para la época), que permitieron avanzar en los trabajos de reparación y restauración de dicho espacio, el cual se ha perfilado

desde entonces como un lugar público y comunitario para que la gente del sector pudiera desarrollar proyectos formativos y productivos, que beneficiaran a la colectividad habitante de dicho territorio. Aquí podemos observar, que la territorialidad, se traduce en un ejercicio de poder sobre un espacio geográfico determinado, que permite además, desarrollar propuestas participativas (y esto en términos sustantivos), que puedan incidir efectivamente en la generación de políticas públicas desde una concepción autónoma y comunitaria.

En medio de intensas y constantes jornadas de trabajo con las comunidades que forman parte de la parroquia Domingo Peña, comenzamos a delinear la posibilidad de consolidar definitivamente una Comuna, que pudiera servir como instancia para el autogobierno comunal, re-pensar el territorio, la producción, la educación, la comunicación y avanzar definitivamente en la restitución de elementos comunes que permitieran fortalecer los lazos comunitarios. De esta forma, en el año 2012 logramos en conjunto, formalizar ante la taquilla única de Fundacomunal¹¹⁵, el registro definitivo de nuestra Comuna, la cual lleva por nombre *Bicentenario 16 de septiembre*, y que abarca el ámbito territorial de lo que hasta hoy ha sido la Parroquia Domingo Peña, incorporando en un primer momento a dos Consejos Comunales, que tienen afinidad histórica y cultural con la parroquia Domingo Peña, tal es el caso del *Consejo Comunal sector 38*, de la comunidad conocida como *Gonzalo Picón*; y el *Consejo Comunal Pie del Llano*, ambos pertenecientes a la parroquia el Plano, del municipio Libertador.

Según Bauman (2006), las palabras no solo tienen significados, sino que también despiertan sensaciones, y la palabra comunidad es una de ellas, que además tiene para el grueso de la humanidad una connotación positiva. Para él, la comunidad,

... es un lugar «cálido», un lugar acogedor y comfortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho,

¹¹⁵ Esta es una instancia administrativa del Ministerio del Poder Popular para las comunas y los Movimientos Sociales, donde se registran las instancias formales del Poder Popular.

como una fogata ante la que calentar nuestras manos en un día helado. Ahí afuera, en la calle, acecha todo tipo de peligros: tenemos que estar alerta cuando salimos, vigilar con quién hablamos y quién nos habla, estar en guardia en todo momento (Bauman. 2006, p. V).

Aunque compartimos esta apreciación, no queremos idealizar, las relaciones sociales a lo interno de la comunidad, que en su esencia son complejas y conflictivas, sumado a que estas se ven corroídas, por prácticas políticas tributarias a los personalismos de quienes cumplen con funciones de gobierno¹¹⁶. La experiencia generada por los Consejos Comunales y el Proceso de Constitución de la Comuna Bicentenario 16 de Septiembre, en el territorio, que en otrora se conocía como la Parroquia Domingo Peña, del Municipio Libertador, ha sido rica, desde todo punto de vista, de esta forma se convierte en la posibilidad de restituir unos lazos de afecto y solidaridad que se han visto trastocados producto del largo trajinar, de nuestras comunidades con la implantación de una cultura política que a todas luces ha resultado ser devastadora.

Lo local, ante lo global.

De esta forma, y estando involucrados con el proceso de construcción comunal, nuestra comuna (desde el Año 2012), en el marco de la gesta emancipadora en curso, que tiene una perspectiva Latinoamericana y Caribeña, se ha propuesto trabajar en agendas propias, desde los debates producidos en asambleas abiertas. Más allá del debate histórico-político del momento, consideramos fundamental alimentar el espíritu *insurgente* de un pueblo que viene dando una batalla de larga duración,

¹¹⁶ Tomamos esta referencia, porque como está planteada nos genera sensaciones de ternura, que queremos posicionar como un valor fundamental del encuentro entre los seres humanos que habitan un territorio determinado. Bauman asegura que: *En una comunidad todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos, estamos seguros la mayor parte del tiempo y rarisima vez sufrimos perplejidades o sobresaltos. Nunca somos extraños los unos para los otros. Podemos discutir, pero son discusiones amables; se trata simplemente de que todos intentamos mejorar todavía más y hacer nuestra convivencia aún más agradable de lo que lo había sido hasta ahora y, aunque nos guíe el mismo deseo de mejorar nuestra vida en común, puede que no estemos de acuerdo en cuál es la mejor forma de hacerlo. Pero nunca nos desearíamos mala suerte y podemos estar seguros de que todos los que nos rodean nos desean lo mejor (Bauman. 2006, p. VI).*

donde la simbología de la rebeldía, siempre está en peligro de ser cooptada por la clase dominante y su ideología burguesa. La comuna, en aquel primer momento estuvo circunscrita al territorio de las parroquias Domingo Peña y el Llano, del Municipio Libertador, del estado Bolivariano de Mérida, y pretende romper con el ordenamiento territorial, que venimos cuestionando líneas atrás. Como es sabido, en las Comunas ocurren (y debe ser así), múltiples procesos sociales, los cuales serán la suma efectiva de muchas voluntades que en conjunto tributan a la transformación de la realidad. Tal es el caso de la experiencia de *La Casa del Costurero de los Sueños Emancipatorios “Eulogio Paredes”* -a la que referíamos con anterioridad-, la cual suma a la construcción de lo que concebimos como espacios organizacionales de lucha por lo común. Desde ese espíritu solidario y de encuentro, tejemos una identidad comunitaria, la cual pretende fortalecer lo que vendría a ser una subjetividad comunal transformadora.

Hacer historia de nuestro propio andar, es mirar el camino transitado, reflexionar sobre este, para tener conciencia de lo que como sujetos hemos vivido. No podemos, entonces, hablar de procesos comunales, sin vivirlos desde adentro, por ello, incluimos en este trabajo lo que sería la historia de la organización comunitaria conocida como *La Casa del Costurero*. En ese contexto, lo territorial hace referencia a las relaciones humanas que se desarrollan en determinado espacio geográfico, por ello consideramos importante anclar la reflexión en procesos que efectivamente estén ocurriendo en tiempo y espacios concretos. *La casa del costurero*, es un espacio organizativo, que forma parte de la comuna *Bicentenario 16 de Septiembre*, y desde ese espacio se teje una dinámica reflexiva, que nos brinda la posibilidad de adentrarnos en temas relacionados con la Educación, desde una perspectiva comunal, y la construcción de un saber diferente, con otra perspectiva metodológica.

Hay que reconocer, que la historia Local, su reflexibilidad y su permanente construcción colectiva, es el ejercicio más potente para construir identidad, por tanto, es desde la identidad, en permanente interacción con la acción transformadora, las dos claves centrales para hacer comunidad, pues lo comunitario es lo común, lo que

compartimos y sentimos, lo que amamos y nos da emocionar, lo común es el ejercicio del cara a cara, es el ejercicio de la solidaridad práctica. Se constituyen así, sujetos históricos desde lo comunitario, es decir, se edifican subjetividades solidarias que defienden el territorio, al mismo tiempo que se diseñan proyectos comunes para el resguardo y el auto-cuidado, el acompañamiento, el abrigo del necesitado, el trozo de pan al hambriento y el vaso de agua al sediento. Hay finalmente un esfuerzo por defender la vida.

Muchas subjetividades, personalidades y emocionales confluyen en la *Casa del Costurero*, y desde ahí, desde el reconocimiento de la diversidad, partimos con la firme idea de consolidar un *proyecto integral comunitario*, que sirva de herramienta para realizar las aspiraciones colectivas de la comunidad y solventar necesidades reales sentidas por los vecinos del sector Santa Elena, comunidad ubicada en el Municipio Libertador del Estado Bolivariano Mérida. Teniendo en cuenta todo eso, haremos un recuento histórico de lo que ha sido esta lucha comunitaria, la cual tiene una raigambre de más de 40 años de lucha por la consolidación de un proyecto comunitario, que se ha valido de la cultura, como herramienta transformadora.

Es necesario, según el planteamiento anterior, abrir una página de reconocimiento al trabajo del Frente Cultural “Aquiles Nazoa”, una agrupación coordinada en otrora por el señor Eulogio Paredes, la cual se planteó la cultura como forma de resistencia, y que junto a “Cascarita”, Atilio Avendaño, “Nato” Avendaño, Coromoto Zerpa, Lourdes Rodríguez, Alí Toro, “El Oso” Miguel, Gerardo Marquina, Santiago Puente, “Cheo” Rondón, “Goyo” Quintero, Eduardo Paredes, y tantos otros, sumaron esfuerzos para hacer organización por medio de la cultura, al mismo tiempo que creyeron en una posibilidad diferente, desde la identidad barrial, organizando permanentes actividades comunitarias en el sector.

En ese proceso, que viene andando desde los años 80 del siglo XX, encontramos que mucha gente se pregunta, si en *La Casa del Costurero* se confeccionan piezas de vestir, otros se preguntan sí ese nombre tiene que ver con alguna empresa que hace sábanas o cualquier tipo de lencería las cuales sirven para

cubrir piezas del hogar. Para aclarar el panorama, es necesario afirmar que en *La Casa del Costurero* no se confeccionan piezas textiles, por el contrario, afirman los voceros de dicho espacio comunitario, que ahí, se *tejen sueños emancipatorios*. La casa del costurero, tiene éste nombre, porque ella misma, como espacio físico, ha tenido su propia raigambre histórica, la cual es re-semantizada en este tiempo, a partir de su propio proceso vital. veamos.

Esta casa, en los años 80' y 90' del siglo pasado, ubicada en el sector Santa Elena, y que para el momento era propiedad del señor Salomón Contreras, siempre prestó sus espacios para actividades comunitarias. Varias de ellas son emblemáticas, como por ejemplo, el funcionamiento del grupo ecológico Tatuy y el ya mencionado Frente Cultural Aquiles Nazoa, los cuales funcionaban desde un pequeño rincón de la casa. En otro de sus espacios, funcionaba la escuela de labores, adscrita al ejecutivo estatal, en la que se impartían cursos de corte y costura; estos se desarrollaban en un gran salón que estaba equipado con máquinas de coser, teniendo gran impacto para la comunidad, por esta razón la gente del sector, identificaba ya para el momento, a la casa como *el costurero popular*. Muchas mujeres de la comunidad participaron en estos talleres, con la intención de formarse en el oficio de la costura, para solventar la materialidad cotidiana de sus familias.

Con el pasar de los años, ya entrado el siglo XXI, la casa fue hipotecada por su dueño, y comprada por el Ejecutivo Regional (Gobernación del Estado Mérida). Este espacio, ahora en manos del gobierno regional, fue totalmente abandonado, por ello, las organizaciones sociales de la comunidad y los Consejos Comunales del sector -Consejo Comunal Santa Elena, Consejo Comunal Maestro Heriberto y Consejo Comunal San José Obrero-, decidieron recuperarla y ponerla al servicio de la misma. Recordamos, que para el 2010, por medio de la Dirección de Políticas Integrales de la Gobernación del Estado Mérida, se le estaba dando atención a una serie de ciudadanos en condición de calle, sin embargo, como el acompañamiento institucional fue prácticamente abandonado, la experiencia derivó en una situación conflictiva para la comunidad.

Fue así, cuando los Consejos Comunales y algunas otras organizaciones del sector, comenzaron a organizarse, a aglutinar fuerza y preparar acciones para la recuperación de la casa, con el firme objetivo de desarrollar un planteamiento local para el autogobierno comunitario. Un debate que aún está vivo, y que sigue vigente, pues debatimos con la vieja cultura política, aquella del clientelismo, aquella que propició el control social por medio de la política paternalista del Estado Rentista. Cuestiones que, como colectivo comunitario, estamos conscientes debemos superar.

La conquista y la construcción de este *proyecto integral comunitario* está enriquecido de múltiples anécdotas, vivencias y experiencias, sobre las cuales tenemos que teorizar para re-conceptualizar nuestro propio devenir histórico local, con la firme intención de generar conocimiento desde nuestro propio andar, para construir conocimiento desde lo que hemos sido capaces de construir en nuestra comunidad. En ese sentido, el anecdotario es infinito y forma parte no sólo del conocimiento, sino de la reflexión profunda, que como sujetos históricos debemos hacer. Recordamos permanentemente, por ejemplo, cuando se planteó tener un espacio comunitario en el que pudiéramos desarrollar un proyecto integral, que incluyera a todas las voces de la comunidad, y que nos permitiera labrar una senda propia, donde no necesitáramos a los políticos de oficio, y pudiéramos construir libertad a partir de la comunicación, de la educación liberadora, del encuentro y de la generación de proyectos transformadores; donde el reconocimiento del otro partiera de la necesidad de aceptar de que hay distintas maneras de mirar al mundo, un proyecto en el que podíamos tender puentes comunicacionales, para poner en diálogo las similitudes éticas, aquellas que defienden la vida, y de esta forma avanzar juntos hacia la construcción de una nueva sociedad.

La casa del costurero, ha sido fruto de múltiples luchas, procesos que se han venido dando a través del tiempo, y que hoy día, se traducen en la construcción de un proyecto integral comunitario, cada vez más incluyente, cada vez más democrático, cada vez más horizontal, plagado al mismo tiempo de profundas contradicciones, pero en esencia, un lugar en el que se reivindica la defensa de la vida. Para éste

proyecto comunitario, es importante defender la dignidad en el trabajo, es importante defender el derecho a la comunicación, a la educación liberadora, y a la construcción de una paz social, que tiene que ver con el reconocimiento de las múltiples visiones que existen sobre la ética y la política.

El nombre de *La casa del costurero*, entonces, fue producto de la planificación participativa, donde se diseñaron los propósitos que tenían que ver con el uso de sus espacios, siempre al servicio de la organización social comunitaria. La constitución del nombre que le daría identidad a *La casa del costurero*, nos brindó la posibilidad de abrir el debate a la construcción colectiva, elevando por medio de la asamblea, varias propuestas que se pusieron en discusión, para que fuera elegida en colectivo la que encontráramos más idónea para nombrar a dicho espacio comunitario. Por ejemplo, surgieron planteamientos como el de *casa Tatuy*, *casa Aquiles Nazoa*, *casa comunal de Santa Elena*, *casa Maestro Heriberto*, todas las anteriores, propuestas interesantes, sin embargo, resultó que la casa tenía ya su propia identidad, y la comunidad la conocía como el *costurero popular*, por tanto decidimos re-semantizar esta idea, y respetar su propio devenir histórico, de esta forma, desde aquel momento decidimos darle el nombre de *La casa del costurero de los sueños emancipatorios “Eulogio Paredes”*.

Dejaba de ser, para el año 2012, el taller de corte y costura que había sido hasta el momento, para dar paso a un espacio en el que se *tejen sueños*¹¹⁷, un lugar que se pone al servicio de la construcción de nuevos horizontes, y que sirve al mismo tiempo para rendir tributo en vida, a quien le había entregado su vitalidad a la lucha por la cultura y la comunidad, se trataba, entonces, de Don Eulogio Paredes, quien a nuestro juicio representaba una guía estimulante, que desde lo local difundía el mensaje de la esperanza revolucionaria. Reconocer la dinámica histórica local, es fundamental para abrir posibilidades de construcción de identidades comprometidas, co-responsables y participativas.

¹¹⁷ Para nosotros/as, No hay posibilidades de concebir lo comunal, sin poesía.

De esta forma, estamos seguros, que este tipo de organizaciones tiene mucho por hacer, mientras que admitimos que se han cometido muchos errores en nuestro andar, sin embargo, hemos caminado y estamos avanzando en la construcción de nuevas posibilidades comunitarias. Construir otro poder se ha convertido en un reto, que muchos boicotean, y a veces hasta auto-saboteamos, un reto en el que muchos no creen, un reto que sin duda alguna está abriendo las esperanzas en cuanto a la construcción de nuevos modelos políticos, de nuevos modelos sociales, nuevos modelos económicos, de nuevos modelos educativos, de esta forma, como todo proyecto tiene detractores, y al mismo tiempo cuenta con un grupo de personas que reflexionan permanentemente desde el andar transformador, hombres y mujeres que aman y se comprometen con lo comunitario, personas que se piensan y re-piensen permanentemente, sujetos sociales que trabajan con ahínco y con tesón en el cuidado comunitario, en el manejo de las emociones y con la firme idea de que la solidaridad, puede efectivamente dejar de ser un discurso lastimero, para convertirse en fuerza transformadora.

En *La Casa del Costurero*, la cual pertenece a la *Comuna Bicentenario 16 de Septiembre*, hoy día, después de tantos años de lucha, cuestionamos profundamente la política de *la vitrina*. No queremos, entonces, mostrar únicamente lo bueno, e idealizar nuestro propio proceso, lo que queremos al contrario, es hacer evidente, que lo humano es complejo, pero fundamentalmente dar cuenta que desde el trabajo colectivo existe la esperanza para la construcción de un mundo con nuevas posibilidades, que se traduzcan en acciones contra-hegemónicas, subalternas, y que dignifiquen la vida humana en el planeta. Nuestra historia está en construcción permanente, y seguiremos labrando senderos, desde el diálogo y la reflexión de los andares y el actuar para recomponer el tejido comunitario y abrir debates alrededor de los bienes comunes, que deben ser administrados por las comunidades organizadas.

La Casa del costurero: Una comunidad de aprendizaje en ciencias comunales.

Luego de lo contextual, apuntaremos el debate sobre un tema específico, pues la Educación y sus problemas vinculados con la producción de otro saber, en este trabajo, requieren de toda nuestra atención. En ese sentido, este apartado, versará sobre temas relacionados con la construcción de lo que hemos dado en llamar las Ciencias Comunales, en el marco de las comunidades de aprendizaje, gestionadas por el programa de estudios abiertos de la Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida “Kléber Ramírez”, para ello haremos un paneo concerniente a lo relacionado con el saber, hablaremos de la universidad en Venezuela y contaremos parte de lo que ha sido la experiencia puntual en la se viene trabajando este tipo de propuestas que busca edificar nuevos paradigmas en materia de saber y de enseñanza universitaria. Sabemos que el debate es extenso y tiene una larga tradición, sin embargo, desde nuestro sentir, estamos convencidos que la nueva universidad está emergiendo, no tanto bajo el discurso academicista-cientificista, sino desde las comunidades y los movimientos sociales, pues lo científico, sobre todo desde una perspectiva crítica, viene reconfigurando sus propios procesos constituyentes. A nuestro juicio las Ciencias Comunales, representan un instrumento de lucha, pero por sobre todas las cosas, estas nos brindan la posibilidad de seguir trabajando en la construcción de nuevas posibilidades civilizatorias y por tanto epistémicas.

¿Un saber decolonial?

Reflexionar sobre la educación siempre tendrá una preponderancia fundamental, pues no escatimamos en afirmar que esta última juega un papel central en el diseño del devenir que un país se proponga. Cuando nos referimos a los temas relacionados con la educación, perdemos quizá la perspectiva, que este, es uno de

esos bienes comunes, que le atañen a toda la sociedad. Los países, y por tanto su gente, avanzan en la misma proporción en la que avanzan sus estamentos educativos, por ello, la educación en su conjunto juega un papel fundamental a la hora de caracterizar las formas en cómo se consolidan las posibilidades de desarrollo de determinada sociedad. Evidentemente esto no está dado en blanco y negro, es por eso que debemos tomar en cuenta una infinidad de aristas las cuales se relacionan con un tema, que a todas luces, está compuesto de una complejidad tal que incorpora una infinidad de elementos, imposibles de abordar en su totalidad, en este trabajo.

En ese sentido, podemos afirmar que los pueblos, necesitan de la memoria activa, de la historia, de relatos que permitan institucionalizar procesos y prácticas que den cuenta de la sobrevivencia de su grupo, para la reproducción de lo social. Así, lo que conocemos como la tradición, representa posibilidades que permiten por un lado conservar la memoria que le ha permitido a ese pueblo llegar hasta donde ha llegado, para de esta manera evitar todos los días empezar de cero a construir toda una cultura.

Afortunadamente, cuando hacemos estos señalamientos, no estamos dando explicaciones simples, sino que estamos agregando aditivos a lo complejo del problema. Sumado a estos procesos, sobre todo con el devenir del tiempo y la emergencia de las clases sociales modernas, se incorporan los intereses de estas últimas, haciendo inexistente la neutralidad en la transmisión de la memoria y la tradición que le da sostén a una cultura determinada. Lo cierto es que, sobre estos elementos hay mucha teoría social que ayuda a comprender, con mayor precisión, lo que aquí, estamos planteando. En ese sentido, surge la escuela moderna -la cual tiene un contexto-, como instrumento, que por un lado serviría como estamento que le permitiría a la mano de obra activa cumplir con lo requerido por el emergente capitalismo, mientras se le delegaba la crianza de los hijos a una institución que además garantizaría la transmisión de determinados valores que darán cuenta de la reproducción de lo social. De tal manera que el sistema educativo en términos

globales sería el responsable de generar los elementos subjetivos que reproducirán las ideas de las clases dominantes.

Pero para alivio nuestro, y de las organizaciones populares de base, la cosa se complica cada vez más, y los sistemas educativos, luego de “finalizado” el período colonial en lo que hoy conocemos como América Latina, a inicios del siglo XIX -al mismo tiempo que ocurre la consolidación de la modernidad como proyecto civilizatorio- tienen la responsabilidad de construir una identidad diferente a la realidad colonial anterior. A partir de este momento se enfilaban los esfuerzos a la construcción del proyecto Republicano, y para ello, el positivismo iba a ser la guía fundamental para la producción de un saber utilitarista -casi ideologizante- con el que pudiéramos alcanzar los objetivos de aquel contexto. La colonia encontraba su ocaso, sin embargo al mismo tiempo, nacía la colonialidad de un saber construido en otras latitudes, reflejo de los intereses de unas clases sociales que eran expresión del capitalismo imperialista, y que en el fondo buscaban consolidar la dependencia de regiones enteras ante la hegemonía eurocentrista. En palabras de Edgardo Lander:

Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia Europea, y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad se erige una universalidad Radicalmente excluyente (Lander. 2009; p. 21).

En medio de todo esto, nuestros sistemas educativos, para el momento del republicanismo, encontraron en el positivismo no solo una forma, sino la esencia de quien delineara la promesa del progreso, elaborada desde Europa. Nosotros nos ceñimos rigurosamente a esta corriente de pensamiento, para crear las “nuevas” instituciones, la historia patria que nos permitiría identificarnos como pueblo con una gesta heroica común, sirvió además para la edificación de todo un discurso identitario

que daría cuenta de la venezolanidad. También, siguiendo la promesa del progreso moderno, difundimos el saber producido en los centros del poder global, en consecuencia, con la emergencia de la ciencia moderna, se construían “teorías universalistas”, que servían por un lado para legitimar a Europa como hegemon, y aquí no hablamos de territorios sino de ideas, y por el otro, se consolidaba un saber que reproduciría la colonialidad como instrumento de dominación por medio del conocimiento.

Sobre estos aspectos, y alimentando la criticidad de otras posibilidades narrativas, Enrique Dussel afirma, que nuestras universidades, se han convertido, producto de esta realidad histórico-colonial, en sucursales del pensamiento occidental (ya lo dijimos anteriormente), invisibilizando y menospreciando todas las posibilidades, que como pueblos hemos tenido y tenemos para construir paradigmas alternativos. El debate ha sido largo, y tiene una relación casi simbiótica entre los sistemas educativos y la producción del saber. Simón Rodríguez, José Martí, Leopoldo Zea, y más recientemente todos y todas los/las teóricos/as de la decolonialidad, dan cuenta de esta posibilidad emergente, que busca reivindicar el conocimiento situado, y la capacidad reflexiva que tienen los pueblos sobre su propio andar histórico.

El mismo Paulo Freire –en pedagogía del oprimido-, decía que el acto educativo implicaba un esfuerzo por producir conocimiento, no de consumirlos. En ese sentido, estamos ante la posibilidad de volver a mirar nuestros sistemas educativos los cuales, hasta hace poco, solo se encargaron de difundir el saber que se producía en otras latitudes. Por ejemplo, En Venezuela, recientemente -inicios del siglo XXI-, eran unas cuantas editoriales Española las que editaban los contenidos que debían ser impartidos en los centros educativos, de educación básica, media y diversificada. Al mismo tiempo ganaba terreno la idea, de que se hacía filosofía solo en Europa, a lo sumo, la producción latinoamericana de conocimiento quedaba circunscrita a la poesía.

La universidad Venezolana. Situaciones y emergentes.

La universidad Venezolana, como en buena parte de América Latina, ha sido un instrumento para el ascenso social, sin embargo, a finales del siglo XX, ésta se divorció por completo de los problemas sociales que atravesaba el país, haciendo la investigación requerida por las líneas editoriales de las revistas de los principales centros de poder a escala global, y cerrando el acceso de las matriculas a los crecientes sectores populares. Existía para finales del mencionado período, una preponderancia por la educación en instituciones educativas privadas, y un limitado acceso de la población a las públicas, creciendo de manera exorbitante lo que vamos a conocer como población flotante. La universidad venezolana, dejó de considerarse parte del sistema educativo nacional, prácticamente dejó de ser un derecho para convertirse en un privilegio, al cual podía acceder reducidos sectores pudientes de la sociedad venezolana.

Esto queda bien demostrado tras una investigación hecha a varias manos, en la que participaron Elsy Luis, José Miguel Cortázar y Luís Fuenmayor Toro (2018), en la que demostraban que en el período comprendido de 1984 a 1998, las estadísticas se habían invertido de manera preocupante. De esta, manera, para 1984 ingresaban a los estudios universitarios el 55% correspondiente a la demanda de los sectores económicos más altos de la sociedad venezolana, mientras que accedía al mismo tiempo a la educación universitaria el 66,8% y el 70,9%, correspondientes a los sectores bajos y muy bajos. Ya para 1998, todo había cambiado dramáticamente, pues el sector económico alto lograba acceder a los estudios universitarios en un 99,9%, mientras que para los sectores bajos y muy bajos los porcentajes oscilaban entre el 27,0 y 19,8 respectivamente. En medio de toda esa tragedia para los sectores populares, la privatización se asociaba con la calidad educativa, por tanto, la procedencia era fundamental para acceder a los estudios universitarios. De esta forma, el sistema educativo parecía simbiótico, en el sentido que era exitoso en lo

privado para la educación básica, y se convertía en casi un requisito para acceder a los estudios universitarios que en su mayoría eran públicos. En el mismo estudio se afirma que, para 1984 ingresaban a la universidad el 63,9% de estudiantes provenientes de instituciones oficiales mientras que un 58,2% provenían de instituciones educativas privadas, cuestión que cambia radicalmente en 1998, pues para el momento, el 67,8% de estudiantes provenían de instituciones educativas privadas, y solo el 37,9% provenían de las instituciones públicas.

En ese contexto, y en medio de muchas otras circunstancias sociales, políticas y culturales, triunfa la Revolución Bolivariana, se identifican estos problemas y se emprende todo un proceso de transformación, que aun, actualmente está en curso. La municipalización de la educación a través de la Misión Sucre, la creación de nuevas universidades y la transformación a universidades politécnicas de los antiguos Institutos Universitarios Tecnológicos, dan cuenta de ese proceso democratizador y masivo de un modelo educativo que está viviendo una transformación importante. La puesta en marcha de los Programas Nacionales de Formación (PNF), son reflejo de la posibilidad de construir un sistema universitario de cara a las necesidades del país y no de las grandes corporaciones transnacionales del saber, sin embargo, faltaba territorialidad, profundizar la municipalización, hacer realidad aquello que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina como la posibilidad de construir un conocimiento situado, pertinente y consecuente con la realidad local.

Ya la Misión Cultura, en convenio con la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, con su experiencia de acreditación de saberes construidos en territorios y realidades determinadas, daban luces de esta posibilidad alternativa, y de hecho se desarrolló con éxito, sin embargo el proceso no logró institucionalizarse y mantenerse en el tiempo. Es necesario advertir, que tanto en Venezuela, en particular, como en América Latina en general, ha existido una tradición importante en lo que a educación popular se refiere, y las experiencias han sido múltiples desde las organizaciones sociales de base, por tanto, la búsqueda de otras formas y otros

procederes ha estado en el imaginario de importantes sectores populares. La pedagogía de la liberación es uno de esos procesos que a lo largo de décadas se alimentó en América latina. Sumado a ello, los debates generados, tanto por nuestro propio acervo crítico reflexivo, con raigambre histórica, como por las nuevas teorías de la complejidad y que han incidido de manera importante a la hora de poner en cuestión nuestros propios modelos educativos.

El debate ha sido amplio, y las experiencias muchas, por ejemplo, en Venezuela tanto la universidad de los trabajadores, como la de los campesinos, han planteado construir programas de formación en el lugar, a partir de las necesidades propias que planteen los entornos en los que se desarrolla el proceso educativo. A nuestro juicio, ahí yacen las claves para la construcción de nuevos modelos, de nuevos procederes, de otras visiones del conocimiento, sobre todo dándole preponderancia a la pertinencia, para solventar situaciones reales que afectan a la gente que habita determinados territorios. En medio de esa discusión, surge el planteamiento de las comunidades de aprendizaje, las cuales le darían sustento al Programa de Estudios Abiertos, el cual sería Gestionado por la naciente Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida Kléber Ramírez. En gaceta oficial *Nº 40.366, del Jueves, 6 de Marzo de 2014*, se autorizó formalmente el desarrollo y la ejecución de esta posibilidad formativa, que al igual que las mencionadas experiencias de la universidad de los trabajadores y campesina, propiciaba la construcción “Curricular”, desde la apropiación e incorporación de los elementos identificados en determinados territorios. Al mismo tiempo, se perfila como una importante herramienta para la acreditación de saberes, reconociendo que el proceso vital transitado por cualquier ser humano, cuando se expresa en clave reflexiva, representa una oportunidad importante para dar cuenta de un saber que bien puede disputar la misma preponderancia que se ha auto-abrogado la ciencia hegemónica.

En dicha gaceta, su artículo 1, expresa lo siguiente sobre los Estudios Abiertos:

(...) tiene por definición, la consolidación de planes y programas de formación a través de comunidades de aprendizaje bajo la figura de tutoría de expertos en diferentes áreas del conocimiento, que contempla la acreditación de experiencias y saberes acumulados por los participantes, para lograr una mayor pertinencia social en el egreso de licenciadas/os o sus equivalentes, con el objeto de mejorar la calidad de la educación universitaria, en el marco de la pertinencia social y territorial.

De esta forma se abre una nueva senda para reflexionar y dinamizar la educación universitaria en nuestro país, al mismo tiempo esta posibilidad implica un compromiso importante para con ella misma y con el proceso de transformación universitaria, el cual debe entenderse como dinámico, creador y creativo, en el que el goce y el disfrute se conjuguen con la pertinencia y construcción de un saber que ha sido invisibilizado, ha estado oculto y ha sido víctima del menosprecio, por parte un academicismo, que por sobre todas las cosas ha hecho todo lo posible por mantener sus privilegios de clase. Reconocer, que la gente que trabaja por solucionar problemas reales de sus comunidades es tan investigadora, como el que estudia en Europa, se deja la barba y usa bata blanca en su laboratorio, es un paso importante para dar cuenta de una nueva posibilidad universitaria desde lo comunal, pues estamos convencidos que, para pensar el futuro, requerimos del esfuerzo y aporte de todas las miradas, no únicamente de los que tienen el privilegio de contar con todas las condiciones para desarrollarse con éxito en las “oportunidades” que le ofrece la sociedad Liberal-Burguesa en la que hemos crecido.

Si nos referimos a nuevos paradigmas, en los Estudios Abiertos yace una posibilidad importante para seguir escudriñando en esta posibilidad. Dejemos algo claro, con éste planteamiento no se cierra la discusión, todo lo contrario, se abren las

puertas hacia nuevos andares.

Darcy Ribeiro (2006), afirma que:

Cuando la tarea que se tiene por delante no es la de ensanchar el círculo de los privilegiados, sino la creación revolucionaria de una comunidad solidaria a partir de una sociedad dividida en clases antagónicas y crudamente desiguales, además de segmentada como un archipiélago de islas culturales, cumple al universitario dar lo mejor de su saber y de su imaginación para encontrar formas masivas de acción renovadora en el plano cultural (Ribeiro. 2006, p. 65).

Hacia este horizonte, es al que avanzamos quienes trabajamos por un mundo mejor. Porque creemos en la universidad y en su fuerza transformadora, y sabemos que desde ese espacio es mucho lo que se puede construir para que la gente siga colectivamente construyendo esperanzas.

Nuestra comunidad de Aprendizaje. Una organización Comunal.

Hablar, implica narrar y construir conocimiento pasa por sistematizar el propio devenir de sujetos que interactúan entre sí, haciendo un ejercicio reflexivo del andar propio de comunidades con necesidades e intereses comunes. Narrar-nos en clave reflexiva es una herramienta para teorizar sobre nuestro propio andar, es cambiar la lógica cartesiana del “Pienso, luego existo”, por el actúo, reflexiono y vuelvo a actuar (Acción-Reflexión-Acción, de Freire).

Más que un interés académico, nos ha movido una profunda preocupación

político-organizativa comunitaria, en el marco del avance de los Consejos Comunales, la institucionalización de los mismos, y la firme convicción de que éste proceso de base debía estar compuesto por un compromiso con la movimentalidad social, más allá de los partidos políticos. Esas han sido angustias constantes, que nos han ocupado desde *La casa del costurero*.

Sabíamos entonces, que sin formación no había posibilidades de consolidar un proyecto comunitario con un programa de lucha que perdurara en el tiempo. Teníamos que hacer escuela, que sirviera como herramienta para madurar cada vez el planteamiento transformador que nos estábamos planteando. A la par de esto, en medio de los primeros momentos de la organización comunitaria, que sumaba a vecinos del sector, voceros de los consejos comunales, militantes de movimientos sociales, mujeres, entre otros, nos ofrecieron la posibilidad de acceder a algunos recursos para apalancar un proyecto con orientaciones comunicacionales. Le denominamos la “Triada comunicacional”, y pretendíamos desarrollar las áreas radiales, producción audiovisual y editorial. Aquí hay que hacer una pausa, pues es necesario tener en cuenta, que debido a la característica propia generada por la cultura del rentismo petrolero, cuando hay dinero de por medio, la participación se hace masiva, y los resultados, por lo general, son catastróficos, quizá porque no se afianza la construcción de un tejido social sólido, que ponga la ética como principio, y que defina un horizonte de lucha, que deja de lado los intereses individuales.

Fuimos conscientes de la importancia de la comunicación, pero también de las situaciones propias de la cultura política de nuestro país, por ello decidimos, entre otras cosas, conformar una Escuela Popular de Comunicación (EPC), y ya para el año 2012, estábamos desarrollando procesos formativos que tenían a lo comunicacional como centro. Nadie podía formar parte del proyecto de la Triada comunicacional o de *la casa del costurero* en general sin estar participando en la Escuela.

Cuando en el año 2014, se aprueba definitivamente la gestión del programa de

estudios abiertos, por parte de la Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida, decidimos formalizar nuestro espacio formativo y convertirlo en una comunidad de aprendizaje en Comunicación Política, para seguir dándole forma a nuestro proceso organizativo correspondiente a *la casa del costurero*, y de esta forma avanzar en procesos de acreditación de un saber que se construía cotidianamente, pues todas las semanas teníamos jornadas de trabajo. Finalmente los recursos ofrecidos para el desarrollo del proyecto de la triada comunicacional nunca se hicieron efectivos (afortunadamente), sin embargo, el trabajo formativo y organizativo siguió su curso, dando origen a una Radio comunitaria (actualmente Radio Raiz 96.9 fm), dinámica informativa a través de las redes sociales, producción audiovisual, un blog para la información y la reflexión (<https://epccasadelcosturero.blospot.com>), además de una orgánica de trabajo que está pensándose permanentemente, que mira como centralidad a la comunidad y que la necesidad de acreditación en términos formales esté al servicio de lo comunal.

Como la normalidad es escasa en una revolución, y como es natural, en general, que los cambios sociales estén a la vuelta de la esquina, la posibilidad misma de desarrollar con normalidad en el tiempo el proceso de la comunidad de aprendizaje en comunicación política, se vio trastocado a causa de situaciones particulares que afectaron al grueso de la población, y que repercutieron en diferentes espacios organizativos. Desde el año 2018, las actividades de encuentro en la comunidad de aprendizaje fueron mermando paulatinamente, producto de la grave crisis económica que afectaba a la población en general. Cada vez se hacía más difícil organizar un seminario, y aparentemente estudiar comunicación no era prioritario, pues la conquista del pan se hacía más urgente. Seguíamos impulsando la organización, y la formación, tomando en cuenta ahora, que teníamos que producir con las manos, para poder seguir soñando, y al mismo tiempo contar con un bocado de comida que pudiéramos compartir en la mesa de nuestro hogar.

En medio de ese proceso, entró el 2020 con una pandemia de escala

planetaria, arrojándonos nuevamente al re-acomodo de nuestra realidad personal y grupal, sin embargo, seguimos organizando y trabajando para producir en medio de una situación de incertidumbre desconcertante. Se pararon abruptamente las instituciones, las universidades, las “relaciones sociales se convertían básicamente en un peligro”, el miedo se apoderó de la población en general, y el sentido de lo humano en general estaba siendo subsumido por una política del distanciamiento social, que no era otra cosa que la negación de la sociabilidad. El encierro y la nueva extracción del ingreso de las masas trabajadoras, a través del internet y de los canales por suscripción, se convirtieron en nuevas formas de exclusión y alienación.

La educación en casa atormentaba a los estudiantes, y todos los días comenzaban a parecer Domingo. En ese contexto, entablamos comunicación con otras organizaciones comunales, que también venían desarrollando procesos formativos con la puesta en marcha de comunidades de aprendizajes, y alimentando una perspectiva comunal.

Nos agradó sobremanera estrechar lazos con la comuna 27 de febrero, ubicada en el sector “Los Curos”, más específicamente en largas jornadas de trabajo durante el 2019, con varios de sus voceros/as¹¹⁸, quienes venían desarrollando el planteamiento de las Ciencias Comunales, como un espacio alternativo para la construcción de un saber alternativo y socialmente útil para la construcción de un modelo societal distinto. En ese sentido, apelando a la solidaridad, y al reconocimiento de propuestas que deberían ser replicadas, por coherentes y pertinentes, decidimos seguir los caminos transitados por este planteamiento, y nuestra comunidad de aprendizaje, en el 2020, decidió transitar el sendero de construir las Ciencias Comunales desde nuestras comunidades organizadas.

A partir de este momento, ya sabíamos que el problema era más complejo de

¹¹⁸ Aquí debemos agradecerle a Néstor Hugo, Jhonny Zambrano y Xiomara Quintero, quienes han venido desarrollando desde el 2017 el planteamiento de las Ciencias Comunales, como un espacio contra-hegemónico para la construcción de un saber alternativo y emancipador.

lo que nos imaginamos en un primer momento. No queríamos dejar de reflexionar sobre la comunicación, pero necesitábamos también incorporar el debate de lo educativo en el marco de la construcción de la realidad comunal, al mismo tiempo que necesitábamos formación en procesos de trabajo local, lo productivo con una visión comunitaria, para la emancipación. De esta forma, nos dimos cuenta además, que sobre la salud había mucha tela que cortar, y muchos paradigmas que derrumbar, así comprendimos que para hacer realidad la disputa por lo común había que llenar de contenido simbólico a una cultura política que todavía le rinde tributo al mercado. Por estas razones decidimos trabajar con el planteamiento de las Ciencias Comunes, que vienen a ser un paradigma vinculado con el sur global, reconociendo la tropicalidad y la realidad propia vivida por nuestras comunidades.

En ese sentido, tenemos claro, como punto de partida, ¡qué NO son, las ciencias comunes! En primer lugar, éstas últimas no pueden rendirle culto al personalismo meritocrático, que niega otros saberes y otras posibilidades. En segundo lugar, no puede estar al servicio de las necesidades investigativas o las creaciones epistemológicas de otras latitudes, debe ser consecuente con la producción de un conocimiento situado, socialmente útil, y comprometido con la transformación de la realidad. Tercero, las Ciencias Comunes no pueden ser instrumento para oprimir, invisibilizar, colonizar, dominar o negar a ningún ser humano, todo lo contrario, deben ser contrahegemónicas, integradoras y liberadoras. Cuarto, no pueden estar al servicio de las clases dominantes. Quinto, no pueden alimentar la competencia y el individualismo.

Más que un recetario de deberes, o una lista de elementos axiológicos, queremos destacar, que además de lo dicho anteriormente, con este planteamiento, que pretende poner al servicio de la gente toda la capacidad intelectual y humana de las comunidades organizadas, las Ciencias Comunes, incorporan lo que Humberto Maturana denomina como *el emocionar*, porque hemos descubierto que no somos únicamente razón instrumental. En ese sentido, para seguir construyendo nuevas

posibilidades, entre otras cosas necesitamos, “desclaustrar” a la educación Universitaria, para que desde y con las comunidades se puedan consolidar propuestas transformadoras en el marco de la puesta en marcha de métodos propios, que tengan una utilidad real en territorios determinados. Otro elemento que consideramos fundamental es la ecología de saberes, partiendo del diálogo y del reconocimiento de los múltiples saberes que existen en el mundo.

En nuestra organización comunitaria, hemos decidido seguir estudiando temas relacionados con la comunicación, pero también hemos incorporado a la salud como espacio para el debate contrahegemónico, a la producción como horizonte para la autogestión y a la educación como posibilidad de una nueva realidad societal.

La Escuela y los nuevos retos sociales. Radiografía de una realidad en crisis y en pleno desarrollo.

No podemos dejar de lado, las cuestiones que hoy, justo después de una pandemia, en un país asediado por el imperio más poderoso de la llamada aldea global, emergen social y políticamente, por ello daremos espacio también para pensar esas realidades, las cuales, a nuestro juicio son determinantes a la hora de plantear el nuevo sendero, por el cual habrá de transitar tanto la educación como la nueva ciudadanía en Venezuela, la cual encuentra en lo comunal una alternativa real para cambiar las cosas.

Dialogar sobre temas educativos, que apunten a la formación de ciudadanía, parece ser en estos tiempos una acción impostergable, por ello le damos un valor preponderante a esta posibilidad, pues con ella, estamos abriendo brechas para que el pensamiento y el hacer edificante de nuevas realidades se cristalice, con proyectos educativos transformadores y comprometidos con el futuro, con el reconocimiento de los muchos otros/as que reproducen la vida social, en medio del agotamiento de la

promesa civilizatoria de la modernidad. En ese sentido, consideramos fundamental la idea, de que la escuela debe pensarse, a sí misma, y con todos los actores que la componen, pues ésta es una construcción dinámica, para la paz, para el entendimiento, y para la edificación de planteamientos donde lo más excelso de la capacidad humana, se convierte en proyectos colectivos.

Lo político como acto pedagógico para el encuentro y no como acción “confrontativa”.

Parece que existen por lo menos dos visiones que se confrontan cuando abordamos las cuestiones relacionadas con la educación. Por un lado, quienes abogan para que la escuela sea un espacio “aséptico”, alejado de todo tipo de “adocctrinamiento”, donde la “política” no forme parte de los planes de estudio, un espacio en el que “la libertad de pensamiento” sea el motor del acto pedagógico, que la escuela en definitiva sea un espacio “neutral”, para el “desarrollo libre del potencial” individual de los educandos. Por el otro, la visión “politizadora de la escuela” (o del acto pedagógico, que no es lo mismo), que además tiene sus subdivisiones, entre quienes entienden mal el postulado de Freire, cuando afirma que el acto pedagógico es un hecho profundamente político, y lo pretenden reducir a una suerte de adocctrinamiento, y quienes reconocen, que el sólo hecho de hablar de educación implica un ejercicio en el que hay que definir intencionalidades, las cuales son múltiples, y que abren un debate entre quienes trabajan desde el compromiso por la liberación de las clases explotadas y quienes pretenden mantener a las clases subalternas en un estado de sujeción que aborda tanto el plano de la materialidad como el subjetivo, por tanto simbólico.

Sabemos que el estado del Arte del concepto de *lo político* es bastante amplio, por tanto debe ser re-significado permanentemente, sobre todo cuando en la

actualidad existe un gran número de personas para las que el concepto les hace ruido, pues piensan, que mencionar “lo político” como concepto, forma parte de uno de los grandes problemas que han propiciado la tragedia por la que atraviesa la humanidad en nuestro tiempo. Campillo (2004; P. 15), afirma, haciendo ese ejercicio de resignificar el concepto de “lo político”, que: *la vida política comienza allí donde alguien dice “nosotros” y actúa como tal*. Para los efectos que nos interesa, estamos ante una evocación, y por tanto vocación, colectiva, que implica una suerte de juntada en los elementos que permiten a diferentes conglomerados sociales trabajar por proyectos comunes.

Decir “nosotros” es uno de esos actos de habla que los filósofos del lenguaje llaman “performativos” o “realizativos”, porque permiten “hacer cosas con palabras” (Austin). Así, el acto de decir “nosotros” es, al mismo tiempo, una manera de hacer que ese “nosotros” llegue a ser efectivamente: no se limita a nombrar una realidad preexistente, sino que más bien la crea, la instituye, la hace surgir (Campillo. 2004; p. 15).

El acto militante, se realiza en la edificación de nuevas posibilidades, para construir el nosotros/as, y la escuela es el aforo más importante para hacer realidad esta aspiración, de ahí la idea de que la escuela bien puede desarrollar planteamientos políticos de este tenor, que no deben ser confundidos con tendencias particulares o programas de algún partido político en particular. No obstante lo anterior, la pretendida Neutralidad en la educación, puede generar una suerte de Frankenstein, que se forma a retazos, con la suma *de saberes y virtudes* (Siede. 2007; p. 238), para contrarrestar esa anomalía, a nuestro juicio, sería importante diseñar planteamientos coherentes con lo que se quiere lograr con el acto pedagógico, abriendo al mismo tiempo posibilidades para la creación y la realización Humana.

La responsabilidad de un docente que funda su tarea en el amor político es ofrecer al máximo sin esperar eficiencia en los resultados. Para bien o para mal (por mi parte creo que esto es bueno porque nos aleja de Superman) la vida de los alumnos no depende de nosotros. Sí depende de nosotros ofrecerles las mejores herramientas para que ellos hagan algo con su vida, y ofrecerles algo valioso nos aleja de Peter Pan. Valoramos lo que enseñamos pero también valoramos la libertad de quienes reciben ese legado, para que hagan otra cosa con él (y eso nos aleja de Frankenstein) (Siede. 2007; p. 247).

Entonces, caminar hacia un horizonte común, debe abrir las alamedas del pensar propio, y eso es un proyecto político, donde las libertades individuales no estén por encima del derecho de los otros, y donde la corresponsabilidad con el devenir de la sociedad misma pasa por la edificación pertinente de planteamientos comunes que tributen al desarrollo nacional.

La Escuela hecha comuna, y la comuna toda una escuela.

Para éste tiempo de crisis y de desesperanza, el oficio más hermoso después de la maternidad y la paternidad, es el de ser docente, aquí se cultiva el amor y la vida, la creatividad y el nosotros/as solidario. Sin duda alguna, estamos viviendo tiempos de cuestionamientos, de preguntar, de preguntarnos, de mirar con ojo crítico, y de mirarnos hacia nuestros adentros, volver a los orígenes, replantear en definitiva las formas en cómo nos hemos relacionado con el pasar del tiempo. Tendríamos que preguntarnos si ¿siempre hemos vivido inmersos en estas relaciones que hoy nos determinan? ¿Es que acaso siempre hemos sido egoístas? ¿Siempre hemos sido individualistas? ¿la humanidad ha pasado por todos los períodos históricos que la componen, compitiendo y negando al otro? ya está suficientemente documentado que

no es así, que no ha sido así. Somos hijos y reflejo de una cultura impuesta, que nos ha negado, que nos ha sumergido en el ostracismo de la historia, a lo sumo, en esta cultura podemos llegar a ser parte de los países en vías de desarrollo, pero nunca desarrollados. Nos han apartado un lugar en la cola, que es muy larga por demás, nos han dicho que para poder SER, hay que migrar y negar-nos como pueblo, para ello es necesario convertirnos, como dice Augusto Mijares, en su texto: *Lo Afirmativo Venezolano (1998)*, en Sembradores de cenizas, personajes que miran lo hermoso siempre fuera de sus fronteras.

La Colonia, en lo que hoy es América Latina, formalmente terminó con el triunfo de las independencias, sin embargo, prosiguió la colonialidad, esa forma de dominación que nos convirtió en consumidores de absolutamente todo lo producido en los países del capitalismo central, incluyendo el saber. De esta forma, había que dejar de ser indígena para ser como ellos (Los civilizados), había que reproducir en nuestro territorio sus instituciones, para ser como ellos, había que insertarse en el sistema mundo creado por ellos para alcanzar el "progreso", había que tener unas escuelas con las formas y los métodos impuestos por ellos para alcanzar la civilización. Hoy no hay ni progreso, ni civilización, al contrario, hay deserción en todo el sistema escolar, de estudiantes, obreros, administrativos y docentes. Pero, por qué ocurre esto, ¿es por el Salario? ¿Es que acaso la escuela no cubre ya, las expectativas que como seres humanos tenemos? ¿Será que llegamos al punto de entender a la escuela como el más moderno campo de concentración, en el que depositamos a nuestros hijos, y le pagamos a unos carceleros, para que el capital se reproduzca? Dando cuenta de ello, estamos seguros que no es así, aunque hay mucho que analizar a partir de las preguntas que planteamos anteriormente. De lo que estamos convencidos, es que hay que develar algunas cuestiones, para preparar a la escuela a los nuevos tiempos, que son tiempos, ya no modernos, ni propios de la modernidad, sino transmodernos (Dussel. 1994), tiempos en los que tenemos la oportunidad de superar la vieja cultura de la exclusión y de la sucursal del

pensamiento hegemónico global. Más precisamente: *La colonialidad del saber no solo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual* (Walsh. 2007; p. 104). Dice Boaventura de Sousa Santos¹¹⁹, que para que esto ocurriera, no hubo solamente un proceso genocida, sino que el mismo fue acompañado por un catastrófico Epistemicidio.

Luís Espinoza, en un artículo titulado: *La colonialidad del discurso pedagógico*, afirma tajantemente, que la escuela es:

(...) La Institución que ha vehiculizado nociones y prácticas formativas que permitieron la circulación y afianzamiento de los ideales de la modernidad eurocentrada. A esta institución, a sus significados, prácticas y saberes, subyace una concepción de historia anclada en los criterios de la colonialidad que margina las visiones de los pueblos originarios, legitimando y validando una única forma de representar el mundo desde el eurocentrismo (Espinoza. 2015, p 56).

Es decir pensar la escuela, es pensar en nuestro futuro, es pensar en nuevas posibilidades, pensar otras relaciones en la escuela, y de la escuela con su entorno, es abrir-nos a los nuevos tiempos y a nuevas luchas por la construcción de otras realidades que deberían desembocar en unas relaciones sociales distintas.

Ahora bien, La Escuela no puede seguir siendo lo que es, lo que nos dijeron desde Europa que debía ser, por ello debemos labrar nuevos senderos hacia los nuevos tiempos, que son los tiempos de la solidaridad y de las esperanzas construidas desde lo común. A propósito de esto, podemos traer a colación a Edgar Morín (2005),

¹¹⁹ En una entrevista que le hicieron en un canal Mexicano, el Sociólogo desarrolló una serie de ideas alrededor de lo que hoy conocemos como el epistemicidio. Entrevista completa en: <https://www.youtube.com/watch?v=KB6RbYWfzk0>

cuando en su texto *El Paradigma Perdido*, nos augura, que debemos prepararnos para los mejores tiempos que están por venir, pues aunque la humanidad ha avanzado vertiginosamente en ciencia y tecnología, los seres humanos no necesariamente, en este tiempo, somos más felices, y eso debemos reflexionarlo con profundidad, porque el horizonte que hemos perseguido con tanto ahínco hoy se vuelve líquido y se diluye ante nuestros ojos.

En ese sentido, con el triunfo del proyecto civilizatorio Moderno, se impuso en nuestros territorios un modelo educativo al servicio de la burguesía, un modelo que contribuyó a alimentar las aspiraciones de las clases dominantes, como propietario o como trabajador, y eso no es neutro. La didáctica quedó aplastada por los contenidos, *grosso modo* se impuso el Emilio de Rousseau, sistema que le rinde culto a la educación Individual, un modelo educativo teórico, descontextualizado, memorístico y repetitivo, es decir, sucursaleros del conocimiento generado en los países dominantes (lo hemos dicho a lo largo de este trabajo con reiterada insistencia).

Desde la Edad media, con la escolástica, se impuso la idea, de que el conocimiento estaba en un lugar, en el que posteriormente vamos a llamar claustro. Detrás de esos muros yacía el poder y el saber, fuera de ellos, la nada. Así, la escuela devino en muros, en claustros, en aulas, con recetas impuestas por manuales para el aprendizaje, aisladas de los problemas sociales, consumiendo siempre los saberes producidos en los países del capitalismo central. Hoy día esa premisa, sin duda, debe ser replanteada.

Por otro lado, Luís Bonilla En su texto *La calidad de la Educación. Ideas para seguir transformando la educación Venezolana* (2014), reflexiona sobre un elemento central del hecho educativo, hace elucubraciones sobre el Aula, desde distintas miradas, lo que significa ésta para el docente, lo que significa para el

ciudadano, para el revolucionario y para el estudiante. En ese sentido, tomemos en cuenta lo que Bonilla dice de esta última perspectiva:

Para el estudiante... es una buena pregunta. La visión del estudiante sobre el aula es la que más ha cambiado en las últimas décadas. Esto Presenta un Enorme desafío transgeneracional para la educación, para los docentes y para la propia sociedad (...) Para mi generación - que contaba con muy poca televisión, sin internet, celular ni redes sociales- el aula era el espacio que nos permitía descubrir lo nuevo, conocer el sistema solar o las bacterias, saber de la independencia y de los faraones. La voz del maestro, la Pizarra y los libros nos abrían un mundo (...) (Bonilla. 2014, p. 16).

Aquellos días de gloria, parecen haber llegado a su ocaso, pues hoy la gente con un teléfono "inteligente" tiene todo el conocimiento del mundo en sus manos. En un dispositivo de almacenamiento masivo (pendrive de 64 Gigabytes) cabe una biblioteca completa, aunque paradójicamente haya menos comunicación y se despersonalicen las personas. Hoy día el aula debe ser otra cosa, pues el conocimiento está en la calle, en la comunidad, en los problemas reales que vive la gente, en el acervo ancestral de nuestros adultos, en el acumulado histórico de las luchas del pueblo. En el contexto más reduccionista en el que se desarrolla la escuela, ésta nos educa más para la reproducción de la dinámica social que para la liberación, en ese sentido el timbre, el uniforme, en fin, la normativa de la escuela moderna, nos educa más para la industria, disciplinando nuestros cuerpos más para la obediencia, que para la pregunta. Para romper con ésta lógica debemos recordar siempre al Simón Rodríguez (2008), que decía que había que enseñar a *los niños y niñas a ser preguntones para que obedezcan a la razón y no a la costumbre como los necios*. Ese mismo Rodríguez nos dice que debemos replantear todo el sistema educativo, porque para él, la América:

(...) no ha de imitar servilmente, sino ser original, si no se parece a España ¿A qué país se parecerá? la lengua, los tribunales, los templos y las guitarras, engañan al viajero, se habla, se pleitea, se reza, y se tañe a la española; pero no como en España. Para todo hay escuelas en Europa, en ninguna parte se oye hablar de escuela social. Llámese así la primera escuela, y se le dará el nombre que le corresponde. La primera escuela es un suplente de la postestad paterna, en las funciones de instruir y educar: porque es imposible, que todos los padres sean instruidos, que sepan y quieran enseñar, y que tengan tiempo y lo necesario para enseñar (Rodríguez. 2008, p. 203).

De esta manera estamos seguros que la escuela debe ser una voluntad colectiva, donde el entorno y la realidad contextualizada juegan un papel fundamental, debe ser un espacio para la originalidad, para la creación y la reproducción de vínculos solidarios cargados de amor, y no un lugar en el que florezca el tedio y la competencia negadora de la otredad. No se trata, de esta forma, de floklorizar nuestro acervo ancestral, se trata de comunalizar la educación, de volver a lo comunitario, de volver a humanizar a la humanidad, para que los sueños vuelvan a territorializarse desde el amor a nuestra patria. Sirviendo de complemento, Freinet (1975), nos refiere una síntesis de algunas de sus ideas que nos parece propicia para seguir con esta amplia construcción, que tiene a la escuela como eje central. Éste pensador afirma que:

La escuela del mañana se concentrará en el niño, miembro de la comunidad. Las técnicas, manuales e intelectuales, que deban dominarse, las materias de enseñanza, el sistema de adquisición, las modalidades de la educación se desprenderán de las necesidades fundamentales del niño en función de las necesidades de la sociedad a la que pertenezca. se trata de un verdadero cambio de enfoque pedagógico, racional, eficiente y humano, que ha de permitir

que el niño alcance su destino de hombre-mujer con la máxima potencia (Freinet. 1975, p. 24).

Hay que volver a lo negado desde el poder, hay que formar para la vida real, alimentando el vínculo comunitario, estrechando lazos comunicacionales en clave comunitaria, que los padres acompañen de forma comprometida a sus hijos en ese proceso formativo, que exista el sentido de corresponsabilidad social con los educandos. Estamos profundamente convencidos, que con estas pequeñas cosas, seremos todos y todas, mucho más pertinentes y competentes para afrontar una realidad que siempre será cambiante. Sabino Romero, Cacique de la sierra de Perijá, en las luchas por los territorios del pueblo Yukpa, decía que no abandonarían nunca esa lucha, porque ellos no conocían la palabra rendirse. Esto último representa un acto de pedagogía y lucha comunera profunda.

www.bdigital.ula.ve

Podemos hacer realidad el mandato histórico, de vivir en una patria comunera, digna y feliz.

Nosotros/as, las y los docentes, los y las comuneras, somos unos preocupados y ocupados, implicados y complicados, en cuanto a temas educativos se refiere. Son tiempos sumamente complejos, en los que campea la desesperanza y la incertidumbre desborda nuestras emociones. A veces no sabemos si estamos tristes o angustiados, vivimos en un tiempo, en el que no sabemos distinguir si sentimos rabia o nos atormenta el hambre, y sin embargo, seguimos empeñados en hacer de la educación un acto liberador. Pensar a la educación como sistema integral, como un todo, como parte de la vida, hoy toma una importancia crucial. La Escuela sin reflexión, no sería otra cosa que un moderno campo de concentración, al estilo de Auschwitz, un depósito de gente, en el que se consolida definitivamente el exterminio del disenso.

Una escuela que no se piense a sí misma, constantemente, está destinada a convertirse en una fría jaula de hierro, un lugar en el que se ven truncadas las aspiraciones creadoras de los seres humanos. Una escuela que no sea capaz de trascenderse a sí misma, será de todo, menos una escuela.

Sin duda alguna, estamos viviendo tiempos muy difíciles, la materialidad, la cotidianidad, los problemas del mundo, la crisis, la pandemia, la plandemia, la razón, la emoción, el imperio, todo al mismo tiempo se nos viene sobre nuestro ser, y en ocasiones nos desborda. Parecieran ser tiempos ideales para hacer una revolución, sin embargo se impone la idea que expresó en su momento Frantz Fanon (2009), en *Piel Negra Máscaras Blancas* cuando afirmaba que en definitiva *no importa el color de la piel, lo que importa es el color de la razón*. En medio de toda la vorágine, somos timoratos en el debate, no damos el salto, no queremos dar cuenta que a los ricos del mundo no le importan los pobres, ni que los hijos del obrero tenga educación de calidad y liberadora. Para los poderosos del mundo, los habitantes del “tercer mundo”, solo sirven de mano de obra barata, o en el mejor de los casos serán buenos reproductores de las ideas blanqueadoras que sostienen la dominación a escala planetaria.

Juan José Bautista (2015), en su texto *¿Qué significa Pensar Desde América Latina?*, afirma que, es vital para nuestro tiempo construir: *otra forma de vida en la cual sea posible la vida de todos, incluyendo la vida de la naturaleza, (esto) requiere la producción de otro tipo de conocimiento y racionalidad que haga posible eso* (Bautista. 2015, p. 14). Otro conocimiento y otra racionalidad, que den cuenta de nuevas posibilidades, de nuevos andares, en los que el “sentipensar”, puedan orientar nuestros pasos hacia la realización Humana.

De esta forma, son tiempos para re-conectar lo emocional con lo racional. Para re-pensar nuestro andar y hacer una radiografía de la realidad, porque hay mucha gente pasándola mal, hay muchos niños y niñas siendo víctimas de esta realidad, por

ello, algo debemos hacer los docentes y los/las comuneros. O por lo menos intentarlo y no morir en el intento. Para mal o para bien, el Estado docente, se consolidó como proyecto en nuestro país, y no podemos ser tan mezquinos, de no reconocer que ha servido de mucho, ha educado a miles de venezolanos y extranjeros, aunque pensamos, llegó el momento de re-pensarse. Que apasionante es Leer a Augusto Mijares (1998) en *Lo Afirmativo Venezolano*, cuando cuenta aquel periplo de Revenga por el viejo continente y en el que relata, que luego de haber estado en prisión, en Londres, y después de ganar una contrademanda y recibir una sustanciosa indemnización adquiere para la república: *1.000 pizarras, 40.000 lápices, una docena de campanillas, otras de pitos, 100 tinteros, y 800 lapiceros. Su objeto: que el gobierno pueda establecer la primera de las escuelas normales con que sueña.* Era el año de 1823, el país estaba devastado por la guerra, parecía que no había esperanza, y ellos soñaron posible la educación. El mismo Bolívar pensó que en el proceso educativo, era imprescindible la participación de la madre del educando, incluso en la cámara de Educación, en su artículo 2 escribió:

Siendo absolutamente indispensable la cooperación de la madres para la educación de sus hijos en los primeros años, y siendo estos los más preciosos para infundirles las primeras ideas y los más expuestos por la delicadeza sus órganos, la cámara cuidará muy particularmente de publicar y de hacer comunes y vulgares en toda la República, algunas instrucciones breves y sencillas, acomodadas a la inteligencia de todas las madres de familia sobre uno y otro objeto (Prieto. 2006; p. 78).

Importaban las infancias, y también el vínculo que en el proceso establecieran las madres. Guardando las distancias y advirtiendo cuidado en no caer en un anacronismo histórico, hoy día, nosotros y nosotras estamos asistiendo a un compromiso similar.

En ese sentido, y volviendo a nuestro tiempo; tiempos de crisis, de pandemias, y ataques imperialistas, parece que nadie cree en la potencia de la escuela a todos los niveles. Recordemos que en éste momento, los principales afectados son nuestros jóvenes, pues con la llamada “educación en casa”, nosotros los padres no contamos con las herramientas necesarias para enseñar, cosa muy pensada por el sistema dominante. En esa realidad del encierro, en muchos hogares de nuestro país, cuando llegaba la hora de las tareas, era el momento traumático para los querubines de la casa; era el momento de la intolerancia, del grito, del señalamiento, muchas veces de los maltratos, de las lágrimas; el momento de la tarea se había convertido en una tortura para nuestros hijos e hijas. Niños y niñas cuidados por vecinos, que mucho tienen con buscar el pan para el hogar, y que ese aluvión de tareas, significó una tremenda carga, en cuanto a su cumplimiento y su efectivo desempeño. Incluso, fuimos testigos de testimonios, de personas adultas, que le decían a sus hijos, que: *“estudiar ya no valía la pena, que era mejor trabajar, que eso de ir a la escuela era pérdida de tiempo”*. Terrible situación.

En el campo, nuestros hijos e hijas, cuando no van a la Escuela, acompañan a sus padres en las labores cotidianas, cosa que no ocurre en la ciudad. En los grandes conglomerados humanos es más crudo el panorama, pues el internet, la televisión y la calle, hacen lo suyo, para llenar el vacío que la escuela ausente estaba dejando en la generación del futuro. Los problemas a los que se enfrentará la sociedad del mañana son múltiples, y no hacerse de la vista gorda ante esta realidad es crucial, para anticipar lo que mañana puede derivar en situaciones de convulsiones sociales inimaginables.

En una visión instrumental del hecho educativo, el colombiano Germán Carvajal Ahumada (2015), en un artículo de investigación titulado *La lógica del concepto de pedagogía*, afirma que, referirnos a pedagogía, es hablar de la necesidad de controlar, justificar, planificar y aprovechar. Más exactamente refiere a que:

El proceso de formación se realiza gracias a la capacidad de aprendizaje desarrollada, a su vez, a partir de actos de instrucción en un sistema de enseñanza; la instrucción es un acto intencionalmente dirigido a lograr que un sujeto aprenda un conocimiento. La instrucción es un hacer, y en la medida en que se trata de un acto premeditado, fundamentado en unos objetivos previamente establecidos, entonces implica un procedimiento metódico, técnico, amparado en un saber propio para tal efecto. La didáctica es el saber pedagógico sobre la ejecución del acto de instrucción (Carvajal. 2015, p. 4).

El mismo autor, más adelante afirma:

En la pedagogía, el acto de instrucción, básicamente, es una relación intersubjetiva entablada en función del insumo cognitivo previamente planificado; en esta relación intersubjetiva uno de los individuos obra para con el otro con el objetivo de que éste aprenda ese insumo cognitivo previamente parcelado; es este obrar lo que da su esencia al acto de instrucción, pues, es un obrar que tiene la finalidad de habilitar, volver hábil a un sujeto. Lo que el pedagogo y el didacta, en tanto tales, saben, es cómo habilitar en algo a un sujeto; la didáctica, al igual que la pedagogía, es, en este orden de ideas, un saber instrumental y esta instrumentalidad la hace, a su vez, un saber prescriptivo (Carvajal 2015, p. 5).

Debemos empezar a ver el proceso educativo desde otras ópticas, propias de nuestro tiempo y de nuestra realidad. Voltar el modelo, para que se adapte a nuestros tiempos y le dé respuesta a la materialidad y espiritualidad propia de un país en crisis. Por ejemplo, consideramos que ya no es pertinente el cumplimiento del horario en el aula, tal cual ha sido concebido hasta ahora, que se traduce en 40 horas de encierro, pudiendo aprovecharse el entorno territorial para la construcción de un conocimiento

situado, aprovechando el potencial de la comunidad, y generando procesos de aprendizaje desde el hacer productivo. Comunalizar la educación, es volverla un hecho comunitario, que todos nos sintamos corresponsables con ese proceso, que participemos activamente en la escuela, la cual debe ser el territorio mismo en el que habitamos. Comunalizar la educación es hacer realidad el proyecto de la escuela social de la que habló Simón Rodríguez. Comunalizar, es territorializar el conocimiento, aprovechar el entorno, ser capaces de construir un conocimiento pertinente, situado, socialmente útil.

En este proceso, si realmente queremos impulsarlo, precisamente para cumplir con lo establecido en el *Diseño Curricular del Sistema educativo Bolivariano*, los maestros y las maestras juegan un rol fundamental, de vanguardia, de acompañantes de un proceso que ahora debe ser comunitario, porque nos educa el entorno en el que vivimos, por ello debemos darle una mirada multidimensional al hecho educativo en su contexto. Historia, matemática, ciencias naturales, pueden aprenderse en las dinámicas propias de las comunidades, incluso, podemos aprender formándonos en oficios, los cuales, como decíamos anteriormente, pueden dar respuesta a la crisis de la que somos víctimas producto de tanta agresión a nuestros territorios.

Sobre el liderazgo docente, Luís Beltrán Prieto Figueroa (2007), dice llanamente que: *dominar las técnicas del “hacer” puede ser útil al maestro para estimular en otros la capacidad realizadora, para enseñar a otros a hacer* (Figueroa. 2007, p. 125). *Meditar y actuar, reflexión y acción. No espere saber pa' ponerse a hacer, póngase a hacer pa' poder saber*, decía Don Luís Zambrano con profunda maestría.

En ese sentido, debemos decir que lo que estamos planteando no es otra cosa que hacer realidad los planteamientos expresados en las orientaciones expuestas en el Diseño curricular del sistema educativo Bolivariano. Romper con el claustro, y

acercarnos cada vez más a la comunidad, con la familia participando en el proceso educativo, constituyen ingredientes básicos para la fórmula transformadora.

Veamos esto. En esta guía orientadora, en la página 16, se afirma que:

Este pilar está íntimamente relacionado con el principio de aprender a hacer, lo cual implica favorecer que él y la estudiante se apropien de los métodos y procedimientos que pueden utilizarse a partir de las teorías, leyes y propiedades estudiadas para aplicarlos en la solución de nuevos problemas científicos y sociales, lo que puede alcanzarse si durante el desarrollo del proceso se propicia el re-descubrimiento de esos procedimientos y la posibilidad de su aplicación en diferentes contextos; es preparar a los nuevos republicanos y las nuevas republicanas para afrontar exitosamente las exigencias sociales y personales de cada etapa de la vida, lo cual se opone a las acciones academicistas, formales, autoritarias o aisladas, heredadas de sistemas educativos anteriores, para lo cual se debe fomentar una educación en, por y para el trabajo (p. 16-17).

Necesitamos creer nuevamente en la escuela. Es urgente instalar la idea de que estudiando, siendo solidarios, conociendo y queriendo al territorio, podemos garantizarnos un futuro digno, humanamente satisfactorio, debemos creer nuevamente en la ética, es urgente, más en estos tiempos, en los que la angustia nos desborda. Pensar pertinentemente con la cabeza bien puesta, es un clamor de este tiempo.

Pensar a la escuela, siempre será pensar en el futuro. Un futuro que debe ser radicalmente diferente a este presente. Más allá de los relatos nacionalistas, nos convoca la construcción de un mañana humanamente satisfactorio para la vida (esto incluye lo humano y su relación con el entorno), para ello es importante la existencia de una nueva ciudadanía, al mismo tiempo que sabemos que ésta última no se gesta en el aire, y que el instrumento por excelencia para soñar mundos posibles sigue

teniendo sus raíces en la Escuela. Sabemos que éste debate sigue abierto, y que afortunadamente hay mucho por decir, pero sobre todo mucho por hacer, para recibir con alegría los nuevos tiempos, en los que el nosotros tendrá mucho más sentido.

Un debate que no tendrá un llegadero.

Las Ciencias Comunes y la nueva Escuela, están construyéndose, y éstas encuentran en las comunidades de aprendizaje y en el territorio propio de lo comunal, un espacio fundamental para su desarrollo. El objetivo, de este tipo de espacios, no es únicamente la acreditación de saberes, o seguir reproduciendo la idea clásica de la escuela formal, estamos ante la emergencia de un nuevo paradigma cognitivo, que entiende que el saber yace en muchos otros lugares. Este tipo de propuestas, debe servir de herramienta para la lucha en contra de la pobreza, contra la desigualdad y la discriminación de cualquier tipo, además, debe ser capaz de luchar contra el patriarcado, que se expresa muy bien en el academicismo burgués.

A estas alturas del camino, como dijo el Libertador, “Vacilar es perdersos”. Y dudar es enterrar las aspiraciones históricas de todo un pueblo que ha clamado participación, que ha denunciado el silencio inducido y que se ha parado firme contra la desesperanza aprendida. De aquí en adelante, estamos seguros que nos enfrentaremos con nuevos problemas, pero como lo hemos podido leer a lo largo de este ensayo ¿es que acaso el hecho de estar vivo, y querer cambiar las cosas, no representa ya un aguacero de conflictos?

Cerramos aquí una serie de ideas, para abrir debates, para que in-surjan nuevas preguntas, y que al mismo tiempo estas generen propuestas, porque el proceso de cambio civilizatorio es una realidad, así las fuerzas conservadoras lo nieguen. La modernidad ha tocado fondo, y buscar en lo comunal las posibles respuestas resulta

orientador, siempre teniendo en cuenta que la certeza total, es algo a lo que la especie humana nunca podrá llegar.

El espacio habitado por humanos, es transformable.

Cuando se planteó la propuesta de la **Ciudad Comunal**, se vislumbró una luz en medio del túnel en el que nos ha encerrado la modernidad en crisis, esa que nos quiere imponer los criterios liberales y burgueses, los cuales representan una promesa fracasada. El debate recorrió el país, y sigue siendo una de las tareas por cumplir, pues estamos convencidos, que de la concreción de esta propuesta, depende la prosecución del proyecto político del Bolívarianismo Revolucionario, Socialista y Comunero.

Debatir sobre lo común hoy, no es hablar desde los partidos políticos de izquierda, ni tampoco hace mención a la desaparición del Estado, como lo plantea el neoliberalismo, es entender a la vida como disputa, la propia posibilidad de estar (y ser) libre en el territorio, y que el mismo sea el que nos diga y nos enseñe el campo a transitar. Hay quienes nombran a la Topofilia, como una herramienta que se nutre de la Topogogía¹²⁰, que en definitiva desemboca en la Toparquía¹²¹. Poder de Autogobierno Comunal. Que grandeza la de Simón Rodríguez, cuando nos hablaba de estas cosas en el siglo XIX, un hombre que desde los orígenes de la independencia nos puso a pensar sobre el país y sobre nuestro propio devenir. Pero volvamos a nuestro tiempo. Hoy, nos urge declarar inoperante e incompetente este ordenamiento territorial, propio del discurso colonial, el cual es servil al poder que oprime, y que ha sido construido a imagen y semejanza de las oligarquías nacionales. Volver a

¹²⁰ El territorio nos enseña.

¹²¹ Poder desde la territorialidad.

desempolvar la propuesta de la *nueva geometría del poder*¹²², abriría posibilidades para dar cuenta de nuevas relaciones, que entiendan a lo comunal como eje central de la transformación en curso. Para ello, disponemos de herramientas como la *Ley de Regionalización Integral para el Desarrollo socio-productivo de la Patria*, del año 2014, por ejemplo, la cual hay que desarrollar, para con planificación popular, desatar los poderes creadores del pueblo organizado en función de las potencialidades propias de los territorios comunales organizados.

Es importante nombrar y renombrar al mundo, para hacer *buen sentido*, para crear y recrear un discurso alrededor de la posibilidad de edificar nuevas categorías de lo político, donde la gente se sienta, no solo capaz, sino protagonista de su propio proceso. El discurso de la ciudad debe ser otro, y sería oportuno que girara alrededor de lo agroecológico, lo cultural, y lo ancestral, que rescate la *andinidad tropical*, propia de nuestro estar en entre montañas. Legislar para que nuestras comunidades se conviertan en espacios vivos para el intercambio, puede ser una alternativa importante que impulse procesos productivos comunitarios. Así mismo impulsar proyectos educativos que rompan con el claustro, serían herramientas de liberación, que puedan hacer de nuestras comunidades espacios para el aprendizaje. No podemos descuidar la tarea de luchar por el hábitat y la conservación, pues esto, además de estar contemplado como objetivo histórico del *plan de patria*¹²³, sería un instrumento para la sensibilización, que permita re-plantear nuestra relación con el entorno natural.

En ese sentido, pensar lo comunal en la ciudad, es pensar en proyectos estructurantes, como el agua, o las montañas, sin ellas no hay vida, y aunque haya turismo, probablemente estaremos degradando, sin conciencia nuestro entorno. Romper con la lógica extractivista del turismo, pasa por leer detenidamente lo que el entorno nos está diciendo (Topogogía), y lo que nos está enseñando. No olvidemos

¹²² Propuesta hecha por Hugo Chávez en la reforma Constitucional de 2007.

¹²³ Plan de desarrollo económico y social, propuesto por Hugo Chávez, primeramente para el periodo presidencial 2013-2019.

que Mérida, está construida sobre quebradas, y que los ríos nos acompañan y nos habitan. Por tanto, nos enseñan.

Los callejones y los vericuetos, las veredas y los zanjones, las cuestas y las plazas, deben ser discursos otros, discursos del encuentro y espacios para el esparcimiento. En definitiva, debemos proponer nuevos circuitos económicos, que miren hacia donde el mercado ha puesto su estigma de *zona roja*, que mire hacia la escalera histórica o al pasaje estigmatizado.

Debemos entonces hacer intervención social, para sanar heridas, y replantear el discurso mismo de una ciudad que a todas luces resulta caótica para la reproducción de la vida. De esta forma, La comuna (y en consecuencia lo comunal), no se concibe como un *supra poder*, sino que es la posibilidad de romper, con el ordenamiento parroquial, colonial, que nos impuso la iglesia católica, con el objeto de controlar y excluir a los sectores populares. Lo común es la vida y el encuentro, es la posibilidad de volver a ocupar los espacios públicos. El futuro y las esperanzas de la gente, no pueden depender de la “buena voluntad” de sujetos que viven de la política.

De esta forma redimensionar la noción del poder obediencial, para la construcción del autogobierno local es una demanda urgente de este tiempo, para que podamos decir: *hoy somos verdaderamente, un tanto más libres.*

Con datos precisos podemos comprender las subjetividades comunales alrededor de lo común.

En los trabajos de investigación, desde el punto de vista Antropológico, no solo cuentan las referencias biblio-hemerográficas y documentales, también, como hemos visto, los testimonios sobre la reflexión de las propias experiencias vividas significarían argumentos fundamentales a la hora de hacer análisis sociales de una

problemática determinada. No obstante, también debemos ser capaces de generar indicadores y variables que nos ayuden cada vez más a generar insumos para develar los que a simple vista no observamos. En el largo proceso reflexivo con las comunidades organizadas de los andes merideños, hemos aprendido que hay mucho hacer, en cuanto a la investigación científica, toda vez, que podamos hacer de ella una herramienta para fortalecer los procesos sociales que se vinculan con lo comunitario. Hacer ciencia de lo comunitario, es hacer *ciencias comunales*, lo cual, como lo advertíamos anteriormente, representa una posibilidad para seguir labrando la senda emancipatoria.

Hemos hecho una etnografía de largo recorrido, en la que los participantes de estos procesos, han dicho mucho de lo expuesto en estas líneas. Es decir, ha sido un aprendizaje personal y colectivo, grupal e individual, con esto queremos decir, que estas ideas han sido producto de un ejercicio Autoetnográfico, pero también colaborativo, pues para nadie es un secreto, que el conocimiento no es producto de la genialidad individual exclusivamente. La encuesta y los resultados que presentamos a continuación, no son estadísticas frías que pudiera generar cualquier empresa del mundo de la estadística, tampoco pretende convertirse en una herramienta tendenciosa que dé al traste con esfuerzos institucionales concretos, por el contrario, tiene la intención de generar debates recogidos entre la gente, que conoce muy bien los procesos comunitarios, y que aunque siempre ha propuesto alternativas, muchas veces son silenciadas por intereses políticos mezquinos y personalistas. De tal manera, que los resultados arrojados por esta encuesta que a continuación presentamos, pueden ser incómodos para algunos sectores políticos, no obstante, queremos que le sirvan al movimiento popular y comunitario para consolidar definitivamente otras realidades sociales.

La siguiente encuesta la aplicamos en el Estado Bolivariano de Mérida, y el periodo en el que se desarrolló cubrió los meses de Octubre y Noviembre del año 2024. Entre lo presencial y lo virtual, abordamos a un universo de 250 entrevistados, generando datos

interesantes que nos invitan a seguir pensando lo comunitario y la defensa de los bienes comunes. Veamos entonces.

En este largo transitar, que implica la construcción de una posibilidad política alternativa a la que impone la modernidad y eurocentrista, nos vimos en la necesidad de implementar una encuesta, la cual, estaba compuesta de aproximadamente 10 ítems, en los que participaron por lo general, voceros de diferentes comunas que habitan los Andes merideños. Estas interrogantes estuvieron organizadas en preguntas cerradas, dejando solo una, al final, abierta para la interpretación de cada vocero o ciudadano, sobre lo que son los procesos comunitarios y la defensa de lo común. La estructura de la encuesta fue la siguiente:

1. *Sexo y edad.*
2. *¿En qué Municipio Vive?*
3. *¿Participa como vocero/a en alguna comuna? si la respuesta es positiva, por favor, identificar la misma.*
4. *¿Piensa usted que la defensa de los bienes comunes son fundamentales para la existencia de los seres humanos?*
5. *¿Quién debe administrar los Bienes Comunes?*
6. *¿Cuáles Son para UD. los Bienes comunes Fundamentales?*
7. *¿Considera Ud. que el desarrollo Comunitario es importante para la vida en sociedad?*
8. *¿Considera Ud. que la Participación comunitaria Incide en la Toma de decisiones?*
9. *¿Qué elementos Considera Ud. que son necesarios para el buen cuidado del sentido de comunidad?*
10. *¿Qué elementos Considera Ud. que juegan en contra de la posibilidad de fortalecer lo comunitario?*
11. *Según su experiencia y su opinión ¿Hacia dónde debería avanzar la sociedad Venezolana?*

En la aplicación de la encuesta, pudimos obtener diferentes resultados, que a nuestro juicio, son fundamentales para seguir construyendo conocimiento alrededor de concepciones que se vinculan directamente con lo comunitario. En este proceso en el que participó un importante número de personas, encontramos que el mayor número de ellas pertenecen a un rango mayor de 50 años, con un 36,4%, mientras que las personas comprendidas entre los 40 y los 50 años representaron un 21,2%; así los de 30 a 40 Años de edad representaron un 19,7%, y los de 15 a 30 años un 18,2%.

En dicha encuesta, que se diseñó para voceros y voceras comunitarios de los Andes merideños, pudimos observar que participaron, en su mayoría, habitantes de los municipios Libertador, con un 45,5%, Santos Marquina con un 22,7%, y Caracciolo Parra, con un 15,2%. De la misma manera pudimos obtener como resultado, según la aplicación de la misma, que un 33,3% de los entrevistados no pertenecían a ninguna instancia o vocería de organizaciones sociales de base, mientras que un 66,7% afirmó pertenecer a alguna organización comunitaria.

En la aplicación de la encuesta, preguntamos: (ítems 4) *¿Piensa usted que la defensa de los bienes comunes son fundamentales para la existencia de los seres humanos?* Dando como resultado que un 100% de los entrevistados respondieron positivamente, afirmando de esta forma que son fundamentales y que existe una conciencia colectiva generalizada alrededor de los elementos que favorecen la consolidación de las subjetividades comunitarias. En ese sentido también quisimos saber la opinión de los entrevistados si estos bienes comunes deberían ser administrados por el Estado, entes privados, o las comunidades organizadas (ítems 5), dando como resultado que en su mayoría, un 95,5% de los entrevistados, respondieron de que los bienes comunes deben ser administrado por las comunidades organizadas, mientras que un 10,6% respondió que deberían ser administrados por el Estado, mientras que un 1.5%, favoreció a los entes privados.

Con la aplicación de esta encuesta (ítems 6), pudimos darnos cuenta de que en su mayoría la gente asocia los bienes comunes a los temas vinculados con la naturaleza dando como resultado que un 80,3% eligió esta opción; mientras que el agua ocupaba un segundo lugar, con un 72,7%; la tierra y el conocimiento, representaron el tercer lugar, con un 68,2%, entre las distintas opciones que la gente eligió. Nos parece curioso y preocupante que de las opciones que le ofrecimos a la gente para su elección, consideraron en su mayoría que la participación no pertenecía a un elemento común fundamental, dando como resultado que solo un 24,2% eligiera esta opción.

Otro ítem de gran importancia para nosotros giraba alrededor de la pregunta: (ítems 7) *¿Considera usted que el desarrollo comunitario es importante para la vida en sociedad?*, dando como resultado que un 86,4% respondiera que *sí, es muy importante, pues en lo comunitario está la esencia de la vida*, reafirmando su respuesta con un 31,8%, eligiendo la opción de *sin comunidad, no es posible la reproducción de la vida sana*. Por otro lado y volviendo al tema de la participación, la pregunta del ítems 8: *¿Considera usted que la participación comunitaria incide en la toma de decisiones?* arrojó unos datos interesantes, pues el 45,5% de los entrevistados respondieron que *sí era efectiva la participación en la toma de decisiones*, mientras que un 28,8% al mismo tiempo dijo, que era respetada y se le transfería poder a las comunidades. Asimismo un 27,3% dijo que no, que es ignorada por quienes gobiernan, y un 21,2% afirmó que es usada por intereses personalistas.

Preguntamos en esta encuesta también: (ítems 9) *¿Qué elementos considera usted que son necesarios para el buen cuidado del sentido de comunidad?* y el 74,2% de los entrevistados respondió que la solidaridad, mientras que un 69,7% aseguró que el desarrollo de las propuestas productivas comunales son fundamentales. Otro 68,2% dijo que la defensa de los bienes comunes era necesaria para el cuidado del sentido de la comunidad, mientras que solo un 3% dijo que el crecimiento material individual era fundamental para garantizar este principio.

Por último los entrevistados al enfrentarse con la pregunta (ítems 10), sobre *¿Qué elementos considera usted que juegan en contra de la posibilidad de fortalecer lo comunitario?* un 75,8% respondió que la ambición de poder, la cual le resta participación a las comunidades, es un elemento fundamental que juega en contra de la posibilidad de fortalecer lo comunitario, mientras que un 62,1% aseguró que esto es producto del agotamiento de las organizaciones comunitarias populares, otro 56,1% respondió que uno de esos elementos adversos, es la cultura política del personalismo burgués.

Más allá de lo enrevesado de estas cifras y resultados, estamos ante la posibilidad de construir una visión contrahegemónica, alrededor de la idea de que los bienes comunes son fundamentales para la construcción de procesos comunitarios que defiendan la vida, y esto no es poca cosa, más cuando se pretende afirmar alegremente que lo comunitario hoy día no tiene sentido, dando cuenta de un proceso en el que se invisibiliza lo que realmente siempre nos ha acompañado y nos ha habitado en diferentes contextos. Se ignora la existencia de la COMUNALIDAD HISTÓRICA.

VI Conclusiones.

Después de todo el proceso vivido desde la experiencia académica y humana, después de haber atravesado diferentes situaciones que tienen que ver con la cotidianidad local y global, y luego, además de haber hecho diferentes trabajos de investigación en los que al llegar a este punto crucial de redactar las conclusiones, se acostumbraba, no sé si por cortesía, a dejar abierta la posibilidad de que las ideas planteadas no fueran concluyentes, sino considerar, que lo investigado, a lo sumo, formaban parte de *reflexiones finales*, que no contenían ideas de cierre. Estamos claros, que no hay procesos exactos, que encuentren ideas que los clausuren en su totalidad, procesos sobre los que no haya más que decir, procesos que estén completos en sus maneras de analizarlos a través del tiempo.

Nos desbordan, en ese sentido, una serie de sentires y emociones, que repercuten directamente en ansiedades y temores, pues la realidad nos invita de forma acelerada a que encontremos herramientas útiles, para recomponer lo que a todas luces se presenta como una realidad enferma, producto del desmembramiento de lo comunitario. La autoridad, y toda su lógica dominante, nos ha dicho, que debemos concluir y definir, lo que son las cosas y los fenómenos que se nos presentan ante nuestros ojos, para clasificar, estigmatizar y encajonar. Atreverse a concluir implica una responsabilidad con el entorno social, porque esta acción, sin duda trae consecuencias.

Hasta el momento no estábamos acostumbrados a generar ideas concluyentes, quizás, por desobediencia metodológica, quizás por cumplir con los cánones

establecidos por la academia, que afirman, que si Ud. no está doctorándose, no puede concluir nada, porque hasta el momento, está atravesando por un proceso formativo. La academia impone jerarquías, hasta para emitir opiniones concluyentes, mientras que el autoritarismo positivista obliga a definir y a concluir, para estigmatizar y segregar. Así de esquizoide y contradictorio es el proceso de generación de ideas. Sin pretensiones de homogenizar, y salvando onerosas excepciones, la libertad de la escritura, y la apertura metodológica, para el desarrollo de ideas propias, representan en este tiempo una verdadera revolución del conocimiento.

En ese sentido queremos decir, que para nosotros representa un reto enorme tener que desarrollar conclusiones, de un proceso de investigación que ha implicado no solamente acuciosidad en la revisión documental y biblio-hemerográfica, sino también en una nutrida experiencia de vida de alrededor de 14 años de estar involucrado con espacios organizativos que sin duda alguna a través del tiempo generan importantes elementos de aprendizaje.

Descubrir-nos ya no como instrumentos, sino como sujeto-objeto de investigación, en el andar de la práctica cotidiana y política, representan una clave importante, la cual ha estado en búsqueda de nuevas posibilidades para las comunidades desesperanzadas, esto en cuanto a desesperanza aprehendida, de las cuales provenimos, la cual, al mismo tiempo genera ansiedades, porque de una forma u otra choca con lo que habitualmente nos han enseñado. Y es que mirar los procesos sociales con perspectiva crítica, brinda posibilidades de que, al mismo tiempo que hacemos investigación, podamos pensar en que las narrativas pueden cambiar sustancialmente, en cuanto a nuevas formas de entender las reflexiones que se originan, a partir de las miradas que tiene la gente sobre sus propios procesos. Romper definitivamente con la mirada corta de lo que han sido nuestros procesos constituyentes, puede dar pie a fortalecer una conciencia histórica transformadora, que tenga conciencia clara de las luchas históricas por las que han atravesado las comunidades de los andes merideños.

Nuestro trabajo de investigación, en un primer momento fue demasiado ambicioso, por eso tuvimos que delimitarlo, aun así, sentimos que lo dicho en los cinco capítulos anteriores, no hacen más que sentar las bases para la continuidad de un proceso investigativo desde diferentes perspectivas, que no se detiene y, que abre la posibilidad de seguir alimentando la idea de trabajar en el concepto que hemos propuesto en esta tesis con todo el argumentario desarrollado. La reflexión alrededor de la *Comunalidad Histórica* representa, a nuestro juicio, el análisis, la comprensión, la reflexión, el debate permanente y constante, la crítica y el cuestionamiento a lo que se ha dicho que ha sido nuestro pasado, para volver a mirar cada proceso histórico y social que nos constituye como sociedad. La *Comunalidad Histórica*, en ese sentido, no son más que razones bien sustentadas, que tienen que ver con la naturaleza humana, que busca constantemente hacerse y abrigarse en la solidaridad con otros sujetos, que trabaja en función de la protección comunitaria, que lucha por los bienes comunes, para de esta forma edificar protección desde el encuentro con el otro. Dicho de otro modo, la modernidad capitalista eurocéntrica, nos ha puesto a competir entre nosotros mismos, convirtiéndonos en ese sentido, en revanchistas, arribistas e irrespetuosos por desconocimiento, de lo que ha sido el devenir histórico de nuestra sociedad.

Delimitamos este trabajo en función de los Andes merideños, porque en las últimas dos décadas del siglo XXI, en estos territorios, han venido ocurriendo procesos de sumo interés, que sin duda alguna tienen sus lazos históricos, como ya lo hemos visto, y que por sus características, abren posibilidades para que podamos dar cuenta de otras realidades. La cultura, la religiosidad, el intercambio, el cuidado del agua, el autocuidado comunitario, el conocimiento ancestral, y muchas otras cosas más, forman parte de todo un acervo cultural e histórico que da cuenta de una Comunalidad que ha existido a través del tiempo y, que aún hoy, en tiempos del individualismo extremo, luchan para mantener vivos los lazos sociales que en definitiva dan cuenta de la posibilidad de humanizar, a seres humanos, que cada día más viven en las dinámicas impuestas e irreales que dibujan los medios de

comunicación y las redes sociales. Estos últimos emergen, como los grandes paladines y orientadores del desarrollo, los profetas del mundo que viene, los nuevos desmanteladores de los lazos sociales comunitarios.

Estamos entonces, ante una oportunidad de sumo valor, en consecuencia pudiéramos estar claramente hablando, de tener como nunca antes, la posibilidad de superar elementos que han distorsionado las identidades colectivas. Así, tenemos que:

1. Estaríamos hablando de cuestionar profundamente todas las formas de poder que generen control social, y que además influyan de una manera negativa en las comunidades, en cuanto a dispositivos reproductores de una lógica burguesa, que se ha venido transmutando desde la llegada de Juan Rodríguez Suárez, pasando por la traición de la oligarquía criolla del siglo XIX, hasta la constitución del Estado moderno *Gomecista*, el cual con sus variantes, siguen vigente en la actualidad.
2. Hay posibilidades de avanzar en la deslegitimación de todas las instancias de representatividad que desde la colonia hasta hoy, se han servido del poder de Estado, para dibujar un retrato de minusvalía hacia la gente que se organiza, en función de garantizar y de resguardar bienes comunes. Esto pasa por cuestionar profundamente la cultura política *Gomecista*, que creció al amparo del rentismo petrolero, y que encuentra el personalismo su acción contundente para generar clientela política, desmovilizando todas las intenciones de construcción de autogobiernos autónomos en diferentes territorios de las comunidades.
3. Esta oportunidad, le permite al movimiento popular o comunitario, avanzar de forma radical en la construcción de nuevas categorías políticas, para que el poder obediencial sea efectivo, en cuanto a la profundización de espacios para la *participación sustantiva*, donde la toma de decisiones en los procesos asamblearios sea fundamental, y vinculante. Es ahí donde toma cuerpo el planteamiento de los autogobiernos comunitarios, los cuales definitivamente pasan, por darle una mirada reflexiva a los problemas relacionados con la

cultura con la identidad, con la tierra, con el agua, con el conocimiento, con la escuela, con la comunicación, con la producción. Si la gente participa de forma sustantiva, abrirá espacios para la consolidación de proyectos integrales comunitarios autónomos, en los que se verán reflejadas las aspiraciones colectivas de las comunidades, y no, las intenciones electoreras de quienes políticamente viven de la renta del apropiándose de las instituciones del Estado.

4. Hay que ponerse a la tarea y dedicarse a estudiar y re-estudiar nuestro proceso histórico y social, primeramente para entender lo que ha sido el devenir de nuestro pasado, en segundo lugar para poder generar conciencia crítica sobre lo que se ha dicho la historia oficial, que ha sido nuestro pasado para, a partir de allí, poder mirar con atención las posibilidades reflexivas que nos inviten a seguir desarrollando la idea de la *Comunalidad Histórica*.
5. Es una labor impostergable, hacer planes comunitarios que piensen la integralidad, que tomen en cuenta la producción, la cultura, la comunicación, la educación, la salud, la alimentación, y un largo etcétera, de elementos que desde cada contexto seguramente irán surgiendo, para garantizar avances en función de construir la vida buena.
6. Se hace necesario avanzar en la consolidación de la idea, que los procesos constituyentes son dinámicos, y están presentes en nuestra cotidianidad. Es decir, no son estamentos estáticos, o departamentos estancos, desde los cuales habla la jurisprudencia del Estado. El espíritu constituyente permanente es el equivalente a la *Comunalidad Histórica*, que representa al mismo tiempo las luchas populares por la defensa de los bienes comunes, y que plantea al mismo tiempo elementos de cuidado y de autocuidado alrededor de la recomposición del tejido comunitario.

Aunque estas ideas reflexivas componen los planteamientos concluyentes de este trabajo de investigación, nosotros tenemos que decir, que quedan abiertas

muchas brechas para seguir generando proposiciones epistémicas, que den al traste definitivo, con lo que la historiografía positivista dejó sentado como verdad absoluta. Lo comunitario en definitiva tiene una raigambre histórica importante, por añadidura, lo comunitario ha sido entonces, lo que le ha permitido a nuestra sociedad sobrevivir a las adversidades que se le han presentado en el tiempo. De esta forma, ha sido la defensa de lo común, y los elementos que a través de lo comunitario permiten construir relaciones comunitarias y comunales, las que le han dado cuerpo a una sociedad, que desde la llegada de Juan Rodríguez Suárez ha resistido los embates de una cultura impuesta, la cual, sin duda alguna, no ha sido producto de la creación histórica de nuestro pueblo.

La lucha por la defensa de la aldea, por el territorio, por el derecho a existir, por los dioses, por el derecho a organizarse territorialmente en función de las posibilidades de encuentro locales, ha sido y será una razón para que podamos seguir alimentando el espíritu comunitario de los autogobiernos. En ese sentido, estas ideas concluyentes, pasan por valorar la experiencia vivida, la cual se convierte en instrumento fundamental, desde la Autoetnografía y la colaboración etnográfica, para dar cuenta un proceso dinámico y siempre reflexivo.

De esta forma, podemos decir que hemos cumplido con lo propuesto, de hacer un análisis antropológico desde lo comunal en los andes merideños, en los tres tiempos históricos que planteamos investigar, así pudimos comprender la cotidianidad de los pueblos originarios, su constitución y la etnogénesis que le da identidad a los andes merideños, de igual manera analizamos con profundidad la crisis de la sociedad colonial y hemos debatido sobre algunas cuestiones fundamentales, que tienen que ver con la formación de la nación, sumado al desarrollo de una narrativa autoetnográfica y colaborativa, que versó sobre el andar de procesos organizativos concretos, que tienen que ver con la organización comunitaria, tanto históricamente, como su relación con lo que ha sido el devenir de las primeras dos décadas de lo que va del siglo XXI. Pudimos entonces adentrarnos a los debates relacionados con la implantación de la encomienda y de los resguardos

indígenas, las consecuencias que estas tuvieron en la vida cotidiana de los pueblos y las formas de resistencias que implementaron los pueblos originarios para sobrellevar la imposición de otra forma de concebir la vida.

Revisamos los elementos que generaron luchas en contra de la corona en el siglo XVIII, con la llamada revolución de los comuneros de los Andes venezolanos, y pudimos comprender cómo estos plantearon situaciones de sumo valor que dieron pie, posteriormente, en definitiva, a las luchas por la independencia. Pudimos, con este trabajo, además, analizar y comprender algunos elementos que dieron al traste con la propiedad comunal en el período republicano en el siglo XIX, para finalmente, hacer una reflexión desde la propia experiencia sobre los elementos que giran alrededor de las propuestas para la construcción del Estado Comunal en Venezuela, desde una perspectiva situada y local, que además no ignora el debate, que toma en cuenta a la educación como medio fundamental para la construcción de políticas alternativas a la imposición de la modernidad eurocéntrica occidental. En definitiva, a los Andes merideños los entendemos en su largo proceso histórico, y que esa lucha puede dar cuenta, de la formación de nuevas identidades, alrededor de la resistencia, con relación a discursos y prácticas que se han encargado históricamente de invisibilizar los derechos de los pueblos.

Concluimos, también, que hay diferencias sustanciales entre diferentes propuestas, como por ejemplo, todo lo que gira alrededor de la noción de lo comunal. Porque no es lo mismo hablar del concepto de *Comunalidad Histórica*, a partir de la comprensión de que lo comunal ha sido un proceso constituyente permanente, que tiene una vigencia de más de 14,500 años, y que en el tiempo ha tenido variantes, mientras que ha sido sustento de la sociedad, en función de la posibilidad de resguardar la vida en sociedad. asimismo, la noción de lo comunal, que se ha venido desarrollando en este tiempo, en el que el Gobierno Bolivariano promueve la construcción de Comunas, recoge de cierta forma, toda esta lucha histórica del pueblo venezolano, y se ve imbuida en este maremágnum de contradicciones producto de una cultura política colonial extractivista que pesa sobre nuestra sociedad.

La posibilidad del desarrollo comunal, de este siglo XXI, debe lidiar con la cultura política creada al amparo del rentismo petrolero, que encuentra además en la cultura de la hacienda, el peor de los aliados. Debemos decir entonces, que la *Comunalidad Histórica*, es radicalmente diferente al planteamiento del Estado Comunal, propuesto por el Gobierno Bolivariano, no porque sea mejor o peor, sino porque es distinta, se aleja de la lógica institucional del Estado y alimenta al autogobierno comunitario como horizonte de lucha. La *Comunalidad Histórica*, tiene argumento histórico, de larga duración, para decirlo con Fernand Braudel, y razones que se vinculan con las resistencias sistémicas de nuestro pasado, las cuales abrieron este ciclo de luchas con Juan Rodríguez Suárez, y aún hoy no ha sido cerrado. Las posibilidades de pensar a la *Comunalidad Histórica*, implican la democratización de la tierra, de los recursos naturales, de la ciencia y la tecnología, y por tanto de la educación como elemento que finalmente sirve de herramienta para que las sociedades puedan generar sus argumentarios teóricos, para para edificar nuevas concepciones de mundo. Concluimos entonces con que la *Comunalidad Histórica*, se convierte en un proceso constituyente de larga duración, que ha servido como herramienta para que hoy día la sociedad venezolana, específicamente en Los Andes merideños, pueda contar con un movimiento popular, que puede definitivamente dar al traste con el proyecto civilizatorio de la modernidad agonizante.

VII Referencias.

Páginas web consultadas:

- Cazal, Raul. Iraida Vargas: *La comuna es el regreso a la Humanidad*. Febrero 27, 2021. disponible en: <https://ultimasnoticias.com.ve/noticias/especial/iraida-vargas-la-comuna-es-el-regreso-a-la-humanidad/>
- Colón, Cristóbal. *Cartas de Colón*. Consultado el 12 de noviembre de 2024. Disponible en: <http://www.culturandalucia.com/cartas%20de%20cristobal%20col%C3%B3n.htm>
- National Geographic (2023). *La gran migración hacia el Este, Los Primeros Pobladores de América*. Consultado el 14 de Septiembre del 2024. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496877.pdf>
- Pueblos Originarios. Primeros pobladores. *TAIMA-TAIMA. Lugar de matanza de mastodontes*. Consultado el 14 de Septiembre del 2024. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/primeros/taima.html>
- *DOCUMENTO RECTOR DE LAS SALAS DE BATALLA SOCIAL*. <http://periodicovecinos.wordpress.com>. Disponible en: <https://periodicovecinos.wordpress.com/wp->

<content/uploads/2011/04/documento-rector-de-las-salas-de-batalla-social-vecinos.pdf>

Leyes:

- *Comunas Socialistas. Documento para la discusión* (2010). Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social.
- *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* (2014). Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria (resolución 0048). Año CXLI - Mes V, 6 de marzo de 2014, N.º 40.366. Caracas.
- *Leyes y decretos reglamentarios de los Estados Unidos de Venezuela* (1944). BNBTFC. Tomo XIII, CARACAS.
- RECOPIACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS (1998), Biblioteca de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense. Tomos I-II-III. Madrid.
- Firmado por Ezio Peña. Mérida 7 de julio de 1885. Imprenta centenario Mary. En: Hojas sueltas estado Mérida SIGLO XIX HS BFC. 0001. (1848-1890). I: 853. BNBTFC.

Biblio-hemerografía:

- Academia Nacional de la Historia (1981). *Los Comuneros de Mérida (Estudios)*. Tomo I. Edición Conmemorativa del Bicentenario del Movimiento Comunero. N° 168. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas.

- Acha, Omar; y María Pía López, otros. (2021). *Rastros comunales. A 150 años de la Comuna de París*. COLECCIÓN CUADERNOS DE CONTRAHEGEMONÍA N° 4. Buenos Aires.
- Acosta, Maruja; y Roberto Briceño León (1987). *Ciudad y Capitalismo*. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Caracas.
- Acosta Saignes, Miguel (1997). *Bolívar, Acción y utopía del hombre de las dificultades*. Ediciones de la biblioteca. Colección Historia XIII. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Aguirre-Armendáriz, Elizabeth y Gil-Juárez, A. (2015). *Cuando contar la tesis es hacer la tesis: Investigación y escritura autoetnográfica*. Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico. México.
- Alvaro, Daniel. (2012). *Marx y La Ontología De Lo Común*. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 36 (2012.4). Buenos Aires.
- Alvaro, Daniel. (2020). *Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires – Instituto de Investigaciones Gino Germani. <https://orcid.org/0000-0003-0498-1670>. Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 4, p. 89-110, Out./Dez.
- Amin, Samir (1989). *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Traducción de ROSA CUSMINSKY DE CENDRERO. Siglo XXI Editores. México.
- Amodio, Enmanuele (2010). *El Silencio de los Antropólogos. HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA: UNA AMBIGUA RELACIÓN*. En: ARBOR, CLXXXVI, 743, mayo-junio, pp.377-392. ISSN: 0210-1963. Disponible en: https://core.ac.uk/display/268082404?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1
- Anderson, Benedic (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de EDUARDO L. SUÁREZ. Colección popular. N° 498. Fondo de Cultura Económica. México

- Arcila Farías, Eduardo. (1979). *El régimen de la Encomienda en Venezuela*. 3ra edición. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Instituto de Investigaciones. Caracas.
- Arciniegas, German (1992). *Los comuneros*. Tomo II. Colección “La Expresión Ameriana”. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Auge, Marc (2000). *Los “no lugares” Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Editorial GEDISA. Barcelona España.
- Badiou, Alain. (2008). *Teoría del sujeto*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Balazote, Alejandro; Héctor Hugo Trinchero (2007). *Antropología Económica. comentarios sobre su surgimiento como disciplina y su expresión en Argentina*. Relaciones de la sociedad Argentina de antropología XXXII. Buenos Aires.
- Bansart, Andrés (2012). *Construir el ecosocialismo (para una ecología etnopolítica)*. Fundación editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Baronnet, Bruno. (2015). *La construcción de la demanda educativa en los pueblos originarios del sureste mexicano*. Revista colombiana de educación, ISSN 0120-3916, ISSN-e 2323-0134, N°. 69, 47-73
- Barreto Cipriani, Juan. (2011). *La Comuna. Antecedentes heroicos del gobierno popular*. 2da edición. Producción editorial: Eleonora Silva. Impresión: Imprenta de la Cultura. Caracas.
- Bastidas Valecillos, Luís (2003). El problema de la tierra indígena en Mérida: una constante histórica. En: Alés Catherine; Jean Chiappino (Editores) (2003). *Caminos Cruzados. Ensayos de Antropología Social Etnología y Etnoeducación*. Universidad de Los Andes. Mérida.
- Bauman, Zygmunt (2004). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.

- Bauman, Zygmunt (2006). *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid.
- Bautista, Juan José (2015). *¿Qué significa Pensar Desde América Latina?* Premio Libertador al Pensamiento Crítico. Ministerio del Poder popular para la cultura. Fundación Imprenta de la Cultura. Caracas.
- Belén Noceti, María (2013). *Economía y Antropología. Diálogos disciplinares, notas y comentarios*. Estudios Económicos. volumen XXX (ns). Número 60. Enero-Junio. P. 71-83.
- Belotti, Francesca (2014). *Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia*. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, enero. pp. 41-54. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50929704003>
- Berger, Peter; Thomas Luckmann (2003). *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Blanco, Mercedes (2012). *Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos*. Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, pp. 49-74. Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México.
- Boas, Franz (1964). *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. EDICIONES SOLAR y LIBRERÍA HACHETTE S.A. Buenos Aires.
- Boas, Franz (2010). *Antropología Cultural*. Textos seleccionados. Presentación de Celso Castro. 6ta edición. ZAHAR. Río de Janeiro.
- Bonilla, Luís (2014). *La calidad de la Educación. Ideas para seguir transformando la educación Venezolana*. Caracas.
- Borges, Trino (2004). *Enrique Bernardo Nuñez, La Batalla por el País*. CONAC. Ediciones Mucuglifo. Mérida.

- Bosa, Bastien (2010). *¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 46, núm. 2, julio-diciembre, pp. 497-530. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105020003010>
- Brading, D. A. (1990). La España de los Borbones y su imperio americano. En: Bethell, Leslie (1990). *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Traducción Antonio Acosta. Cambridge University. Editorial Crítica S.A. Barcelona.
- Braudel, Fernand (1987). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Historia. España.
- Braudel, Fernand (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial. Traductora: Josefina Gómez Mendoza. España.
- Brito Figueroa, Federico (2015). *Historia Económica y Social de Venezuela*. Tomo I. 2da Reimpresión, 7ma Edición. Ediciones de la Biblioteca UCV. Banco Central de Venezuela. Caracas.
- Brito Figueroa, Federico (1996). *Tiempo de Ezequiel Zamora*. Ediciones de la Biblioteca. Colección Histórica IX. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Caballero, Lucy; Verónica Gago (2022). *La casa como laboratorio. finanzas vivienda y trabajo esencial*. Fundación Rosa Luxemburgo. Buenos Aires.
- Calzadilla, Pedro (2021). *El siglo de la pólvora... y otros escritos*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Centro de Estudios Simón Bolívar. Caracas.
- Campillo, Antonio (2004). *El concepto de lo político en la Sociedad Global*. Ponencia leída el 3 de septiembre de, en el encuentro internacional Propuestas

de nuevos modelos de vida personal y comunitaria, coordinado por Antonio Pedrals García de Cortázar, decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valparaíso (Chile), y celebrado los días 23 y 24 de septiembre de 2004 en el INSTITUTO INTERNACIONAL DE SOCIOLOGÍA JURÍDICA, con sede en Oñati (Gipuzkoa).

- Carrera Damas, German (1983). *La crisis de la Sociedad Colonial*. Monte Ávila Editores C. A. Venezuela.
- Cardoza Saenz, Ebert (2019). *Milicias, conflictividad social y reforma militar en la región andina venezolana (1781-1810)*. Colección Yuban Ortega. Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida Kléber Ramírez. Mérida-Venezuela.
- Carvajal Ahumada, Germán (2015). *La Lógica del concepto de pedagogía*. Universidad pedagógica nacional. Revista Iberoamericana de Educación. ISSN: 1681-5653. Colombia.
- Cassirer, Ernst (1994). *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Castillo Campos, Dalia (1999). *Origen y antigüedad del poblamiento de América*. Cultura y poder: Cuadernos de Antropología. N° 10.
- Checa Artasu, Martín M. (2019). *¿Es el paisaje un bien común? Unas notas*. Dearq, núm. 24. Universidad de Los Andes, Colombia.
- Clarac, Jacqueline (2016). *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. Colección Alfredo Maneiro. Serie Identidades. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Clarac, Jacqueline (2019). *La persistencia de los Dioses. Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos*. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Clarac, Jacqueline (2019). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas*

simbólicas en la cordillera de Mérida. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.

- Clarac, Jacqueline (1982). Clarac, Jacqueline En: Boletín Antropológico. N° 1. Septiembre-Octubre. Publicado en línea: 03/06/2024 Universidad de Los Andes. Mérida.
- Clarac, Jacqueline (1990). *Etnohistoria de San Antonio de Mucuíño*. En: Boletín Antropológico. N° 20. Oct.-Dic. Publicado en línea: 03/06/2024. Universidad de Los Andes. Mérida.
- Contreras Natera, Miguel Ángel (2014). *Otro modo del ser o más allá del Eurocentralismo*. Fundación centro de estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos CELARG. Nuestra América. Caracas.
- Coronil, Fernando (2002). *El Estado Mágico, Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Editorial Nueva Sociedad. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Cortázar, Luis, E. J. Y Fuenmayor Toro, L. (2018). *La admisión universitaria en Venezuela hasta 2007. Comparación del proceso nacional CNU-OPSU con los mecanismos universitarios de ingreso, en especial el de la UCV. Revista venezolana de Análisis de coyuntura*. Vol XXIV, N°1, 155-178.
- Cowan Ros, Carlos; Nussbaumer, Beatriz. (2013). *Retorno A La Comunidad*. Avá. Revista de Antropología, núm. 22. pp. 145-166. Universidad Nacional de Misiones. Misiones, Argentina.
- Dávila, Vicente (1981). Los comuneros de Mérida. En: *Los comuneros de Mérida*. Estudios. Tomo I. Edición Conmemorativa del Bicentenario del movimiento Comunero. Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. N° 152. Caracas.
- De Aguado, fray Pedro (1987). *Recopilación Historial de Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. N° 63. Tomo 2. Segunda Edición. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas.

- De Civrieux, Marc (2021). *La Tentación de las Perlas*. Tomo I. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.
- De Civrieux, Marc (2021). *La Tentación de las Perlas*. Tomo II. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el Saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Extensión universidad de la República. Montevideo.
- Di Donato, Mónica (2009). *Decrecimiento o Barbarie. Entrevista a Serge Latouche*. Papeles N° 109. Pp. 159-170. Disponible en: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/107/Entrevista_Serge_Latouche.pdf
- Dierckxsens, Wim (2007). *La transición hacia el postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI*. Colección Alfredo Maneiro. Serie Pensamiento Social. Fundación editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Dussel, Enrique (1994). *1492, El Encubrimiento del Otro, Hacia el Origen del "mito de la Modernidad"*. Conferencias de Frankfurt Octubre de 1992. Colección academia número uno. La Paz.
- _____ (2010). *Para Una Erótica Latinoamericana*. Misión Cultura Corazón Adentro. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- _____ (2010). *20 tesis de política*. Colección Alfredo Maneiro. Serie pensamiento social. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. Biblioteca ERA. ISBN 978-607-445-047-7. México.
- *ECOLOGÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. (2017). Tomo II. Colección Grupos de Trabajo Clacso. Buenos Aires.
- Ejército zapatista de Liberación Nacional (2005). *Caracoles y Juntas de Buen Gobierno*. La Estrella Roja. Ministerio del poder popular para las comunas y Movimientos sociales. Caracas.

- Elliott, J. H. (1990). España y América en los siglos xvi y xvii. En: Bethell, Leslie (1990). *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Traducción Antonio Acosta. Cambridge University. Editorial Crítica S.A. Barcelona.
- Escobar, Arturo (2009). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo? En: Lander, Edgardo (Comp.) (2009). *La colonialidad del Saber*. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de poder popular para la cultura. Caracas.
- Espinoza Almonacid, Luís (2015). *La colonialidad del discurso pedagógico*. revista hijuna. N° 2 Pensamiento y Cultura Latinoamericana. ISSN: 0719-5222.
- Esposito, Roberto (2018). *Inmunidad, comunidad, biopolítica 1*. Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research, núm. 1, Marzo. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. España.
- Escalona Delfino, José A. (2009). *Comentarios Sobre Memoria Y Comunidad*. Ciencia en su PC, núm. 2, pp. 23-33. Centro de Información y Gestión Tecnológica de Santiago de Cuba. Santiago de Cuba, Cuba.
- Fannon, Franz (2009). *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Ediciones AKAL. Madrid.
- Fannon, Franz (2016). *Los condenados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. Biblioteca Laborar N° 21. La Paz- Bolivia.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Historia9. Traficantes de sueños. Madrid.
- Freinet, Célestin (1975). *Por una escuela del pueblo*. Editorial Laia. Barcelona.
- Figallo, Guillermo (2019). *Los decretos de Bolívar sobre los Derechos de los Indios y la venta de tierras de las comunidades*. Centro peruano de estudios

sociales. Debate Agrario/19. Perú. Disponible en: https://cepes.org.pe/wp-content/uploads/2019/03/d1906_articulo.pdf

- Anduviera Vázquez, Manuela (2007). *El análisis teórico en Ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del estado en Mesoamérica*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología. Director Felipe Bate Petersen. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Galich, Manuel (1979). *Nuestros Primeros Padres*. Colección Nuestros países. Serie estudios. Casa de las Américas. La Habana.
- García Olivo, Pedro. (2005). *El enigma de la Docilidad*. Virus Editorial. Folletos. Barcelona.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editores. Barcelona.
- Gellner Ernest (1995). *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Gedisa Editores. Serie Cla.de.ma. Barcelona (España).
- Godelier, Maurice (1976). *Antropología y Economía*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Godelier, Maurice (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI editores. España.
- Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Gómez Valenzuela, Víctor (2002). *Sociedades tradicionales y antropología económica aproximación al debate sobre la racionalidad de los sistemas económicos*. Cuaderno de Antropología, número 12. P. 43- 50.
- González Granado, Francisco. (2016) *Lo Político desde lo común*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana / ISSN 0120-8462 / V ol . 37 / N o . 114 / pp. 187-201.
- Gordones Rojas, Gladys; Lino Meneses Pacheco (2020) *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida*. Segunda Edición. Universidad de Los Andes.

Museo arqueológico Gonzales Rincón Gutiérrez. Ediciones DABÁNATA. Depósito Legal: ME2020000005. ISBN: 978-980-18-1005-6. Mérida.

- Gordones Rojas, Gladys; Lino Meneses Pacheco (2019). *El lago de Maracaibo y su gente. Arqueología e historia de los pueblos originarios*. Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Ediciones DABÁNATA. Mérida.
- Gordones Rojas, Gladys; Lino Meneses Pacheco (2021). *Evidencias arqueológicas de la ocupación humana temprana de la Cordillera Andina de Mérida: El Llano del Anís*. En: Boletín Antropológico. Año 39. Julio - Diciembre 2021, N° 102. Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 366-398.
- Grosfoguel, Ramón (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En: Fannon, Franz (2009). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Ediciones AKAL. Madrid.
- Guber, Rosana (2001) *La Etnografía. Método, Campo y reflexividad*. Enciclopedia Latinoamericana de sociocultura y comunicación. Editorial Norma. Bogotá.
- Guerrero Delgadillo, Juan Carlos. (2013). *La Concepción Comunitaria Integradora De La Política En Los Movimientos Sociales Latinoamericanos. El Caso Del EZLN*. Tesis de Doctorado. UNAM. FFyL, CDMX, México. <https://www.aacademica.org/juan.carlos.guerrero.delgadillo/3>
- Gudiño Bessone, Pablo. (2011). *La comunidad de lo (im)político: Ser con la otredad*. Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 16, mayo-agosto, pp. 33-48. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Distrito Federal, México.
- VV.AA. (2020). *Producir lo común: Entramados comunitarios y formas de lo político*. El Apantle. Revista de Estudios comunitarios. Re-visiones, ISSN-e 2173-0040, N° 10.

- Harris, Marvin (1986). *Caníbales y Reyes. Los orígenes de la cultura*. Salvat Editores. Barcelona.
- Harris, Marvin (2001). *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. España.
- Herrera Luque, Francisco (2017). *Boves el Urogallo*. Tecni-Ciencia Libros. Caracas.
- Hindi Mediavilla, Nadia. (2016). *La relación entre el feminismo, la patria y el patriotismo/nacionalismo (wataniyya) en Iraq*. Tesis doctoral dirigida por Caridad Ruiz-Almodóvar. Universidad de Granada.
- Hollowa, John (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Vadell Hermanos. Venezuela.
- Homobono Martínez, José Ignacio (2015). *EGIN AYLLU (COLECTIVO) (2014). Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro*. Barcelona: Ned Ediciones, 323 p. Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales, ISSN 1139-5737, N° 31, 201-209
- Houtart, François (2014). *De Los Bienes Comunes Al Bien Común De La Humanidad*. EL ÁGORA USB, vol. 14, núm. 1, enero-junio, pp. 259-293. Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín. Medellín, Colombia.
- Houtart, François (2007). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Colección Alfredo Maneiro. Serie cuestiones políticas. Fundación editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Ibarra Eliessetch, María Ignacia y Daniela Carrasco (2021). *La comunalidad como práctica de autonomía indígena: aproximaciones desde una experiencia mixe (Oaxaca, México)*. Perifèria: revista de investigación y formación en antropología, ISSN-e 1885-8996, Vol. 26, N°. 1, 78-104
- Inclán, Daniel; Lucía Linsalatta y Mária Millán (Coordinadores) (2017). *Repensar lo político, pensar lo común*. Colección modernidades alternativas y

nuevo sentido común. ISBN UNAM: 978-607-02-7495-4. Primera edición. Ciudad de México.

- Jeanneret, Francisco y Camilo Sembler R. (2019). *Comunidad – lo común – lo comunitario: tensiones transdisciplinarias*. REVISTA CASTALIA 32 | PRIMER SEMESTRE.
- Jiménez, Atenea (Comp.) (2014). *La Toparquía Comunera, concreción de la utopía*. Red Nacional de Comuneros. Barquisimeto.
- Jimenez Nuñez, Alfredo (1972). *El método etnohistórico y su contribución a la Antropología Americana*. En: *Revista española de Antropología Americana*. ISSN 0556-6533. N° 7, 1, 1972, Págs. 163-196. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=901718>
- Rappaport, Joanne (2007). *Más allá de la Escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, pp. 197-229. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>
- Katzer, L. (2020). *Biopolítica y comunalización. Una mirada filosófica y etnográfica*. Tabula Rasa, 34, 83-108. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.05>
- Kosík, Karel (1967). *DIALÉCTICA DE LO CONCRETO (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Editorial GIRALBO S.A. México.
- Kriger, Miriam y Cynthia Daiban. *Del ideal del ciudadano al ciudadano en-situación: un estudio sobre los modelos de ciudadanía y los posicionamientos subjetivos de jóvenes ciudadanos en la Argentina actual (Buenos Aires y Conurbano, 2011-13)*.
- Lander, Edgardo (2009). *Ciencias Sociales: Saberes coloniales y Eurocéntricos*. En: Lander, Edgardo (Comp.) (2009). *La colonialidad del*

Saber. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de poder popular para la cultura. Caracas.

- Latour, Bruno (2007). *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Siglo XXI Editores. ISBN 978-987-1220-85-4. Buenos Aires.
- Laurenti, Diego (2017). *Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia*. Sellers Revista Izquierdas, ISSN-e 0718-5049, N°. 36, 222-252
- Laval, Cristian; Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayos sobre la revolución en el siglo XXI*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Leví-Strauss, Claude (1987). *Antropología Estructural*. Editorial Paidós. Barcelona España.
- López Bohórquez, Alí (2021). La Rebelión Comunera de los andes venezolanos de 1781: un movimiento de reivindicación económica. En: Reyes, Pausides Comp.) (2021). *Descolonizar para Emancipar*. Editorial Trinchera. Caracas.
- López-Cedeño, Francisco. *La Etnografía como obra literaria*. Universidad de Salamanca- España. Claridades. Revista de filosofía 7. 2015. Disponible en: <file:///home/usuario/Descargas/Dialnet-LaEtnografiaComoLiteratura-6297549.pdf>
- López de Gómara, Francisco (2007). *Historia de la Conquista de México*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Colección Clásica N°65.
- López García, Isaura Cecilia (2015). *Apuntes para una antropología del espacio. Consideraciones desde la geografía clásica a la geografía cultural*. methaodos. revista de ciencias sociales, 3 (2): 162-174. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.85>

- López Sánchez, Roberto (2015). *El protagonismo Popular en la Historia de Venezuela. Raíces Históricas del proceso de cambios*. Editorial Trinchera. ISBN: 978-980-7364-33-1. Caracas.
- Lumbreras, Luis Guillermo; Manuel Burga; Margarita Garrido (1999). *Historia de América andina. Las sociedades aborígenes*. Universidad Andina Simón Bolívar. V.1. Quito-Ecuador.
- Luque González, Arturo; Noelia Herrero García y Jacqueline Peñaherrera Melo (2018). *Extractivismo en América Latina: ¿bien común o democracia delegativa?* M+A, revista electrónica de medioambiente, ISSN-e 1886-3329, Vol. 19, N° 1, 121-137
- Majfud, Jorge (2005). *Bosquejo de la construcción de América Latina*. Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, ISSN-e 2340-2199, ISSN 1575-6823, Vol. 7, N° 13, 166-188
- Malinowski, Bronislaw (1986). *Los argonautas del pacífico Occidental*. tomos I-II. Obras maestras del pensamiento contemporáneo. Editorial Planeta. Barcelona- España.
- Matiátegui, José Carlos (2010). *Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Ideología y política, y otros escritos*. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Maturana, Humberto (2003). *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Grupo editorial Lumen. Buenos Aires.
- Martínez Abarca, Juan Mateo (2016). *KAWSAK SACHA: Producción De Lo Común, Contra-Producción Social De La Naturaleza Y Descondensación Capitalista*. Revista Intersticios de la política y la cultura vol 5/N.º 10: 37-49.

Universidad Nacional de Córdoba–Argentina. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>.

- Martínez De Bringas, Asier (2016). *La Política De Lo Común. Experiencias Y Sabidurías Para El Buen Vivir*. PENSAMIENTO, vol. 72, núm. 272, pp. 593-616.
- Martínez Miguélez, Miguel (2005). *El Método Etnográfico de Investigación*. Universidad Simón Bolívar. Caracas. Disponible en: <http://prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html>.
- Marx, Karl, Friederich Engels (1980). *Escritos sobre Rusia. II El porvenir de la comuna Rusa*. 90 Cuadernos de pasado y presente. Ediciones pasado y presente. Siglo XXI Editores. México.
- Marx, Karl, Friederich Engels (1969). *La acumulación Originaria de Capital*. Colección 70. Editorial Grijalbo. México.
- www.bdigital.ula.ve (1975). *El capital. Crítica de la economía política*. Fondo de cultura económica. Séptima reimpresión. México.
- Meneses, Lino (1995). La organización social y la etnicidad de la sociedad prehispánica altoandina de Mérida. *Boletín antropológico*. Universidad de los andes. Mérida, Venezuela.
- Mészáros, István (2009). El desafío y la carga del tiempo histórico: el socialismo del Siglo XXI. Tomo I y II. Premio Libertador al pensamiento crítico 2008. Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Mijares, Augusto (1998). *Lo afirmativo Venezolano*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Mires, Fernando (2005). *La Rebelión Permanente, las revoluciones sociales en América Latina*. Siglo XXI Editores. México.
- Molina Garcia, Yolanda (2015). *Potenciales agroecológicos presentes en un sistema de producción campesino de los Andes Venezolanos, desde un estudio*

de caso. Cayapa: revista venezolana de economía social. Vol 15. N°30, Julio-Diciembre. Universidad de Los Andes. Trujillo.

- Monetti, Sofía y Pablo Piquinela (2019). *La cuestión de lo común como campo político: la producción de comunidad*. REVISTA CASTALIA 32. PRIMER SEMESTRE. pp. 105-118 ISSN: 0719-8051.
- Montenegro, Marisela; Alicia Rodríguez, Joan Pujol. (2014). *La Psicología Social Comunitaria ante los cambios en la sociedad contemporánea: De la reificación de lo común a la articulación de las diferencias*. Psico Perspectivas. Individuo y Sociedad. VOL. 13, No 2. pp. 32-43.
- Montero, Maritza (2004). *Ideología, Alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Caracas.
- Montoya, Pablo (2015). *Tríptico de la Infamia*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Fundación CELARG. Banco Central de Venezuela. Premio Internacional de novela Rómulo Gallegos 2015. Caracas.
- Moreno Pérez, Amado (1986). *Espacio y Sociedad en el Estado Mérida*. Universidad de Los Andes. Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia. Mérida.
- Morín, Edgar (2005). *El paradigma perdido*. Séptima edición. Editorial Kairós. España.
- Morón, Camilo (2015). *Panorama geológico, paleontológico, arqueológico, histórico y mitológico del estado Falcón*. En: Boletín Antropológico, vol. 33, núm. 89, enero-junio, 2015, pp. 104-126 Universidad de los Andes Mérida, Venezuela.
- Muñoz Morán, Oscar (2017). *Todos los Santos: tradición y "ayllu" andino*. Chungara: Revista de Antropología Chilena, ISSN 0716-1182, Vol. 49, N°. 2, 227-239. Chile.

- Muñoz Morán, Oscar (2014). *El tiempo del diluvio. Interpretaciones evangélicas sobre el tiempo antiguo en el ayllu Coipasi, Bolivia*. Revista española de antropología americana, ISSN 0556-6533, Vol. 44, N° 1, 235-253.
- Muñoz Oraa, Carlos Emilio (1971). *Los comuneros de Venezuela. Una Rebelión Popular de Pre-Independencia*. Universidad de Los Andes. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida.
- Murra, John (1978). *La organización del Estado Inca*. Siglo XXI Editores S.A. América Nuestra. México.
- Mut Remola, Enrique (1974). *El desarrollo Económico y social, aproximación a una síntesis de la teoría económica*. p. 140, disponible en: <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-economia-politica/numero-67-mayoagosto-1974-0>
- Navarrete-Cazales, Zaira (2015). *¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible*. En: Revista Mexicana de Investigación Educativa. RMIE, VOL. 20, NÚM. 65, PP. 461-479.
- NEGRI, Antonio. (2014). *El derecho de lo común*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 19, núm. 66, julio-septiembre, pp. 9-17. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
- O’Gorman, Edmundo (1958). *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Osorio, Fermín Eduardo (1993). *Clamor de los indios americanos*. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes. Colección 500 Años ¿De qué?. Mérida.

- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. Evolución de las instituciones de acción colectiva*. Premio Nobel de Economía 2009. Prólogo de José Sarukhán. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro regional de investigaciones Multidisciplinarias. Fondo de Cultura Económica. México.
- Palma, Diego (1999). *La participación y la construcción de ciudadanía*. U.ARCIS, Departamento de Investigación, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Santiago de Chile. Disponible en: <http://168.96.200.17/ar/libros/chile/arcis/palma.rtf>
- Panty Neyra, Oscar (2015). *El Modo De Producción Comunal Tributario En Las Sociedades Inca Y Azteca*. La Vida & la Historia; 4: 56-64 / ISSN 2312-9115. Disponible en: <http://www.revistas.unjbg.edu.pe/index.php/vyh/article/view/387/382>
- Panty Neyra, Oscar (2017). *La Constitución de lo Común*. Revista Direito e Práxis, vol. 8, núm. 4, pp. 3217-3231. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- Panty Neyra, Oscar (2010). *El Derecho de lo Común*. ENE/JULIO REVISTA CRÍTICA JURÍDICA. n.º 29.
- Perera, Miguel Ángel (1979). *Arqueología y Arqueometría de las placas aladas del occidente de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. División de publicaciones. Caracas.
- Pérez Ledesma, Manuel (1994). *Cuando lleguen los días de cólera (Movimientos Sociales, Teoría e Historia)*. En: *Revista Zona Abierta* 69. N° 34. Otoño, pp. 51-120. Madrid.

- Picón Salas, Mariano (1944). *De la Conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural Hispanoamericana*. Fondo de cultura Económica. México.
- Portilla Luja, María de las Mercedes; Maldonado Reyes, Ana Aurora; Villar García, María Gabriela (2014). *El individualismo como elemento que influye en la vida y configuración de la ciudad*. Revista Legado de Arquitectura y Diseño, núm. 15, enero-junio, 2014, pp. 59-71 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, Estado de México, México.
- Prieto Figueroa, Luís Beltrán (2006). *El Magisterio Americano de Bolívar*. Ministerio de la cultura. Editorial el perro y la rana. Colección Alfredo Maneiro. Caracas.
- Prieto Figueroa, Luís Beltrán (2007). *El concepto de Líder. El maestro como Líder*. Fondo editorial IPASME. Caracas. FOLIOS. Segunda época. Número 41. Primer semestre de 2015. pp. 87-102. Caracas.
- Quintero, Rodolfo (2007). *La cultura del Petróleo*. Biblioteca popular para los consejos comunales. Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Rama, Ángel (2004). *La Ciudad Letrada*. Tajamajar editores. Santiago de Chile.
- Rangel, Domingo Alberto (1971). *La Oligarquía del Dinero*. Biblioteca de Obras de Economía. Tomo tercero de: Capital y Desarrollo. Editorial Fuentes. Caracas.
- Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. ENVIÓN Editores. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Colección Caja de Herramientas. Bogotá.
- Reyes Ávila, Ana Mercedes (2015). *EL VALOR SIMBÓLICO-SIGNIFICATIVO COMO DETERMINANTE EN LOS PROCESOS DE CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO Y PALEONTOLÓGICO, EJEMPLIFICADO EN EL CASO TAIMA TAIMA*. En:

Boletín Antropológico. Año 33, N° 89 Enero-Junio, p.p. 89-103.
Universidad de los Andes. Mérida.

- Rivet, Paul (2007). *Los Orígenes del hombre americano*. 3era Edición. Primera reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México.
- Rodríguez, Simón (2016). *Simón Rodríguez, Obras completas*. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Ediciones Rectorado. Caracas.
- Rojas, José Luís de. (2008). *La Ethnohistoria de América. Los Indígenas, protagonistas de su historia*. Serie Historia de América. Colección Paradigma Indicial. ISBN 978-987-1256-23-5. Buenos Aires.
- ROMERO CONTRERAS, Alejandro TONATIUH. (sin fecha) *Origen y desarrollo de un calpulli noble de la antigua ciudad de Tenochtitlán*.
- Saidel, Matías Leandro. (2019). *Reinvenciones de lo común: hacia una revisión de algunos debates reciente*. Revista de Estudios Sociales 70: 10-24. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.02>.
- Samudio, Edda (1998). *Los pueblos de indios de Mérida*. Anuario de historia regional y de las Fronteras. Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia. Vol.4, N1. Pp. 47-98. Colombia
- Salas, Julio Cesar. (1997). *Etnografía de Venezuela*. Colección “Temas y autores Merideños”. Academia de Mérida. Ediciones del Rectorado. Universidad de Los Andes. ISBN 980-292-638-8. Mérida.
- Sánchez, Cecilia. (2021). *Después de la nación: Crisis y reinvención de lo común*. Idiart. 452°F. #25. Universidad de Buenos Aires. Conicet.
- Sanoja Obediente, Mario (1981). *Los Hombres de la Yuca y el Maíz. Un ensayo sobre el origen y desarrollo de los sistemas agrarios en el nuevo mundo*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Sanoja Obediente, Mario (2011). *Historia sociocultural de la economía venezolana*. Banco Central de Venezuela. Caracas.

- Schubert, Carlos; Leonel Vivas (Comp.) (1993). *El Cuaternario de la Cordillera de Mérida. Andes Venezolanos*. Universidad de Los Andes. Fundación polar. Talleres gráficos universitarios. Mérida-Venezuela.
- Schuster, Félix Gustavo (2005). *Capítulo VIII, explicaciones en economía sociología y antropología*. En: *Explicación y predicción puntos la validez del conocimiento en ciencias sociales*. CLACSO. Buenos Aires.
- Schwarz, Roberto. *Las ideas fuera de lugar*. Traducción: Ana Clarisa Agüero y Diego García. Consultado el 12 de octubre de 2023. Disponible en: <https://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar/docs/Las%20ideas%20fuera%20de%20lugar-trad%20Schwarz.pdf>
- Siede, Isabelino (2007). *La Educación Política. Ensayos sobre Ética y Ciudadanía en la Escuela*. Paidós. Buenos Aires.
- Stocking, George (1993). El trabajo de campo en la Antropología Británica desde Tylor a Malinowski. En: Velasco Maílo, Honorio. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada. *Lecturas de Antropología para Educadores. El Ámbito de la Antropología de la educación y de la Etnografía escolar*. Editorial Trotta. Madrid.
- Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial. (versión española de Herminia Bavia y Antonio resines), pp. 369. Madrid.
- Tiapa, Francisco (2008). *Antropología, historia colonial y descolonización del pasado*. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 14, núm. 1, enero-abril, pp. 13-29. Universidad Central de Venezuela Caracas, Venezuela.
- Tizón, Jorge L. (2017). *¿Está nuestro cerebro preprogramado para la solidaridad, la reparatividad y la salud mental relacional?* Prólogo al libro de Donald Pfaff. (2017). El cerebro altruista: Por qué somos naturalmente buenos. Barcelona: Herder-3P (pp. 17-35).

- Tovar Pinzón, Hermes (2005). *Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)*. Ibero-Amerikanisches Institut. Berlín. Consultado el 12 de Octubre de 2024. Disponible en: https://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/Document_derivate_00001329/BIA_102_391_415.pdf
- Valdés Gutiérrez. Gilberto. (2009). *América Latina: construyendo lo común de las luchas*. Revista de filosofía, ISSN-e 0798-1171, Vol. 26, N°. 63, 3, 105-118
- Vallenilla Lanz, Laureano (1961). *Cesarismo Democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Cuarta Edición. Tipografía Garrido. Caracas.
- Vargas-Arenas, Iraida (1985). *Modo de vida: categoría de las mediaciones entre formación social y cultural*. Boletín de Antropología Americana, No. 12 (diciembre 1985), pp. 5-16. Pan American Institute of Geography and History, Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40977105>
- Vargas-Arenas, Iraida (1990). *Arqueología, Ciencia y Sociedad. Ensayo sobre teoría arqueológica y la formación económico tribal en Venezuela*. Editorial Abre Brecha. 1era Edición. Caracas.
- Vargas-Arenas, Iraida; Mario Sanoja Obediente (2018). *Hacia Una Teoría de la sociedad Comunal*. Colección Actas Seminerales N°1. Fundación Escuela Venezolana de Planificación. Caracas.
- Vargas-Arenas, Iraida; Mario Sanoja Obediente (2015). *La Larga Marcha Hacia la Sociedad Comunal. Tesis sobre el socialismo Bolivariano*. Colección Alfredo Maneiro. Serie en la Historia. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas.
- Vargas-Arenas, Iraida; Mario Sanoja Obediente (2012). *Una lectura Geohistórica: Hacia la construcción del Estado Popular Comunal*. Fundación

escuela Venezolana de Planificación. Ministerio del Poder Popular para la Planificación y Finanzas. Caracas.

- Vargas-Arenas, Iraida; Mario Sanoja Obediente (2013). *Historia Identidad y Poder*. Editorial Galac. Caracas.
- Vargas-Arenas, Iraida; Mario Sanoja Obediente (1974). *Antiguas formaciones y modos de producción Venezolanos*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Vargas Vaca, Héctor. (2014). *La participación de los ciudadanos en la gestión de los conflictos*. Tesis doctoral dirigida por Leticia García Villaluenga, Manuel Jorge Bolaños Carmona. Universidad de Granada.
- Vásquez, Belin; Cesar Pérez Jiménez (2012). *Estado Liberal y Gubernamentalidad en Venezuela*. Colección Monografías. El pueblo es la Historia. Centro Nacional de Historia. Caracas.
- Vega Solís, Cristina. (2019). *Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos*. Revista de estudios sociales, ISSN-e 0123-885X, N°. 70, 49-63
- Velásquez, Nelly (1995). *Población Indígena y Economía. Mérida siglos XVI y XVII*. Universidad de Los Andes. Consejo de publicaciones CDCHT. Mérida.
- Viedma, María Celeste (2015). *Warisata: una genealogía de la educación desde el Suma Qamaña*. Ensayos Pedagógicos, ISSN-e 2215-3330, ISSN 1659-0104, Vol. 10, N°. 1, 17-32
- Villamizar Sierra, Julio (2007). *La fundación de Santiago de Lagunillas*. Gobernación del Estado Mérida. IMMECA. Mérida.
- Walsh, Catherine (2007). *¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. Nómadas (Col), núm. 26, pp. 102-113. Universidad Central. Bogotá, Colombia.

- Walzer, Michael (2001). *Guerra, Política y Moral*. Paídos I.C.E./U.A.B. Pensamiento contemporáneo 64. Barcelona.
- Wolfesberger, Philipp. (2019). *Lo político entre democracia y comunalidad*. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, ISSN-e 0185-1918, Vol. 64, N°. 237, 43-64
- Yépez, Orlando Augusto. (2010). *El "ayllu" reterritorializado, y su "taypi". La ciudad de El Alto*. Mariaca Cuadernos de investigación urbanística, ISSN 1886-6654, N°. 70, 109-123
- ZAPATA Horacio Miguel Hernán. (2009). *Indagando otras formas de organización social en el mundo precolombino: Lógica del parentesco y lógica estatal en la sociedad inka, siglos XIV-XVI. Un ensayo de interpretación. Trabajos y Comunicaciones*. (35). ISSN 2346-8971. <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar>
- Zavala, Silvio (1993). *La filosofía política en la conquista de América*. Fondo de cultura económica. México.
- Zibechi, Raúl. (2020). *El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo*. Bajo el Volcán, año 1, N°. 2 digital, mayo-octubre.