

Portada
Título: Discrezi3n de la laguna
de la ciudad de Maracaibo, sacada
por escala plana y petipie de leguas
castellanas, con las ciudades,
pueblos, balles, puertos, barras,
fuersas y castillos que enzierra en
s3 por el ABC, 1699.

Fuente: Archivo General de
Indias, Espa1a



Editora Honoraria

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (†) Universidad de Los Andes, Venezuela

Comité Editorial

Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos

Dr. Pedro Paulo A. Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra

Dr. Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Msc. Mayelis Inés Moreno Castillo. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo Asesor

Dra. Yara Altez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dra. Catherine Alès. Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia.

Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España

Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.

Dra. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela

Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

Consejo de Arbitraje

Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.

Dr. Wilhem Londoño. Universidad de Magdalena, Colombia.

Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Alexis Carabalí Angola. Universidad de La Guajira, Colombia.

Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela, Venezuela.

Dr. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.

Dr. Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dr. Pedro García. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA).

Indización

WEB OF SCIENCE; EMERGING SOURCES CITATION INDEX, LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, BIBLAT

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico pertenece a la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades-LatinREV; FLACSO, Argentina.

Dirección de la Revista

Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.

Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropologico.ula@gmail.com

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

DOI: <https://doi.org/10.53766/BA>

Versión Electrónica

www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 44. Enero - Junio 2026. N° 111**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as al que hacer antropológico, arqueológico, antropolingüístico y bioantropológico en Venezuela y el mundo. Incluye artículos monográficos (coordinados por especialistas) y/o artículos de tema libre.

Constituido por artículos y reseñas o reseñas de libros de corte antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista está abierta a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance las ciencias antropológicas.

El Boletín Antropológico se rige por un doble proceso de selección de contenidos:

(1) Los artículos y reseñas o reseñas de libros o artículos, inéditos y originales, recibidos por la revista durante todo el año.

(2) Los artículos monográficos, coordinados por especialistas, solicitados por el Comité Editorial de la revista.

Índice

Maruma: geohistoria y origen del cacao criollo en Venezuela.....8-33
MOLINA,OMAR

Introducción al sistema de parentesco piaroa 35-54
MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER ANTONIO

Empoderamiento de mujeres estudiantes en comunidades indígenas
marginadas.....56-76
LOZANO ROSALES, RAYMUNDO / ORTIZ CORDERO, GABRIELA

Los pobladores originarios de Tabay: arqueología e historia.....78-121
MORENO CASTILLO, MAYELIS INÉS

“Lo habrá llevado el Pomberito”: sobre la vigencia del Pomberito.
Corrientes, Argentina.....122-158
BONDAR, CÉSAR IVÁN

Páginas Divinas: fe escrita y comunidad. Rituales de la palabra a la Virgen de las
Nieves desde Venezuela160-193
FERRIS OCHOA,CARMEN LUISA

El imaginario de la re-migración en el arte
venezolano contemporáneo como lectura de prácticas
transnacionales..... 194-224
RUIZ P., RICARDO A.

Representaciones sociales acerca de un programa alimentario en familias
merideñas..... 226-247
GARCÍA, MILAIDI / GUTIÉRREZ, ALEJANDRO / ALARCÓN, JOHNNY

Recensión. Magaña Ochoa, Jorge. (2025). Los Estudios Regionales: Un
posgrado importante en Chiapas. México: Editorial CECISOH .139 páginas.
.....249-258
DE GANGES LÓPEZ, FABIO ALEXIS

Summary

Maruma: geohistoria y origen del cacao criollo en Venezuela.....8-33
MOLINA, OMAR

Introduction to the Piarao kinship system 35-54
MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER ANTONIO

Empowerment of female students in marginalized indigenous communities.....56-76
LOZANO ROSALES, RAYMUNDO / ORTIZ CORDERO, GABRIELA

The original inhabitants of Tabay: archaeology and history.....78-121
MORENO CASTILLO, MAYELIS INÉS.

“Lo habrá llevado el Pomberito”: sobre la vigencia del Pomberito.
Corrientes, Argentina.....122-158
BONDAR, CÉSAR IVÁN

Divine Pages: Written Faith and Community. Rituals of the Word to Our Lady of the
Snows from Venezuela160-193
FERRIS OCHOA, CARMEN LUISA

The imaginary of re-emigration in contemporary Venezuelan art as a reading
of transnational..... 194-224
RUIZ P., RICARDO A.

Social representations about a food program in merideñan
families..... 226-247
GARCÍA, MILAIDI / GUTIÉRREZ, ALEJANDRO / ALARCÓN, JOHNNY

Review. Magaña Ochoa, Jorge. (2025). Regional Studies: An Important
Postgraduate Program in Chiapas. Mexico: CECISOH Publishing House. 139
pages.249-258
DE GANGES LÓPEZ, FABIO ALEXIS

MARUMA: GEOHISTORIA Y ORIGEN DEL CACAO CRIOLLO EN VENEZUELA*

MOLINA, OMAR 

CENTRO DE ESTUDIOS RURALES ANDINOS-CERA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: khayyam28@gmail.com

RESUMEN

La investigación reconstruye la geohistoria y el territorio del Ancón de Maruma, sur del Lago de Maracaibo, integrando fuentes coloniales, cartografía histórica y análisis SIG. Se identifica la ubicación precisa de montículos adecuados para el cacao criollo y se evalúan rutas óptimas desde puertos históricos. Se evidencia un manejo territorial estratégico del pueblo Kirikire, combinando agricultura intensiva y control de un nodo comercial, validando a Maruma como uno de los primeros nichos ecológicos del cacao criollo.

PALABRAS CLAVE: Maruma, cacao criollo, análisis espacial, geo-historia.

MARUMA: GEO-HISTORY AND ORIGINS OF CRIOLLO CACAO IN VENEZUELA

ABSTRACT

The research reconstructs the geo-history and territory of the Ancón de Maruma, south of Lake Maracaibo, integrating colonial sources, historical cartography, and GIS analysis. The precise location of mounds suitable for criollo cacao is identified, and optimal routes from historical ports are evaluated. Evidence shows a strategic territorial management by the Kirikire people, combining intensive agriculture and control of a commercial node, validating Maruma as one of the first ecological niches of criollo cacao.

KEYWORDS: Maruma, criollo cacao, spatial analysis, geo-history.

*Fecha de recepción: 14-11-2025. Fecha de aceptación: 04-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

La identificación histórica del Ancón de Maruma tiene su primer asidero documental en las crónicas rescatadas por Luis Ramírez Méndez (2015), quien halló múltiples referencias al topónimo “Maruma” en documentos coloniales y testimonios de la región, incluyendo textos de los años 1600, 1610, 1611, 1613, 1614 y 1691.

Según Ramírez Méndez (2015), Maruma probablemente se extendía desde el lindero entre Mérida y Trujillo (entre las márgenes del río Pocó y la ciénaga de Buena Vista) hasta la quebrada del Alguacil, en el área que hoy ocupa La Dificultad, Municipio Sucre, Estado Zulia.

Estos documentos históricos aportan información complementaria al ofrecer referencias precisas sobre las distancias desde los puertos coloniales de San Antonio Gibraltar (1600) y Barbacoas de Moporo (1613) hasta Maruma, así como la existencia de aproximadamente cien mil árboles de cacao (1611 y 1614) y la presencia de montañas de cacao (1610, 1611 y 1613).

La presente investigación retoma estas fuentes y las complementa con nuevas evidencias cartográficas y análisis espacial mediante Sistemas de Información Geográfica (SIG), con el objetivo de validar y precisar la ubicación del Ancón de Maruma, caracterizar su contexto agroecológico y comprender su función histórica como núcleo originario del cacao criollo en la región.

2. OBJETIVO

Determinar con precisión la ubicación geográfica del Ancón de Maruma, caracterizar su contexto agroecológico y territorial, y evaluar su función histórica como uno de los nichos ecológicos originarios para el cultivo del cacao criollo venezolano, integrando evidencias documentales, cartográficas y espaciales.

3. METODOLOGÍA Y FUENTES

La investigación parte de los hallazgos documentales de Luis Ramírez Méndez (2015), quien rescató referencias históricas al topónimo “Maruma” en crónicas y documentos de diezmos prediales de Gibraltar fechados en 1691, estableciendo un marco preliminar para la delimitación del enclave. Complementariamente, se realizó una búsqueda exhaustiva de cartografía histórica en archivos digitales reconocidos internacionalmente, como el Archivo General de Indias, la David Rumsey Map Collection, Old Maps Online, RareMaps, e Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar (IGVSB).

Esta fase fue fundamental para validar el topónimo “Maruma” y localizar representaciones cartográficas antiguas que corroboraran las fuentes documentales, aportando evidencia visual y espacial de la existencia y ubicación del enclave.

Para integrar la información histórica con el contexto físico, se aplicaron técnicas de análisis espacial mediante un Sistema de Información Geográfica (SIG). Se construyó un mosaico de Modelo Digital de Elevación (DEM) con resolución de 5 metros, a partir de imágenes corregidas y georreferenciadas bajo el datum REGVEN 19 N. Esta herramienta permitió identificar con precisión las formas del terreno y localizar montículos o elevaciones naturales que podrían haber servido como plataformas para el cultivo de cacao, tal como describen las crónicas históricas.

3.1 Determinación de la desembocadura histórica del río

Buena Vista

La ubicación histórica de la desembocadura del río Buena Vista constituyó un elemento clave para correlacionar la evidencia documental con la geografía del Ancón de Maruma. Dado que el río fue canalizado durante el siglo XX y actualmente no desemboca por su cauce original, técnicas convencionales de análisis de relieve, como sombreado de laderas o cálculo

de dirección de flujo en SIG, resultaron ineficaces debido a la extrema planitud del terreno.

El estudio se apoyó en la línea de río registrada en la cartografía nacional (hoja N° 5944, año 1975, escala 1:100.000) y (hoja N° 5944-II-SE, 1973, escala 1:25.000). Aunque estas hojas ya muestran la canalización, permitieron identificar el antiguo recorrido fluvial y su desembocadura en el Lago de Maracaibo. La hoja a escala 1:100.000 evidencia además que el río Buena Vista marcaba el límite entre los distritos Betijoque y Escuque (estado Trujillo).

Para la reconstrucción se combinaron varias fuentes:

- Verificación mediante imágenes de Google Earth actuales, que mostraban trazos antiguos del río Buena Vista.

- Corroboración con las hojas de cartografía nacional.

- Elaboración de transectos en la zona identificada como probable cauce. Se diseñaron 20 secciones transversales de 500 m de longitud, orientadas desde la base de los montículos hacia el lago (dirección SW), separadas 20 m entre sí y cubriendo un tramo total de 380 m. En cada transecto se registró el punto de menor elevación, lo que permitió estimar la orientación y ancho del cauce.

Para reforzar la evidencia de humedad residual y delinear con mayor claridad el cauce histórico, se utilizó una imagen Landsat 5 Tm de 1985 e imagen Landsat 9, pancromática de 15 m de resolución del año 2024.

La imagen de 1985 se procesó en combinación 742 (SWIR2–NIR–Verde), efectiva para identificar antiguos cauces debido a que resalta áreas con mayor humedad: el agua o suelos húmedos absorben fuertemente en SWIR2, mientras que la vegetación refleja en NIR, generando un contraste que permite visualizar la traza del río incluso en sectores con vegetación o sedimentos. Se comparó con la imagen pancromática Landsat de diciembre de 2024.

Se consideró además la topografía de la zona donde se

canalizó el río, y la interacción con afluentes como los ríos Pocó, La Vichú y Caús, para comprender la disposición natural del cauce y su relación con los descensos del terreno hacia el Ancón y el Lago de Maracaibo.

3.2 Análisis de rutas óptimas

Se aplicó un análisis de rutas óptimas (Least Cost Path) dentro del SIG, calculando los trayectos más eficientes desde puertos históricos clave, como Gibraltar y Barbacoas de Moporo, hasta el Ancón de Maruma. La idea de generar esta rutina fue la de validar las distancias descritas en las fuentes coloniales, estableciendo una relación espacial coherente entre los puntos de referencia históricos y la ubicación propuesta.

3.3 Análisis agroecológico

Se incorporó un análisis agroecológico basado en la comparación del tipo de suelo identificado en el área, clasificado como Eutric Fluvisols según la capa de suelos FAO a escala 1:5.000.000. Se evaluaron las características agronómicas de estos suelos, enfatizando la fertilidad y la estratificación, así como, la necesidad de un manejo hídrico cuidadoso debido a la tendencia al encharcamiento. Este análisis reforzó la importancia de las elevaciones para la adecuada gestión del agua y la viabilidad del cultivo intensivo de cacao criollo en el entorno de Maruma.

4. RESULTADOS

4.1. Validación documental y cartográfica de la ubicación de Maruma

Un documento clave fechado en 1691, relativo a los diezmos prediales de la villa de San Antonio de Gibraltar, señala:

“...ancón de Maruma en el cual sale la boca del río Buenavista, y por el cual arriba se dice Arapuey, y Quebrada del Alguacil...” (AGI, 1691; citado en Ramírez

Méndez, 2015).

En el Archivo General de Indias se localizó un mapa fechado el 21 de febrero de 1699, titulado “Dizcreción de la laguna de la ciudad de Maracaivo, sacada por escala plana y petiple de leguas castellanas...”, en el que se registra el topónimo “Maruma” en la región del Lago de Maracaibo. Aunque no se representa de forma explícita el “Ancón de Maruma”, su mención confirma la vigencia toponímica y geográfica de este lugar hacia finales del siglo XVII, si bien la ubicación señalada debe considerarse aproximada debido a las limitaciones inherentes a la cartografía de la época. Este documento, referido por Ramírez Méndez en una entrevista con la Fundación para la Cultura Urbana (30 de mayo de 2024), constituye una evidencia inédita que no aparecía en su artículo original y que aquí se incorpora como pieza clave.

El mapa de 1699 presenta una orientación poco común según los estándares actuales, con el sur situado en la parte superior. Aunque Gerardus Mercator y otros cartógrafos del siglo XVI popularizaron la convención de representar el norte en la parte superior, las prácticas anteriores (y en algunos casos posteriores) de invertir la orientación continuaron utilizándose durante décadas, especialmente en representaciones náuticas o regionales. Esta disposición particular permite interpretar con mayor precisión las referencias coloniales de “arriba Arapuey y Quebrada del Alguacil”, que corresponden a localidades y cursos fluviales actualmente identificables (figura 1).

Por otra parte, se halló un mapa francés de 1730, elaborado por Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, que menciona “Ancón de Murama”, representando claramente una ensenada con desembocadura fluvial en el Lago. Este hallazgo confirma la persistencia del topónimo y su relación geográfica, constituyendo hasta ahora la evidencia más clara, al contener legiblemente las palabras “Ancon” y “Murama” (figura 2 y 3).

Otro hallazgo importante es el mapa titulado “The coast of Tierra Firma from Cartagena to Golfo Triste”, elaborado por

Thomas Jefferys en 1775, geógrafo de Su Majestad en Londres, en el que se aprecia claramente el topónimo “Ancon de Murenia” en el sitio correcto, indicando la desembocadura del río Buena Vista (figura 4). El nombre presenta una evidente traslación lingüística de “Maruma” a “Murenia”, muy probablemente motivada por diferencias idiomáticas, pero manteniendo la referencia geográfica exacta.



Figura 1. Maruma en la "Dizcreción de la laguna de la ciudad de Maracaibo, sacada por escala plana y petiple de leguas castellanas...". Fecha: 21 de febrero de 1699. Fuente: Archivo General de Indias, España.

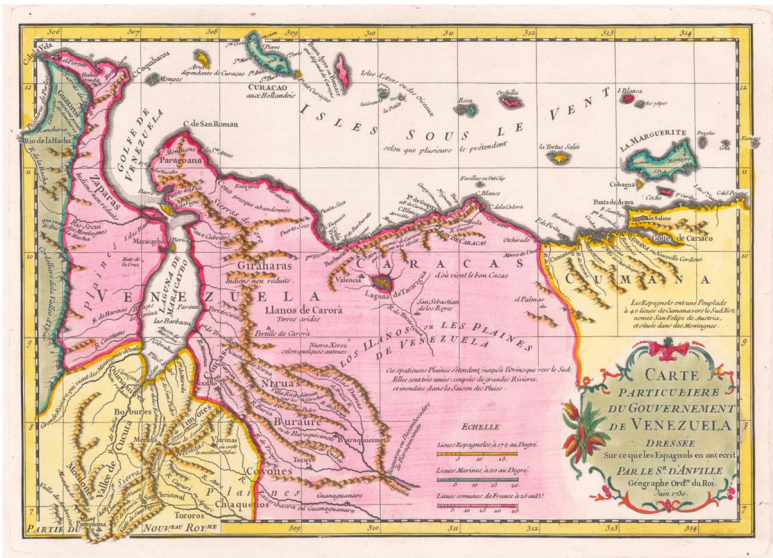


Figura 2. Carte Particuliere du Gouvernement de Venezuela, Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, 1730. Fuente: Danville, J.-B. B. d'. (1730). Carte particulière du gouvernement de Venezuela. [Mapa]. Fuente: RareMaps.



Figura 3. d' Anville, 1730. Este mapa es una fuente primaria clave que documenta la región del Lago de Maracaibo en el siglo XVIII, mostrando el topónimo “Ancón de Maruma” en la zona, lo que respalda la ubicación propuesta del Ancón de Maruma.

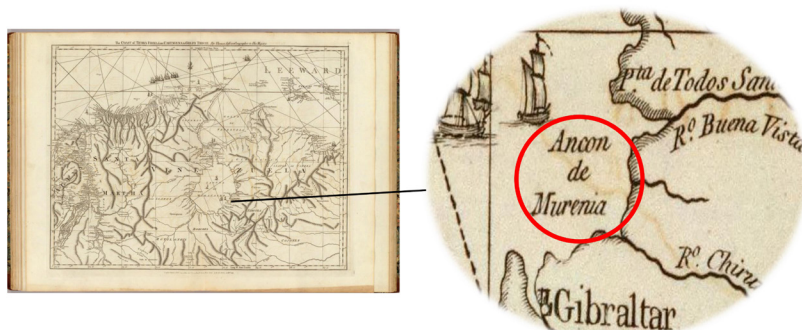


Figura 4. Thomas, 1775: “The coast of Tierra Firme from Cartagena to Golfo Triste”. Este mapa del siglo XVIII muestra el topónimo “Ancon de Murenia”, en una clara traslación del nombre Ancón de Maruma. Nótese el nombre del río Buena Vista, en correcta forma de desembocadura en un Ancón. La Punta de Todos los Santos, es un topónimo, al igual que el río Buena Vista, que aparece en la hoja de Cartografía Nacional No. 544, escala 1/100.000 del año 1975. Fuente: Old Maps Online - David Rumsey Map Collection.

En la cartografía nacional venezolana (Hoja 5944, escala 1:100.000, 1975) se identificó la ciénaga “Maromaro” en las proximidades donde desembocaba el río Buena Vista, probablemente un vestigio toponímico relacionado con “Maruma”. Pero, además, se observa claramente el topónimo de “Punta de Todos Los Santos”, topónimo que aparece también como referencia de ubicación en el mapa de Thomas Jefferys de 1775 (figura 5).

Finalmente, el mapa de Agustín Codazzi de 1840, “Mapa Físico y Político de la República de Venezuela”, que, aunque no ubica al Ancón de Maruma en el lugar correcto ni lo menciona directamente, sí identifica un punto costero denominado “Punta de Maruma” en las proximidades (figura 6). Este detalle sugiere una asociación toponímica persistente, aunque errónea en cuanto a la naturaleza del accidente geográfico, ya que Maruma es un ancón y no una punta.



Figura 5. Topónimo Ciénaga de Maromaro (“Cga. Maromaro” y “Punta de Todos Los Santos”). Fuente: Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar (IGVSB). Hoja CN No. 5944. Escala 1/100.000. Edición I-DCN. Año: 1975.

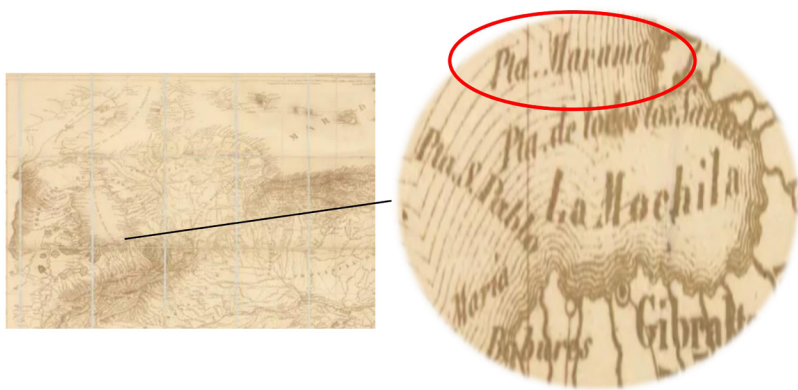


Figura 6. Codazzi, 1840): “Mapa Físico y Político de la República de Venezuela”. El mapa de Agustín Codazzi no señala al Ancón de Maruma, sin embargo, muestra la Punta de Todos los Santos y más arriba de esta, menciona otra punta con el nombre “Punta de Maruma”, obviamente, un error de topónimo, pero que denota el nombre de Maruma como ya se iba difuminando en otras formas del relieve y perdiéndose de su contexto original. . Fuente: Old Maps Online - David Rumsey Map Collection.

4.2. Análisis espacial

4.2.1. Generación de un Modelo de Elevación Digital (DEM).

Se construyó un mosaico topográfico completo a partir de múltiples Modelos de Elevación Digital (DEMs) del área de estudio, con resolución espacial de 5 metros y georreferenciado al datum REGVEN 19 N. Este mosaico permitió una caracterización detallada del relieve y la identificación de estructuras naturales relevantes para la agricultura histórica y contemporánea.

A partir de este análisis se identificaron montículos naturales con alturas de hasta 13,5 metros sobre el nivel del lago (figura 7), distribuidos en un área aproximada de 93,05 hectáreas sobre la cota de 2,5 metros, efectiva y libre de inundaciones. Estas elevaciones presentan condiciones favorables para el cultivo intensivo de cacao, tanto desde la perspectiva agroecológica como histórica, ya que coinciden con las descripciones de las crónicas coloniales sobre la abundancia de montañas de cacao en Maruma (Ramírez Méndez, 2015).

Estos montículos coinciden con la descripción de “montañas de cacao” custodiadas por el pueblo Kirikire, capaces de contener hasta 100 mil matas, según testimonios históricos de Luis de Trejo (1614) y Pedro Simón (1610), ambos citados en Ramírez Méndez (2015). Para dimensionar esta afirmación, es relevante considerar la densidad típica de plantación de cacao criollo, que suele ubicarse entre 1.200 y 1.500 plantas por hectárea. Esto implica que para albergar 100 mil árboles sería necesaria un área aproximada entre 67 y 83 hectáreas.

El DEM desarrollado en esta investigación, permitió identificar un complejo de montículos con una superficie de alrededor de 93.05 hectáreas, lo cual no solo confirma la capacidad espacial para dicha cantidad de plantas, sino que incluso sugiere un área suficiente para prácticas agrícolas a gran escala dentro del enclave (figura 8).

Además, la presencia de suelos Eutric Fluvisols, fértiles

y desarrollados sobre depósitos aluviales recientes, aunque con problemas de drenaje, justifica la elección estratégica de las elevaciones para evitar encharcamientos y pérdidas productivas. Esta combinación de características edáficas y topográficas evidencia un manejo hidroagrícola sofisticado, donde las elevaciones naturales o antropogénicas servían como plataformas óptimas para el cultivo intensivo de cacao criollo en Maruma.

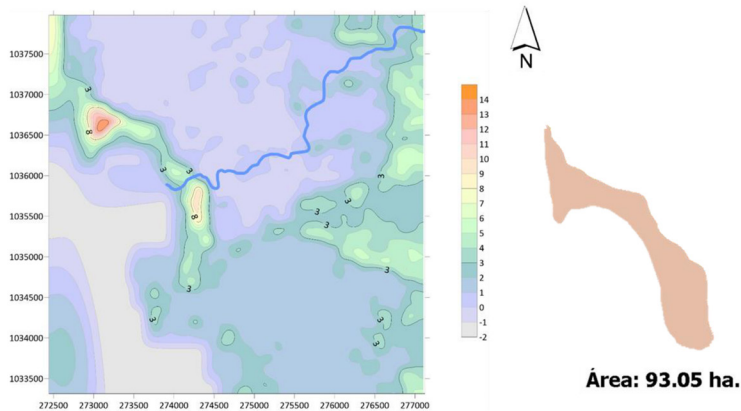


Figura 7. Hipsometría “Ancón de Maruma”. Fuente: Elaboración propia a partir de datos procesados en Surfer 24.3.218.

4.2.2. Reconstrucción del cauce histórico del río Buena Vista

El análisis de cartografía nacional de 1975 y 1973 permitió identificar el antiguo recorrido del río Buena Vista antes de su canalización (figura 9). Ambas hojas, a pesar de reflejar ya la obra hidráulica, muestran con claridad el trazado original, cuya desembocadura coincidía con el área del Ancón de Maruma descrito en las crónicas. La planimetría a escala

1:100.000 evidenció, además, el papel del río como límite administrativo histórico entre los distritos Betijoque y Escuque (ahora municipio La Ceiba y municipio Monte Carmelo respectivamente) del estado Trujillo.

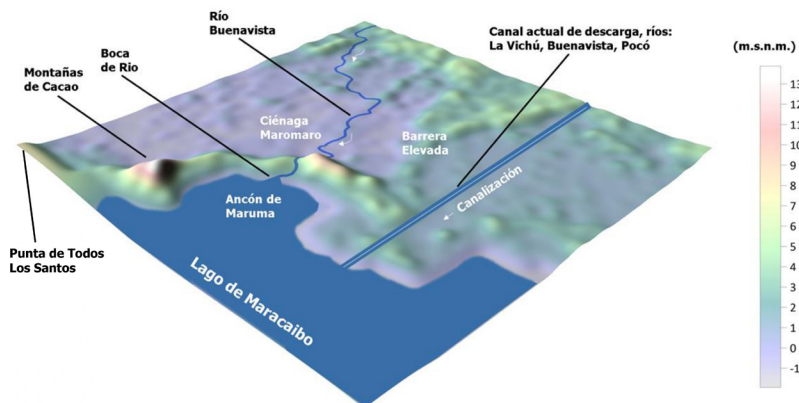


Figura 8. Modelo 3D “Ancón de Maruma”. Fuente: Elaboración propia a partir de datos procesados en Surfer 24.3.218.

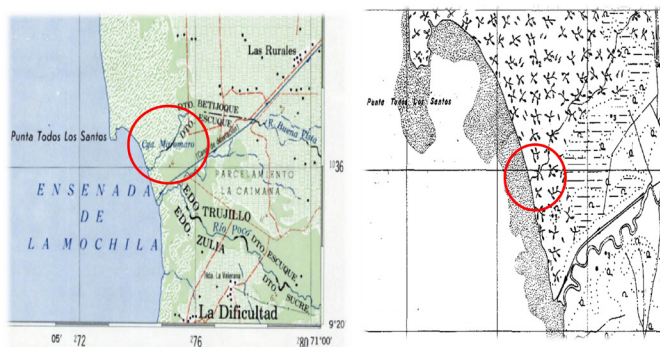


Figura 9. Hojas de Cartografía Nacional No. 5944, escala 1/100.000 (1975), y hoja No. 5944-II-SE escala 1/25.000 (1973). Fuente: Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar (IGVSB).

El levantamiento de secciones transversales reveló una secuencia de puntos de mínima elevación que alinean con relictos de cauce visibles en imágenes satelitales de alta resolución (figura 10 y 11). La combinación con la imagen Landsat 5 TM de 1985 (procesada en combinación 742 SWIR2–NIR–Verde) permitió identificar zonas con mayor humedad residual y trazar con mayor precisión la trayectoria probable del río a través de la ciénaga, atravesando los montículos en dirección al Lago de Maracaibo. A su vez, la integración de la imagen pancromática (15 m) de Landsat 9 y de una toma de Google Earth refuerza esta interpretación, mostrando con nitidez la continuidad del cauce a través de los montículos y su conexión con el Ancón (figura 12).

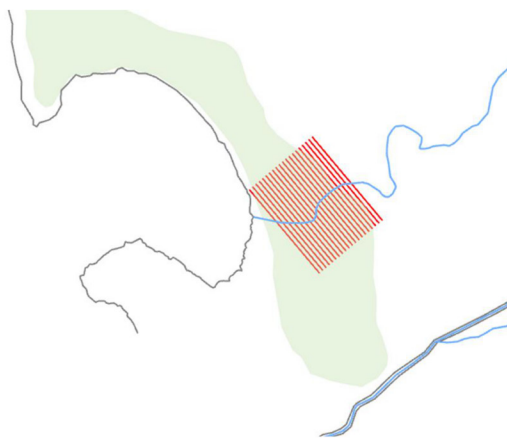


Figura 10. Secciones transversales (total 20, cada 20 m), siguiendo el trazo identificado en imágenes satelitales en concordancia con las hojas de cartografía Nacional. Fuente.: Elaboración propia a partir de datos procesados en QGIS 3.28 'Firenze' (QGIS Development Team, 2023), software SIG libre.

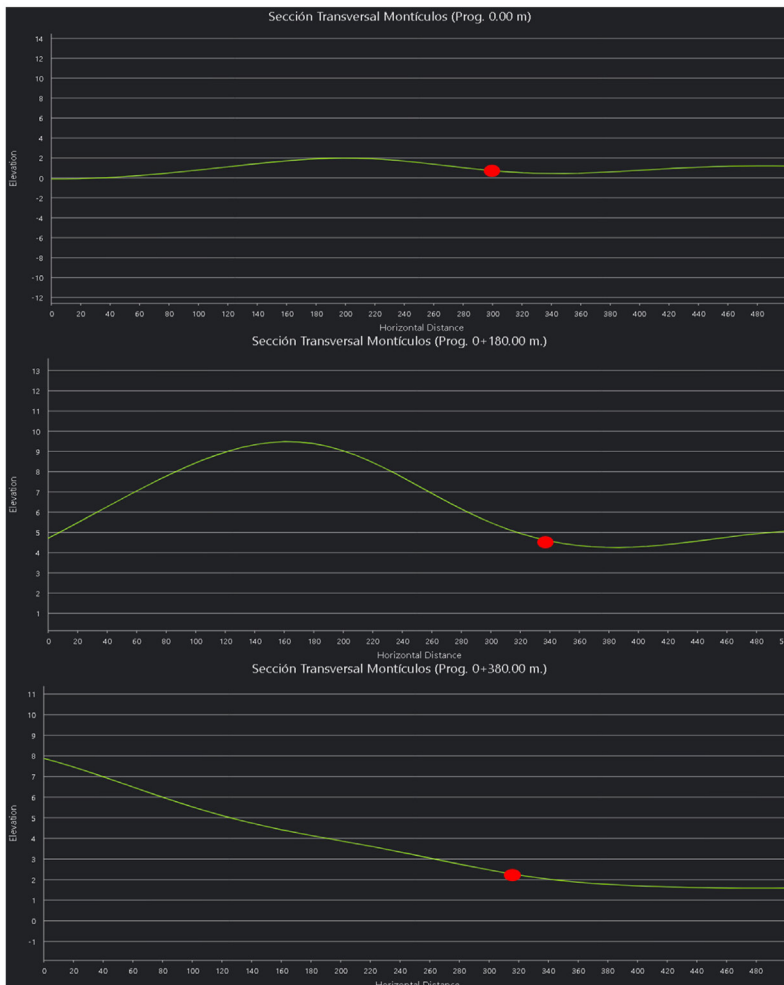


Figura 11. Secciones transversales inicio, - intermedio - final. El punto en color rojo representa el punto bajo en cota, correspondiente al trazo identificado del antiguo cauce del río Buena Vista. Fuente.: Elaboración propia a partir de datos procesados en QGIS 3.28 'Firenze' (QGIS Development Team, 2023), software SIG libre.

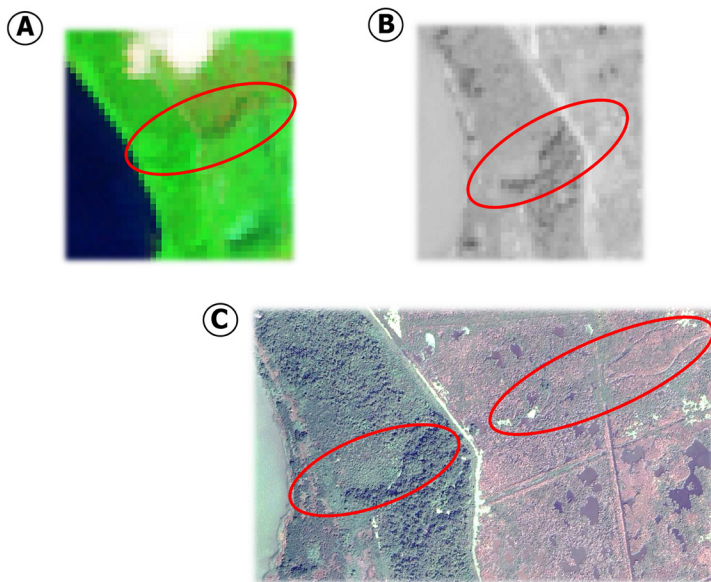


Figura 12. A. Imagen Landsat 5 TM combinación 742 (Fuente: USGS, 1985). B. Imagen Pancromática de 15 m. de resolución (Fuente: USGS, 2024). C. Imagen Airbus (Fuente: Google Earth, 2024). Nótese en círculos rojos el antiguo cauce del río Buena Vista.

La ruta reconstruida es coherente con la disposición topográfica y el entorno hidrográfico histórico, fortaleciendo la interpretación de que el río Buena Vista descargaba en el Ancón de Maruma, confirmando la descripción documental del siglo XVII. Aunque el DEM de 5 m presenta limitaciones para captar micro-relieves en una llanura tan plana, la combinación de topografía, cartografía histórica y análisis de imágenes permitió una reconstrucción parcial sólida y validada del cauce histórico.

4.3. Cálculo de rutas óptimas

Se calcularon rutas óptimas dentro del SIG desde los puertos históricos de Gibraltar y Barbacoas de Moporo hacia el Ancón de Maruma, obteniendo distancias de 16,51 km y 18,49

km, respectivamente (figura 13). Estos valores coinciden con las aproximadamente tres leguas mencionadas en las crónicas españolas de Diego Prieto Dávila (1600) y Bernabé de Oñate Mendizábal (1613), quienes describen el “Ancón de Maruma” situado a tres leguas de la villa de San Antonio de Gibraltar y de Moporo (Ramírez Méndez, 2015).

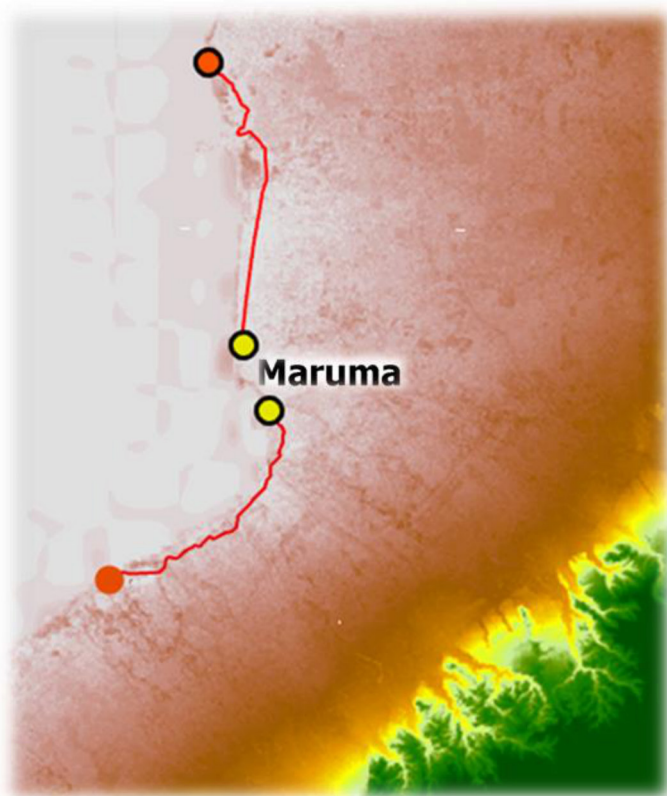


Figura 13. Cálculo de Rutas Optimas. Fuente: Elaboración propia a partir de datos procesados en QGIS 3.28 'Firenze' (QGIS Development Team, 2023), software SIG libre.

La distancia calculada desde el Ancón de Maruma al puerto de Gibraltar equivale a unas 2,96 leguas españolas, confirmando prácticamente la medida señalada en las crónicas. Por su parte, la distancia hacia Barbacoas de Moporo corresponde a unas 3,32 leguas, con una diferencia mínima de 0,32 leguas respecto a los registros históricos, dentro del rango de error propio de la época.

La equivalencia entre leguas y kilómetros se interpreta considerando que la legua, en los siglos XVI y XVII, no era una medida fija, sino una unidad basada en el tiempo de recorrido a pie o a caballo, aproximadamente una hora de camino. Como señala Román (2023), esto se traduce en alrededor de 5,566 metros por legua, lo que explica la coherencia entre las distancias documentales y las rutas óptimas calculadas mediante herramientas SIG modernas.

Estos cálculos respaldan la precisión histórica y geográfica de la ubicación propuesta, evidenciando la coherencia entre las fuentes documentales coloniales y el análisis espacial moderno.

4.4. Contexto territorial y estrategia indígena

El pueblo Kirikire implementó una estrategia territorial cuidadosamente planificada que combinaba aspectos agrícolas, pesqueros, defensivos y comerciales. La elección de montículos elevados para el establecimiento de sus cultivos de cacao no fue casual, sino una respuesta adaptativa a las condiciones ambientales propias de la cuenca del Lago de Maracaibo, donde la presencia de suelos aluviales fértiles, pero con riesgo de encharcamientos requería un manejo hídrico sofisticado. Estas elevaciones permitían evitar inundaciones, facilitando la agricultura intensiva del cacao criollo (*Theobroma cacao* L. var. criollo), mientras que la cercanía inmediata a fuentes de agua dulce como el río Buena Vista y el Lago de Maracaibo garantizaba acceso constante a recursos hídricos esenciales (figura 14).

Además, la ubicación estratégica del Ancón de Maruma en un nodo comercial vital proporcionaba a los Kirikire un control

efectivo sobre las rutas de intercambio regional, favoreciendo no solo la producción agrícola sino también la articulación socioeconómica con otras comunidades y actores coloniales. Esta territorialidad, entendida como un proceso sociohistórico complejo según Tovar y Rojas López (2010), implica una apropiación cultural activa y simbólica del espacio, donde el paisaje agrícola se convierte en un escenario de identidad, resistencia y autonomía. En Maruma, estas prácticas agroecológicas y defensivas reflejan una racionalidad territorial que combina el manejo sostenible de los recursos naturales con estrategias de control sociopolítico, evidenciando la profunda interrelación entre cultura, economía y medio ambiente en las sociedades indígenas precoloniales y coloniales tempranas.



Figura 14. Representación del Ancón de Maruma en el siglo XVII, evidenciando la integración estratégica de los recursos naturales y humanos. Fuente: Elaboración propia.

4.5. Ubicación del Ancón de Maruma

La revisión de la cartografía antigua permitió aproximarse

con mayor precisión a la localización del Ancón de Maruma. Aunque los mapas históricos presentan limitaciones por escala y errores de la época, destaca el de Thomas (1775), donde se representan con claridad el ancón, la Punta de Todos los Santos, el río Buena Vista y los puertos de San Antonio de Gibraltar y Barbacoas de Moporo, coincidentes con la cartografía nacional. Cabe destacar que, mientras los mapas antiguos muestran únicamente el Ancón de Maruma, la cartografía nacional contemporánea identifica la Ensenada de La Mochila, una bahía de mayor tamaño, dentro de la cual el ancón ocupa su extremo superior y forma una curva característica en la costa. La correlación entre estas fuentes permitió reconocer la morfología de la ensenada, identificar elevaciones favorables para el desarrollo agrícola y, junto con la evaluación del relieve mediante un modelo digital de elevación (DEM) y el cauce histórico del río Buena Vista, respaldar de manera sólida la localización propuesta del Ancón de Maruma.

La integración de estas evidencias, en estrecha correspondencia con las crónicas españolas, permite afirmar con un alto grado de certeza que el Ancón de Maruma se encuentra entre los actuales municipios La Ceiba (parroquia La Ceiba, antiguo distrito Betijoque) y Monte Carmelo (parroquia Santa María del Horcón, antiguo distrito Escuque), ambos en el estado Trujillo. Esta ubicación difiere en línea recta aproximadamente 4 km hacia el sureste respecto al lugar inicialmente propuesto por Ramírez Méndez en La Dificultad, municipio Sucre, estado Zulia (figura 15).

El área elevada de Maruma, conformada por montículos y considerando una cota segura de inundación de 2,5 m., comprende alrededor de 93,05 ha., alcanzando su punto más alto aproximadamente 13,5 m.s.n.m. Como referencia, se estableció la ubicación de la boca del río Buena Vista, definida como el punto central del Ancón de Maruma, en coordenadas UTM (datum REGVEN 19N): 273804E – 1036050N, a una cota de 1.00 m.s.n.m

"Ubicación del Ancón de Maruma"

Municipios La Ceiba y Monte Carmelo, estado Trujillo.

Escala: 1/20.000. Año: 2025.

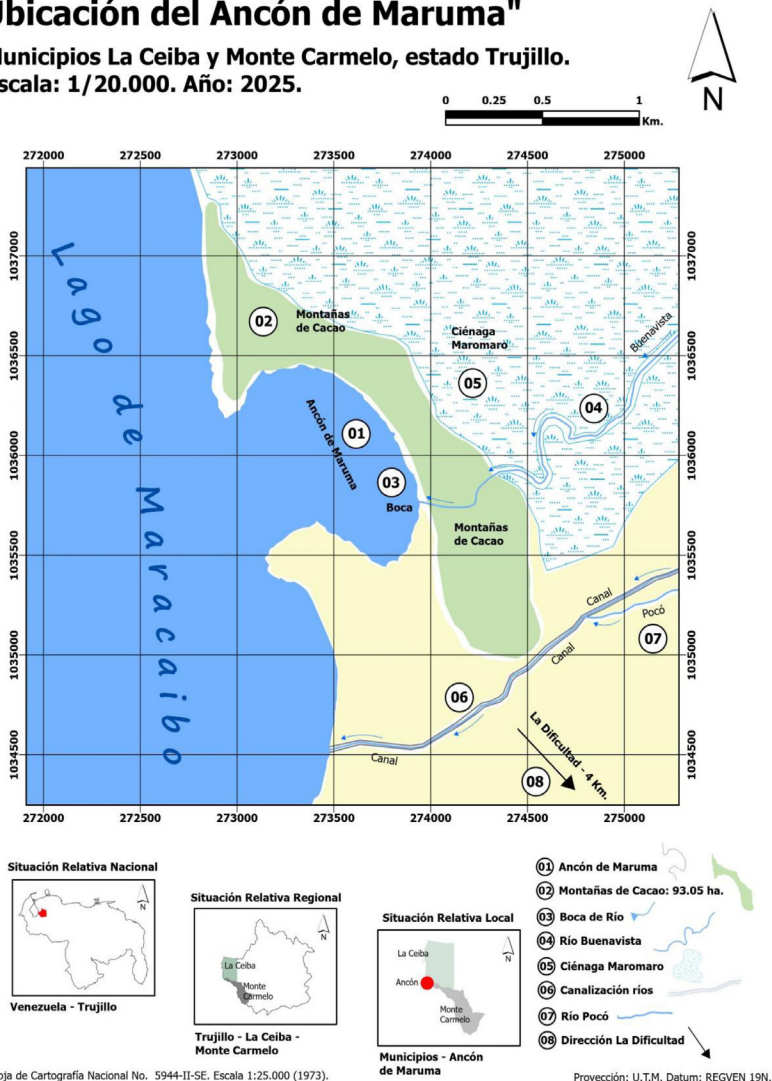


Figura 15. Mapa Ubicación del Ancón de Maruma. Fuente: Elaboración propia.

5. DISCUSIÓN

La convergencia de fuentes escritas, cartográficas y espaciales permite sostener que Maruma funcionó como un núcleo estratégico de producción agrícola, navegación y control territorial. El uso de montículos elevados sobre suelos aluviales refleja prácticas agrícolas comparables a otras experiencias prehispánicas y coloniales en América tropical (desde los camellones andinos hasta las terras pretas amazónicas), evidenciando una tradición tecnológica indígena de adaptación hidráulica y manejo intensivo de paisajes húmedos.

No obstante, a pesar de esta relevancia potencial, Maruma se inserta en una región históricamente desatendida por la arqueología nacional. Como señalan Meneses y Gordones (2019), más allá de algunas excavaciones puntuales realizadas desde el siglo XX en la Cuenca del Lago de Maracaibo, persisten significativos vacíos en la investigación sistemática, particularmente en zonas clave como la Costa Oriental del Lago, la ciudad de Maracaibo y la Península de La Guajira. Esta situación abre una oportunidad para impulsar un enfoque integrador que articule fuentes documentales coloniales, cartografía antigua, análisis espacial y trabajo de campo arqueológico con el fin de llenar dichos vacíos.

Asimismo, de acuerdo con el análisis de Meneses y Gordones (2019), el poblamiento temprano en la cuenca del Lago de Maracaibo está estrechamente vinculado con procesos culturales originados en la costa Caribe colombiana, especialmente en la región del Bajo Magdalena. Las evidencias arqueológicas y etnohistóricas indican que este territorio formó parte de complejos históricos y culturales dinámicos, caracterizados por una ocupación humana que contribuyó a la consolidación de modelos sociales productores de alimentos, diversidad de modos de vida y prácticas culturales diferenciadas. Esta perspectiva regional permite comprender de manera más amplia la compleja formación social y territorial que antecede a la colonización,

resaltando a Maruma como un nodo fundamental dentro de esta red geohistórica.

En este marco, más allá de su función productiva, la ubicación estratégica de Maruma en la confluencia de rutas fluviales y lacustres lo convirtió en un punto clave para la articulación comercial y marítima. Es probable que, junto con el cacao, circularan otros bienes como pescado salado, algodón o sal, integrando al pueblo Kirikire en un circuito de intercambio que conectaba el Lago de Maracaibo con el interior andino y el litoral caribeño. Esta doble función (agrícola y comercial) refuerza la noción de un territorio deliberadamente organizado para sostener simultáneamente la subsistencia, generar excedentes y consolidar autoridad política.

6. CONCLUSIONES

La localización y validación precisa del Ancón de Maruma representa un hito fundamental para la comprensión de los orígenes y la historia del cacao criollo en Venezuela. La incorporación de evidencia cartográfica inédita, junto con el análisis detallado de mapas coloniales clave, permite no solo reconstruir la geografía histórica del enclave, sino también reafirmar su papel central como uno de los primeros núcleos de domesticación y cultivo intensivo del cacao criollo en la región del Lago de Maracaibo.

El empleo de tecnologías avanzadas de análisis espacial, como los Sistemas de Información Geográfica (SIG) y Modelos Digitales del Terreno de alta resolución, ha posibilitado la identificación de un área compuesta por montículos elevados, perfectamente adaptados para la agricultura intensiva, en particular para el cultivo del cacao, tal como atestiguan las crónicas coloniales. Esta evidencia tecnológica respalda y amplía el conocimiento histórico, aportando una dimensión tangible y medible al contexto narrativo y simbólico de Maruma.

La identificación parcial del cauce histórico del río Buena Vista refuerza la correspondencia entre la geografía actual y las

descripciones coloniales que ubican su desembocadura en el Ancón de Maruma. Este hallazgo, obtenido mediante el cruce de cartografía histórica, análisis topográfico detallado y observación de imágenes satelitales, aporta un componente hidrográfico esencial para la validación territorial de Maruma, integrando un elemento clave en la reconstrucción del paisaje agrícola e hídrico gestionado por el pueblo Kirikire.

Desde una perspectiva agroecológica y territorial, el estudio revela la sofisticación con que el pueblo Kirikire gestionó su entorno natural. La elección estratégica de montículos sobre suelos aluviales fértiles pero propensos a encharcamientos muestra un manejo hidroagrícola avanzado, que combinaba la necesidad de optimizar la productividad con la conservación y sostenibilidad del ecosistema. Este entendimiento se inscribe en un modelo territorial donde la agricultura, la defensa y la apropiación cultural se entrelazan en una racionalidad compleja y holística.

Además, este hallazgo abre perspectivas valiosas para la arqueología del paisaje, la etnohistoria y la conservación del germoplasma del cacao criollo venezolano, una variedad con un valor genético y patrimonial incalculable. Reconocer a Maruma como un enclave originario no solo fortalece la identidad cultural venezolana, sino que también aporta insumos clave para la protección y revitalización de un patrimonio agrícola y biocultural único.

En suma, esta investigación no solo resuelve un enigma geohistórico relevante, sino que también pone en evidencia la profunda interrelación entre las poblaciones originarias y su territorio, reafirmando la importancia de Maruma como epicentro ancestral del cacao criollo, con implicaciones que trascienden el ámbito local para proyectarse hacia ámbitos nacionales e internacionales en la historia, la ciencia y la cultura.

Adicionalmente, la integración de métodos históricos y tecnológicos evidencia la viabilidad de enfoques multidisciplinarios

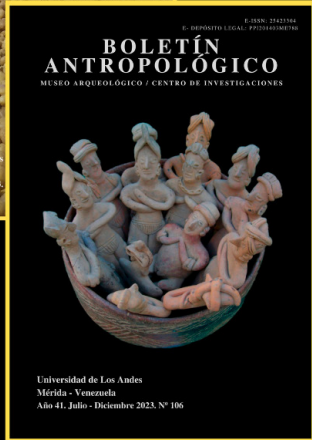
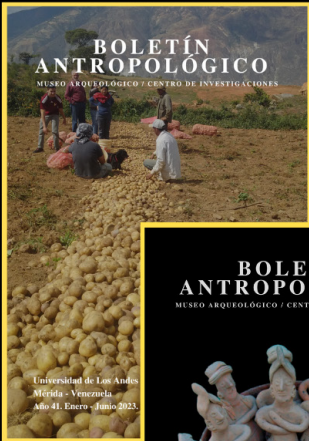
para estudiar los territorios ancestrales, promoviendo un diálogo entre la geografía histórica, la antropología y arqueología del paisaje y la ciencia agronómica. Esta sinergia metodológica no solo fortalece la precisión de los hallazgos, sino que también ofrece un modelo replicable para la identificación de otros enclaves productivos originarios en América Latina, contribuyendo al conocimiento comparativo de la domesticación y manejo de cultivos prehispánicos.

Finalmente, los resultados destacan la necesidad de políticas de conservación que reconozcan y protejan estos espacios como patrimonios bioculturales. La preservación de Maruma y su entorno no se limita a la protección de recursos naturales o arqueológicos, sino que implica también la salvaguarda del conocimiento tradicional asociado al cultivo del cacao criollo, promoviendo la sostenibilidad de sistemas agroforestales ancestrales y fortaleciendo la resiliencia cultural y ecológica de la región.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Archivo General de Indias. (1699, 21 de febrero). *Discreción de la laguna de la ciudad de Maracaibo, sacada por escala plana y petiple de leguas castellanas...* [Mapa manuscrito]. Sevilla, España.
- Codazzi, A. (1840). *Mapa Físico y Político de la República de Venezuela* [Mapa]. David Rumsey Map Collection. <https://www.davidrumsey.com/>
- d'Anville, J.-B. B. (1730). *Carte particulière du gouvernement de Venezuela [Carte]*. RareMaps. <https://www.raremaps.com/>
- Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar (IGVSB). (1973). *Hoja cartográfica 5944-II-SE, escala 1:25.000; Hoja cartográfica 5944, escala 1:100.000 [Mapa]*. Caracas: IGVSB.
- Thomas, J. (1775). *The coast of Tierra Firme from Cartagena to Golfo Triste [Mapa]*. David Rumsey Map Collection. <https://www.davidrumsey.com/>

- Google Earth. (2024). *Airbus image, Región de Trujillo [Imagen satelital]*. Google. <https://earth.google.com/>
- U.S. Geological Survey. (1985). *Landsat 5 image, LT05_LITP_006054_19850103_20200918_02_T1 [Dataset]*. NASA/USGS. <https://earthexplorer.usgs.gov/>
- U.S. Geological Survey. (2024). *Landsat 9 panchromatic image, LC09_LITP_006054_20241208_20241208_02_T1_B8 [Dataset]*. NASA/USGS. <https://earthexplorer.usgs.gov/>
- FAO. (2024). *Portal de Suelos de la FAO [Base de datos]*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. <https://www.fao.org/soils-portal/es/>
- Meneses Pacheco, L., & Gordones Rojas, G. (2019). *El Lago de Maracaibo y su gente: Arqueología e historia de los pueblos originarios*. Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” / Universidad de Los Andes.
- Ramírez Méndez, L. A. (2015). El cultivo del cacao venezolano a partir de Maruma. *Historia Caribe*, 10(27), 69-101.
- Román, A. (2023). *Tras los pasos de Rocinante. El lugar de Don Quijote: primera salida*. Grupo Editorial Círculo Rojo.
- Tovar Zerpa, F., & Rojas López, J. (2010). Valoración intercultural de los territorios indígenas, Waramasen, estado Bolívar, Venezuela. *Revista Derecho y Reforma Agraria, Ambiente y Sociedad*, Segunda Época, 36.



DESDE 1982
PUBLICANDO
ANTROPOLOGÍAS



ula
Museo
Arqueológico



Web of
Science
Group



INDIZADA EN
redalyc.org

latindex
REVENCYT
Venezuela, Venezuela
del Ciencia y Tecnología

biblat
Biblioteca Latinoamericana
del Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas



Signatory of
DORA
LatinREV

saber.ula.ve

INTRODUCCIÓN AL SISTEMA DE PARENTESCO PIAROA* 1

MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER ANTONIO 

CARRERA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN, ECUADOR

CORREO ELECTRÓNICO: alexander.mansutti@unae.edu.ec

RESUMEN

En este artículo se describe cómo funciona el sistema de parentesco piaroa a partir de la interrelación entre las diferentes estructuras, normativas y prácticas sociales y cómo estas organizan la adscripción al grupo, a las generaciones, a los géneros y norman las alianzas matrimoniales.

PALABRAS CLAVE: Sistema de parentesco, matrimonio, piaroa, terminología de parentesco.

INTRODUCTION TO THE PIAROA KINSHIP SYSTEM

ABSTRACT

This article describes how the Piaroa kinship system works based on the interrelation between different social structures, regulations and practices and how these organize affiliation to the group, to generations, to genders and regulate marriage alliances.

KEYWORDS: Kinship system, marriage piaroa, kinship terminology of death, patriarchy.

*Fecha de recepción: 03-02-2026. Fecha de aceptación: 06-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

Un sistema de parentesco es un conjunto de estructuras, prácticas y normas interrelacionadas que regulan la circulación de individuos casaderos de manera que puedan conseguir pareja(s) y con ello garantizar la reproducción de la sociedad

Freud (1970) postula en *Tótem y Tabú* que, en los tiempos primigenios, los hombres debieron cometer parricidio de los machos mayores que monopolizaban a las mujeres para eliminar este monopolio, liberar a las mujeres del yugo patriarcal concentrado en el macho dominante y facilitar a todos los hombres el acceso a una pareja. En ese momento se dan las condiciones para instaurar la cultura en la forma de normas que deben ser aplicadas para lograr el acceso a la pareja y la prohibición de las prácticas incestuosas. Se pasa entonces del estado de naturaleza al estado de cultura constituida como norma (Levi Strauss, 1981). La procreación dejaba de ser un acto natural para convertirse en uno cultural.

El parricidio freudiano, en tanto que hecho concreto es indemostrable, pero reglamentar el acceso de todo individuo a su o sus parejas ha debido ser un momento crucial en la complejización del pensamiento simbólico humano, es decir en aquel conjunto de signos lingüísticos que ordenan el acceso a la cultura, entendida ésta como un sistema de generación de sentidos organizado en conocimientos que, asociados a valores éticos y estéticos, generan escenarios para el comportamiento humano. Partimos del principio de que no hay prohibición del incesto sin un sistema cultural que lo defina y norme. Asumimos entonces que el sistema de parentesco y matrimonio piaroa es un producto cultural que ha de generar desde las prácticas y valores que pone en funcionamiento, escenarios que nos permitirán entender el impacto de sus estructuras y normas sobre la vida cotidiana de los piaroas.

2. LAS TERMINOLOGÍAS MASCULINAS Y FEMENINAS DE PARENTESCO PARA EGO MASCULINO Y PARA EGO FEMENINO

Las terminologías de parentesco piaroa para egos masculino y femenino son muy sencillas (ver Figuras 1 y 2). Los géneros reconocidos por los piaroas coinciden con los sexos biológicos² y sus terminologías descienden dos generaciones³ desde la de Ego, mientras también desde Ego remontan hasta dos generaciones ascendentes. En total, con la generación de Ego tenemos cinco generaciones: dos hacia los ancestros, dos hacia los descendientes y la generación de Ego o de referencia. Esta terminología permite describir categorías para los miembros de la generación de los padres (G+1) y de la de los abuelos (G+2). También, a partir de G0 se baja a la generación G-1 de los hijos/hijas (*akarua-akarua-jurujirua-rujirua*) y sobrinos/sobrinas (*chujori-chujoriju*) con la particularidad de que tanto los miembros de G+2, equivalentes a los abuelos, como los de G-2, equivalentes a los nietos, no hay diferenciación bilateral de los términos de referencia; así, a todos los miembros de la generación de los abuelos G+2 se les denomina *chaná-chanó* y a la generación de los nietos se les denomina *chudo-chudoju*. Estas características terminológicas en G-2 y G+2 cierran la posibilidad de matrimonios intergeneracionales (abuelo/a-nieto/a y tío/a-sobrino/a).

Un sistema terminológico como este, está catalogado como bifurcado colateral para las generaciones G+1, G0 y G-1 pues divide a las terminologías de cada una de ellas en mitades de manera que, desde la perspectiva de cualquiera de los egos Masculino y Femenino todos los miembros de la generación correspondiente a los padres (G+1) se dividen en aquellos a quienes denomino suegro (*chimiya*) y suegra (*chimiya ju*), según el sexo y aquellos a quienes denomino papá o *cha'ó* y *chaju* o mamá. Esta bifurcación ocurre en las generaciones de los padres de Ego (G+1), en la generación de Ego (G0), y en la generación de los hijos y sobrinos de Ego (G-1) de la siguiente manera: las

mujeres que son hermanas de la madre de Ego Femenino van a ser llamadas hermana mayor y hermana menor por ella (*chubua* y *chijawaju*) dependiendo de si nació antes o después que el Ego de referencia, mientras que las mujeres que son hermanas del papa de Ego Masculino, van a ser todas denominadas *chimiyaju* (equivalente a suegra).

En cuanto a los hombres, la situación es similar. Las hermanas de Ego Masculino van a ser denominados *chimiyaju* (equivalente a suegra potencial) por los hijos de sus hermanas y los hijos de sus hermanos varones lo llaman *chaó*, equivalente a “papá”. Es la inversión por diferencia de sexo del hermano de referencia por lo que se dice que son primos cruzados.

En consecuencia, un individuo que busca casarse debe buscar pareja en su generación genealógica entre sus *chusapo* si es mujer y entre sus *chusapo isaju* si es hombre. Los individuos de su mismo sexo, sus hermanos o hermanas, tíos o tías, y sobrinos o sobrinas, abuelos y nietos, según el sexo del Ego de referencia, les están vedados como pareja.

Como sistema, la terminología divide en mitades cada generación. Por ello, esta división que ocurre en la Generación 0 de Ego, tanto Masculino como Femenino, también ocurre en la generación de sus descendientes en G-1 y en la generación G+1 de sus padres y tíos/suegros. Si se nota con atención puede verse que Ego y sus hermanos en G0 son las únicas categorías de parentesco que se diferencian por sexo y edad relativa. Sin embargo, lo fundamental aquí en G0 es que la diferenciación entre hermanos y primos cruzados se transfiere a los hijos en G-1 de acuerdo con el sexo y a los sobrinos de tal manera que a quienes Ego Masculino denomina *chusapo isaju* (equivalente a mujer potencial esposa) y Ego Femenino llama *chusapo* (equivalente a hombre potencial esposo), son aquellos con quienes los hijos de Ego deben establecer alianzas matrimoniales, momento en el cual el elegido deja de ser *chusapo/chusapo isaju* para convertirse en *chirekwa/chirekwo*. Es decir, denominamos *chusapo* y *chusapo isaju* a los hijos de sus suegros potenciales a quienes llamamos *chimiya* y *chimiyaju*, mientras que tendrían prohibida la alianza matrimonial con los hijos de aquellos miembros de la generación de sus padres a quienes llamarían también papá o mamá (*cha'o* o *chaju*).

Figura 1: Terminología de parentesco para ego masculino

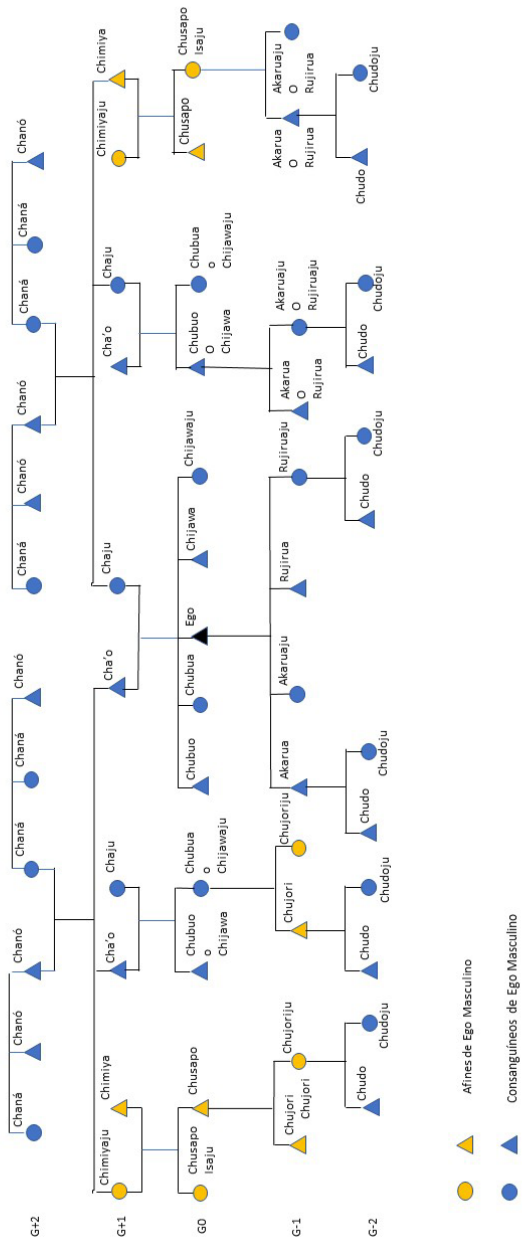
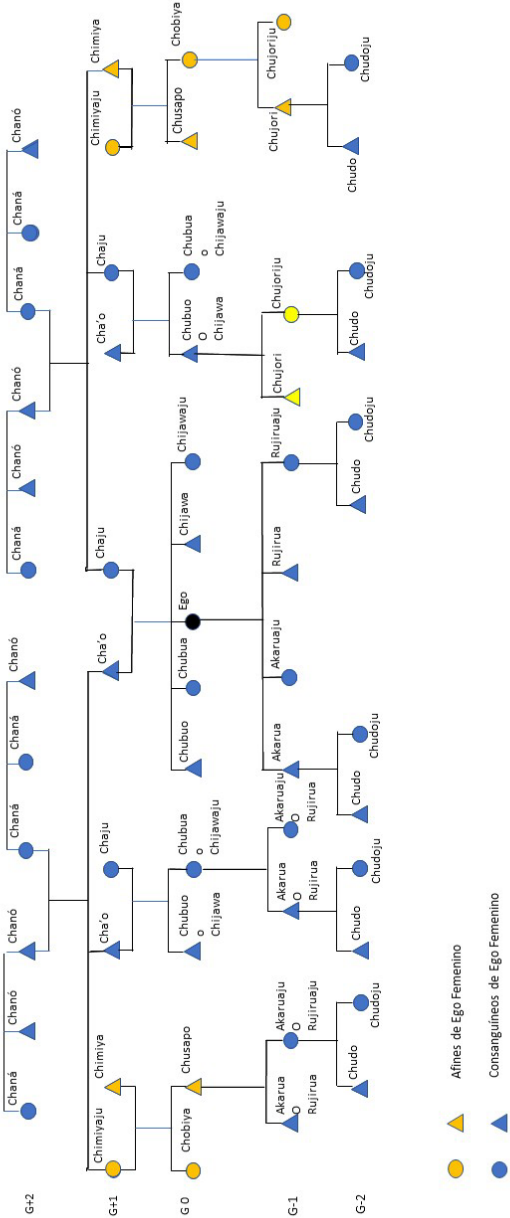


Figura 2: Terminología de parentesco para Ego Femenino



A diferencia de sistemas de parentesco más complejos donde los consanguíneos son diferenciados de los parientes por afinidad, que se adquieren por las alianzas matrimoniales, las terminologías de parentesco piaroa solo reconocen dos términos por afinidad, *chirekwa*⁴ que es el término utilizado por Ego Masculino para su esposa y *chirekwo*, que es el término para esposo usado por Ego Femenino. Pareciera que el conflicto entre afines y consanguíneos es mitigado simbólicamente en el mundo piaroa reduciendo la afinidad a la relación matrimonial. Lo que sí es común a este sistema es que como decía Radcliffe-Brown (1941) "...en todos los parientes que son denotados por un término, se produce normalmente alguna actitud o comportamiento considerado apropiado con ese pariente y no con los otros" (p. 8). No es de extrañar entonces que las relaciones de cercanía en el mundo piaroa sean más próximas entre hermanos varones que con el suegro o la suegra, con la mamá que, con la suegra, con las potenciales esposas que con las hermanas.

Manejar eficientemente la terminología de parentesco piaroa es como tener una guía de ruta para vivir en comunidad. El lenguaje de la convivencia es el lenguaje parental. De hecho, desde 1982, año de nuestro primer trabajo de campo, era más fácil escuchar que los individuos se llamaran entre sí por la relación de parentesco que los une que por nombres propios. Llamarse por nombre propio es un fenómeno más reciente introducido por la escuela.

El sistema de parentesco piaroa en la década de los 80's funcionaba eficientemente. Él generaba una cartografía de relaciones sociales asociada a las categorías relativas que era propia de cada individuo por ser sistemas egocentrados y que, como vimos, eran relaciones diferentes de acuerdo con las relaciones previstas entre los diferentes parientes. Por ello era fundamental "ubicarse" en esa cartografía parental en la que cada término es el centro de una red de términos. Si, por ejemplo, un Ego cualquiera masculino es primo cruzado (*chusapo*) de otro

individuo también masculino y primo cruzado (*chusapo*), ello los convierte inmediatamente, en “potenciales cuñados” y a sus padres en potenciales suegros de uno y otro, lo que significa que cualquiera de los dos ‘podría casarse con una hermana consanguínea o clasificatoria del otro. Ya el trato por los términos de parentesco da las claves del cómo comportarse con cualquier otro.

En consecuencia, también pudiera darse un eventual matrimonio entre primos cruzados cuando la mujer casadera es hija de la hermana del padre y su esposo pretendiente es el hijo del padre. Pues ellos son, él un *chusapo* y ella una *chusapo isaju* de él. Quienes se nombran entre si *chusapo* y *chusapo isaju* son casaderos entre si que al establecer la alianza devienen *chirekwa* (esposa) y *chirekwo* (esposo), equivalentes a “esposos”. Ubicarse cartográficamente en la red de relaciones que es propio de la terminología de parentesco es reconocer qué tipo de relación debo establecer con cada uno de los individuos de la comunidad.

Por ello, cuando dos *piaroas* sin experiencia de contacto previo se encontraban, lo primero que hacían era descubrir el lugar relativo que cada interlocutor ocupaba en la red parental del otro y aunque podían ocuparse varios lugares relativos, bastaba con identificar uno. Para ubicar la relación de parentesco se manejan una serie de algoritmos que tienen como operadores la terminología. Así, todos los *chudo* (nieto) de un Ego cualquiera no son sujeto de alianza matrimonial, mientras que todo *chusapo*⁵ de Ego Masculino es potencial esposo de sus hermanas (*akaruaaju* y *rujiruaaju*) o hermano de su esposa (*chusapo isaju*). En contraste un potencial sobrino (*chujori*) es mi potencial yerno.

Lo curioso de esta situación es que los *piaroas* no se consideran estar en un sistema cerrado en el que todos los *piaroas* son familiares entre sí. Sin embargo, mi experiencia etnográfica me indica que todo *piaroa* puede considerarse familiar de otro *piaroa*, así alejados estén socialmente, si encuentran un referente conocido por ambos que permita aplicar los algoritmos

parentales. Tuve muchas oportunidades en nuestros viajes de ver el protocolo de presentación entre piaroas que desconocían su relación parental: primero se presentaba el visitante y de inmediato la conversación se desplazaba del jefe de la maloca hacia el visitante a quien le preguntaban quién era su papá. Si lo conocía, de inmediato establecía la relación parental que mantenía con el papá o el abuelo del visitante y por tanto, la relación con el interlocutor. De inmediato, se ponían en juego los algoritmos parentales y el viejo luego de considerar al papa o abuelo del visitante podía identificar la relación que tenía con el visitante. Una vez identificada, se podía conversar de anécdotas vividas o se ofrecía alimento a los visitantes. En el mundo piaroa las categorías parentales comprometen.

3. LA DESCENDENCIA EN EL MUNDO PIAROA

La descendencia es un mecanismo social que reconoce en los individuos características, derechos y obligaciones que le son transmitidas desde un ancestro común. Es el mecanismo que permite configurar grupos corporados o no, cuyos miembros son capaces de reconocerse entre sí y de ser reconocidos por terceros como parte de ese grupo. No son necesariamente grupos étnicos, pero pueden haberlo sido o llegar a serlo. Por su identidad compartida pueden configurar clanes o linajes, pero tampoco es obligatorio.

La descendencia puede ser matrilineal, patrilineal, bilineal o cognática. Es matrilineal cuando la pertenencia al grupo se demuestra ascendiendo por las mujeres que han venido gestando a la familia; se va de la madre de Ego a la madre de su madre y así sucesivamente. Es patrilineal cuando la incorporación se hace, pero por la ascendencia de los padres. Es bilineal cuando algunos aspectos se heredan de los padres y otros de las madres y es cognático cuando todos los aspectos heredables, incluido el grupo de descendencia de referencia, puede ser mixto, cuando se reconoce y exhibe a conveniencia desde el padre y también desde

la madre.

En el mundo piaroa la descendencia es cognática. Al origen de la descendencia se le conoce como *tjutamu* (*mi ancestro*) que en general significa nuestro origen o nuestra ancestralidad. Un individuo masculino o femenino puede reconocer que es descendiente de un *tjutamu* por su papá y de otro por su mamá, pero por lo general la primera respuesta y a veces la única, la que heredarán a sus descendientes, es la descendencia paterna lo que nos indica un fuerte sesgo patrilateral. Estos *tjutamu* son grupos de descendencia que no llegan a convertirse en grupos corporados del tipo clanes o linajes.

Todos los grupos de descendencia piaroa están asociados a su relación de origen con grupos míticos o grupos históricos, muchos de ellos desaparecidos como grupo étnico (Mansutti Rodríguez y Lares, 2016). En total hemos llegado a contar 54 grupos de filiación sumando los que hemos identificado y los reportados por otros autores. Los *tjutamu* son grupos míticos como los Diyaruwás, Inakuyas, Winikos y Wayapis, también pueden ser descendientes de grupos étnicos hoy desaparecidos, aunque reportados por los cronistas al momento del contacto como los Maypures, Mejepures, Sereus y Atures, y otros, que aparecen como *tjutamu* pero aun existentes como grupo étnico activo, como es el caso de los Wirös y los Mapoyo (o Wanay)

Aunque la descendencia de un grupo de origen permite reconocer en el individuo atributos de personalidad o culturales que son propios de los miembros del *tjutamu* al que pertenece, ello no implica que se les asignen tareas o funciones rituales cuyo cumplimiento sea obligatorio por pertenecer a ese grupo de descendencia como puede ocurrir con los grupos corporados de los pueblos arawakos o los tukanos del noroeste amazónico. En nuestro caso la definición de obligaciones pertenece a otros dominios sociales como su condición para ejercer en el dominio específico de lo ritual. En el caso piaroa se es “Dueño de Warime” por heredarlo de otro “dueño” aunque no pertenezcan al mismo

tjutamu.

Otra condición de estos grupos de descendencia es su posición jerárquica. No es lo mismo descender de Inakuyas, Winikos o Diyaruwás que hacerlo de Wirös o Wanays. A los de mayor jerarquía se les considera excelentes shamanes y dirigentes en general, mientras que los segundos se les considera peligrosos, poco diestros y escasamente controlados, algunos por su mal carácter. Por ello, al momento de responder a la pertenencia a un grupo registramos mayor frecuencia de matrimonios endogámicos entre miembros de grupos de filiación prestigiosos que aquellos que se dan entre un miembro de grupos prestigiosos y aquellos que pertenecen a grupos menos prestigiosos (Mansutti Rodríguez y Lares, 2016).

En consecuencia, tenemos grupos de descendencia, pero con una débil incidencia en el funcionamiento de los procesos de alianza matrimonial y sociedades en las que la jerarquía generada no cristaliza derechos y deberes que puedan ser canalizados hacia los grupos de filiación más prestigiosos. Una hipótesis interesante a explorar pudiera ser que por su posición intermedia entre sociedades caribes egocentradas hacia el norte y noreste y sociedades arawakas hacia el sur y el oeste, más sociocentradas en clanes, el modelo piaroa oscilaba entre uno y otro.

4. LAS ALIANZAS MATRIMONIALES

El modelo de las alianzas matrimoniales piaroa es típicamente dravidiano, tal como fue caracterizado por Louis Dumont (1953-1954) para el pueblo dravidiano del sur de la India. Se caracteriza como ya lo vimos, en una terminología de fusión bifurcada colateral. La fusión significa que va a identificar a ciertos parientes, por ejemplo, en G+1 al papá de Ego Masculino o Femenino con su hermano varón a quienes denominará con la misma categoría *cha'o* (equivalente a papá) y a la mamá de Ego Masculino o Femenino con sus hermanas a quienes denominará *chajú* (equivalente a mamá). Igualmente, se fusionan las

categorías para designar a los hermanos de diferente sexo que los padres, razón por la cual todos los hermanos de la madre y todas las hermanas del padre serán nombradas como *chimiya* y *chimiyaaju*, equivalentes a suegro y suegra (ver Figuras 1 y 2).

La terminología será bifurcada porque la norma de fusión aplica tanto al lado del padre como al lado de la madre de Ego y será colateral porque se extiende más allá de los parientes biológicos inmediatos de manera que el sistema no depende de un reconocimiento de relación biológica sino de algoritmos que dependen de como Ego define a su alter. Así, si Ego Masculino es mi padre y nombra como *cha'o* a otro hombre, los hijos de ese *cha'o* serán mis hermanos clasificatorios. Por el contrario, si lo denomina *chimiya*, sus hijos serán potenciales esposos/esposas según sea el sexo del Ego de referencia. Lo fundamental del sistema es que extiende su diferenciación en mitades a todos los miembros de la sociedad que estén en la generación de los padres y suegros (G+1), en la generación de Ego Masculino y Femenino (G0) y en la generación de los hijos y yernos (G-1). Por eso se habla de hermanos cuando se es hijo biológico de padre, de madre o de ambos y de hermanos clasificatorios cuando es la norma genealógica la que con sus algoritmos determina el lugar genealógico ocupado. Este mecanismo se extiende a todos los miembros y categorías parentales piaroa.

El sistema formal dravidiano de los piaroas divide entonces a estas tres generaciones genealógicas en mitades lo cual genera un mapa de relaciones de alianza matrimoniales para Ego y desde él, para sus padres y para sus hijos. Sin embargo, como ya lo demostramos, el sistema se ve perturbado por la baja densidad demográfica y el tiempo y la distribución de los nacimientos por las mujeres fértiles, un hecho reportado en numerosas etnografías (Needham, 1966). La distribución en el tiempo de los nacimientos en poblaciones pequeñas va produciendo de generación en generación una diferencia de edad entre los primeros vástagos y los últimos que se hace cada vez mayor en las generaciones

sucesivas que diferencia la edad entre los que nacen de primero y los que nacen de último o de otra manera, dependiendo de la sucesión de la entrada en edad fértil de las mujeres de una misma generación genealógica. Por consecuencia, la dispersión y el azar de la distribución de los sexos hace que los potenciales conyugues no nazcan donde debieran hacerlo para garantizar la identificación de parejas potenciales en su círculo cercano. De esta manera, quienes se casan deben hacerlo con quien puedan y no con la pareja ideal, mucho menos obligándose a respetar a rajatabla las normas del sistema de parentesco. Por ello ocurren poco número de matrimonios entre primos cruzados que se puedan demostrar biológicamente: de 256 matrimonios piaroa registrados en nuestra base de datos, solo 24 eran demostrables biológicamente como matrimonios entre primos cruzados, mientras que el resto eran entre primos cruzados clasificatorios donde seguramente había en las historias familiares matrimonios entre categorías prohibidas. Un caso similar describe Rosegren (2017) para los Matsigenka

El pequeño tamaño de la población, su alta dispersión y las distorsiones de edades promovidas por la diferenciación por la sucesión de nacimientos de edades casaderas (Mansutti & Fustec-Briceño) explica la frecuencia con la que se pueden identificar matrimonios entre categorías parentales no adecuadas, incluidas las pertenecientes a generaciones consecutivas o alternas, como si ocurre con matrimonios avunculares (tío/sobrina) o abuelo/nieta (Henley 1996, 35; 1987, 258; Silva Monterrey, 2017; Thomas 1983, 346) en sociedades caribes.

Esto ya representa un problema serio para quienes buscan pareja, pero no es el único. La discreción con la que se escoge pareja multiplica los mapas genealógicos permitiendo matrimonios que por la vía de uno de los padres sea incorrectos pero por la vía del otro sea correcto. Así, por ejemplo, tenemos casos que ocurren entre individuos cuyas edades son similares pero que pueden ser clasificados en una relación tío-sobrina por el lado del padre de la casadera y entre primos cruzados por el

lado de la madre. En un caso real de este tipo, luego de muchas discusiones, se optó por formalizar la relación de la pareja por la correcta ofrecida por la vía de la madre (primos cruzados) y no por la vía del padre en la cual la relación era tío-sobrino y por tanto incestuosa. Una relación de este tipo genera para sus hijos de quienes lo realizan tanto un algoritmo parental asociado a la relación tío-sobrino como otro asociado al de primos cruzados. En este caso, las posibilidades de encontrar pareja correcta se duplican al abrir las puertas a clasificaciones alternativas y con ello multiplica las opciones matrimoniales pues, aunque se activó la relación del esposo con su suegra, la otra relación, aquella con el padre de la chica que era una relación tío-sobrino, quedaba como un camino alternativo para crear un mapa parental alterno con las otras relaciones de sus hijos.

La flexibilidad con la que se manejan las relaciones parentales *piaroa* hace que las relaciones no sean un campo cuadrículado y rígido. Funciona más bien como un juego de ajedrez por el cual uno puede mover sus piezas a condición de que las relaciones incestuosas no sean evidentes mientras sea más fácil demostrar la idoneidad de la asumida. Por ello, el sistema, más bien, es una estructura en red que cambia según los caminos de reconocimiento parental que vaya utilizando el individuo. Ello es más fácil de manejarlo cuando la relación utilizada no es cercana y por tanto demostrable si es incestuosa.

5. CERCANÍA GEOGRÁFICA

Aunque no está verbalizado en las normas que regulan las alianzas matrimoniales, las cifras nos indican que la cercanía geográfica, tanto presente como de los ancestros más cercanos, es un criterio muy importante a la hora de escoger pareja. No se trata de estar al tanto de si los pretendientes viven o si sus padres vivían en la misma cuenca, sino que, en las relaciones sociales cotidianas, las relaciones de cercanía no solo facilitasen las relaciones de alianza potenciadas por la cercanía y el trato

cotidiano, sino que también facilita que ellas ocurran entre grupos familiares cercanos que confían el uno del otro. Esto tiene raíces ancestrales. Las antiguas malocas en las que convivían dos o tres grupos familiares de no más de 10-15 habitantes en total (Overing, 1975; Boglar, 1971; Grelier, 1977; Monod, 1971) se relacionaban con otras malocas similares y una de ellas las presidía. Al dueño de la maloca más importante se le decía *tjujaturuwa* o dueño de la gente. La condición de las malocas para pertenecer al grupo era que entre sus miembros se tuviera cercanía social y experiencia de convivencia en la misma cuenca o en cuencas aledañas relacionadas familiar y comercialmente (Mansutti-Rodriguez, 1986), en el entendido de que la cercanía social y geográfica impedía que entre ellos se utilizara el shamanismo de agresión.

Con esta experiencia de convivencia, las malocas se integraban en un solo grupo y migraban a la vera del Orinoco donde buscaban un sitio en el cual ubicarse todos juntos. Así se fundaron Caldero del Sipapo, Pendare y Raudal Danto, todas con agrupaciones de comunidades cercanas del río Cuaó; Caño Grulla y Mavaco de Autana con gente cercana proveniente del río Autana; Caño Piojo y Caño Mure con gente proveniente de comunidades cercanas de cabecera provenientes del alto Sipapo y Caño Guama con gente proveniente del Guayapo. En consecuencia, lo común era que los muchachos y muchachas casaderos obtuvieran pareja dentro de las comunidades más grandes adonde se concentraban los nacidos o descendientes de comunidades de un mismo río que eran socialmente cercanos. Así, aunque no haya una norma explícita de que los individuos deben casarse con otros cercanos social y geográficamente, en las relaciones de alianza hay un impacto notable de la cercanía social de los conyugues en los matrimonios.

6. LA RESIDENCIA POSTMATRIMONIAL

Cuando los padres decidían con quien se casaba una hija, la residencia postmatrimonial de los hombres era matriuxorilocal.

Ello significaba que las muchachas casaderas se mantenían conviviendo con su marido en la maloca de los padres de la mujer mientras que los hombres debían mudarse a la maloca de su suegro, donde durante un tiempo le prestarían servicio a los suegros haciendo equipo productivo con otros hombres, mientras que la esposa hacía equipo femenino con su madre y hermanas. La oficialización de los matrimonios era un rito sencillo. El joven colgaba su hamaca al lado de la chica y prestaba servicios a los suegros quienes, al despertar de madrugada, daban a conocer en un monólogo lo que deseaban que hiciera su nuevo yerno. Por lo general, el matrimonio era arreglado entre los padres.

Los servicios a los suegros no eran para toda la vida. Si el suegro moría antes, la maloca se desperdigaba y los sobrevivientes podían integrarse a otra comunidad o fundaban, si tenían suficiente fuerza shamánica, una nueva comunidad a la que se incorporaba la suegra. Si la pareja tenía hijos fuertes y los hombres conocían del shamanismo, tanto del bueno como del malo (*maripa*), los yernos y nueras podían mudarse.

Cuando un piaroa quería que su hijo se quedara a su lado, buscaba una esposa para él que fuera huérfana. En el mundo de los sistemas de residencia postmatrimonial matriuxorilocal, la obligación del esposo de prestar servicios a sus suegros da a la familia de la esposa poder real. Por ello, la estrategia más eficiente para lograr que el hijo varón no se moviera del asentamiento de sus padres era conseguirle una esposa huérfana en donde no hubiera suegros a quienes prestarle servicios. Es en la prestación de servicios a los suegros donde se evidencia la importancia de la residencia postmatrimonial para los hombres que están envejeciendo y que ven en los esposos de las hijas un mecanismo que mejora su calidad de vida. La otra estrategia, más de mediano plazo y viable para todos es prestar los servicios hasta que otra hija se case y traiga a la comunidad de su padre al marido, de manera que el mayor pueda lograr su salida de la comunidad, sea para que la familia se vaya a vivir con los padres del esposo, sea

para fundar un nuevo asentamiento.

7. LA TEKNONIMIA

La teknonimia es un procedimiento por el cual se cambia la designación parental de un individuo por una designación relacional. Se da, por ejemplo, cuando un término de calificación individual como “esposo” se le substituye por otro término que refiere a una relación consanguínea como “papa de mis hijos”, lo que implica cambiar una condición individualizada como “esposo mio” por una relación como “padre de mis hijos” que involucra a la esposa, al esposo y a los hijos de ambos. El uso de la teknonimia es altamente frecuente en el mundo piaroa. Al dejar las relaciones individualizadas de lado para referirse a un pariente con relaciones proyectadas a un tercero, el individuo desaparece en beneficio de la relación.

Joanna Overing (1972; 1975) desarrolla a profundidad este tema en dos trabajos que hicieron historia para la antropología amazónica, al desaffricanizar la manera como se analizaban los sistemas de parentesco y matrimonio de los pueblos indígenas americanos. Antes de ella y bajo la influencia de los antropólogos europeos africanistas, en los estudios de sistemas de parentesco en América se les daba mayor importancia a los fenómenos filiatorios como determinantes en la manera como se organizaban los sistemas de parentesco que a los fenómenos de la alianza. Los estudios de la Dra. Overing cambian el terreno de la descendencia a la alianza, al centrarse en las prácticas matrimoniales de los piaroas. Para ella, la teknonimia fortalece el peso sociológico de la alianza entre los piaroas acercándose así a las posturas estructuralistas de Levi Strauss. Con el uso de este artilugio, las relaciones en la comunidad se densifican con denominaciones alternativas que realzan el peso de las relaciones parentales en los que se implican tres parientes y no dos como era común. No es lo mismo calificar como padre de los hijos de su mujer al esposo de Ego Femenino que calificarlo a secas como esposo o calificar

al suegro de la esposa como abuelo de mis hijos. La estructura familiar transforma en relaciones con escasa conflictividad a las relaciones de afinidad, por definición conflictivas.

8. CONCLUSIÓN: EL SISTEMA EN FUNCIONAMIENTO

El análisis del funcionamiento del sistema dravidiano del parentesco piaroa nos evoca la aproximación de Needham de 1971 en la que postula que estos sistemas parentales funcionan en tres niveles analíticos: el primero es aquel en el que se analizan las reglas y especialmente las reglas jurídicas que definen los comportamientos que se espera deben ser constantes en circunstancias similares; el segundo nivel que es aquel de los comportamientos reales donde sus prácticas sociales se expresan como frecuencias estadísticas que no siempre se ajustan al patrón esperado motivadas por restricciones en las condiciones de su desempeño que dificultan su ajuste a la norma, y el tercer nivel que es aquel en el que se articulan de manera estructurada las terminologías y sus oposiciones significativas que señalan caminos que garantizan la circulación de hombres y mujeres casaderos. El primer nivel es un análisis normativo asociado a valores éticos. El segundo nivel alude a las prácticas culturales, a la sociología de los procesos de alianza y descendencia y que hace lo posible de lo normativo y el tercer nivel es el mapa lingüístico que conduce a los individuos por la sociabilidad con oposiciones de fácil lectura. Ello significa que cada nivel tiene sus propias determinaciones y que configurando cada uno un subsistema no podemos esperar, por la complejidad de su funcionamiento, que todo funcione tal como lo establece la norma.

Aplicados estos principios al sistema de parentesco y matrimonio piaroa podemos decir que las normas son claras: solo hay una posibilidad de matrimonio con los primos cruzados. El resto son *suro*, malo, más sin embargo tenemos una frecuencia baja de matrimonios entre primos cruzados demostrables sin que ello impida que al preguntar por el tipo de pariente con el que

se casó, la inmensa mayoría de las parejas asuma que fue con primos cruzados, todo ello a pesar de que la estructura de las denominaciones es totalmente clara: las relaciones de alianza son solo con los primos cruzados, con ningún otro pariente ello es permitido.

En conclusión, tenemos un sistema de denominaciones, prácticas culturales frecuentes y un conjunto de normas flexibles que fomentan el encontrar pareja, aun en condiciones demográficas difíciles y mantener la apariencia de que la norma se cumple.

Otro tema es el de los cambios. La experiencia nos indica que las terminologías de parentesco en situación de transculturación tienden a ser sustituidas por los términos criollos, en nuestro caso venezolano, mejor adaptadas para un modelo de parentesco estadístico como el hawayano. Ya ello se empieza a ver.

NOTAS

1. Este artículo fue redactado en el marco del proyecto CORI-UNAE 2023-1. Los datos que lo nutren fueron recogidos entre 1994 y 1997 siendo el autor investigador del Centro de Investigaciones Antropológicas de la UNEG (CIAG-UNEG).
2. No tenemos evidencia de homosexualidad femenina en el mundo piaroa. En cuanto a la masculina, aunque hemos sabido de casos, es tolerada aunque despreciada. Se cataloga a los homosexuales masculinos como *awiri tjuja*, en español “gente perro”.
3. Aquí, como Needham (1966) manejamos el concepto de generación de una manera diferente a como lo utilizamos desde el sentido común donde se trata de identificar a un grupo de individuos que tienen un rango similar de edades. En nuestro caso, hablamos de generación más como un concepto genealógico en el que dos o más individuos son clasificados de manera similar por el lugar que ocupan en una red de relaciones sociales independientemente del rango etario.
4. Significa mi comedor de yuca, casabe o mañoco, todos conocidos en

piaroa por el término *iré* (*Manihot s*).

5. Es común que las relaciones entre “cuñados potenciales solteros” sean informales y juguetonas.

9. BIBIOGRAFÍA

- Boglar, L. (1971). Chieftainship and the religious leader: a Venezuelan example, *Acta Ethnographica* 20, 3-4: 331-337
- Dumont, L. (1953). The dravidian kinship terminology as an expression of marriage. *Man* 53-54, 34-39
- Freud, S. (1970). *Totem y Tabú*. Alianza Editorial
- Grelier, J. (1977). *Indiens de l'Orénoque*. Paris, Flammarion
- Henley, P. (1996). *South Indian models in the Amazonian Lowlands*. Manchester Papers in Social Anthropology, n° 1. Manchester: University of Manchester
- Henley, P. (1987). Los Eñepa. En *Aborígenes de Venezuela II*, Ed. Jacques Lizot, 215-306. Caracas, Monteavila, Fundación La Salle
- Levi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Mansutti Rodríguez, Alexander (1986) Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. *Antropológica*
- Mansutti Rodríguez, A y Fustec Briceño, C. (1993). Edad, generación y matrimonio entre los piaroas de la cuenca del Sipapo. *Boletín Antropológico* 27, 51-67
- Mansutti Rodríguez, A y Lares Belmonte, E. (2016). Etnología de los grupos de filiación piaroa. *Antropológica*, 119-120, 91-118
- Monod, J. (1971). *Un riche cannibale*. Paris: Union Generale d'Éditions
- Needham, R. (1971). Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage, in R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*, A.S.A. Monographs 11, Londres, Tavistock
- Needham, R. (1966). Age, category, and descent. *Bridregur Tot de Takel-,land-en Volkerkunde* 122, 1, Leiden, 1-35
- Overing Kaplan, J. (1975). *Piaroa: a people of the Orinoco basin. A study of kinship and marriages*. Clarendon Press

- Overing Kaplan, J. (1972). Cognation, endogamy and teknonymy: the piaroa example. *Southwestern Journal of Anthropology*, 28, 3, 282-297
- Rosengren, D. (2017). Marriage Matsigenka Style: Some critical reflections on theory on marriage practices. En *The anthropology of marriage in lowland South America. Bending and breaking the rules*. Valentine, Beckerman y Ales, editores, pp. 15-35. University Press of Florida.
- Silva Monterrey, N. (2017). Beyond the norms: Marriage and incest among the ye'kwana. En *The anthropology of marriage in lowland South America. Bending and breaking the rules*. Valentine, Beckerman y Ales, editores, pp. 85-99. University Press of Florida
- Thomas, D. J. (1983). Los pemón. En *Aborígenes de Venezuela II, Etnología Contemporánea*, Walter Coppens y Bernarda Escalante, Editores, pp.303-380, Caracas: Fundación La Salle-Monteavila editores.

EMPODERAMIENTO DE MUJERES ESTUDIANTES EN COMUNIDADES INDÍGENAS MARGINADAS*

LOZANO ROSALES, RAYMUNDO 

DOCTORADO EN CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA DE TULANCINGO, MÉXICO
CORREO ELECTRÓNICO: ray_mundo111@yahoo.com.mx

ORTIZ CORDERO, GABRIELA 

DOCTORADO EN CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA DE TULANCINGO, MÉXICO
CORREO ELECTRÓNICO: gabriela.ortiz@upt.edu.mx

RESUMEN

Esta investigación identifica barreras culturales, lingüísticas y socioeconómicas que afectan a jóvenes otomítepehuas en Hidalgo, México. Mediante metodología etnográfica con 30 estudiantes, se revela cómo estos factores limitan su acceso a educación superior e inserción laboral. Propone estrategias comunitarias e inclusivas con modelos de rol para fortalecer su empoderamiento. El estudio busca promover su integración educativa y participación social efectiva.

PALABRAS CLAVE: Empoderamiento femenino; Educación indígena; Equidad de género; Inclusión educativa.

EMPOWERMENT OF FEMALE STUDENTS IN MARGINALIZED INDIGENOUS COMMUNITIES

ABSTRACT

This research identifies cultural, linguistic, and socioeconomic barriers affecting Otomi-Tepetehua youth in Hidalgo, Mexico. Using an ethnographic methodology with 30 students, it reveals how these factors limit their access to higher education and workforce integration. It proposes community-based and inclusive strategies with role models to strengthen their empowerment. The study aims to promote their educational integration and effective social participation.

KEY WORDS: Female empowerment; Indigenous education; Gender equity; Educational inclusion.

*Fecha de recepción: 06-11-2025. Fecha de aceptación: 04-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

El empoderamiento de las mujeres en comunidades de alta marginación y origen indígena representa un desafío crucial para el desarrollo sostenible, la equidad de género y la reducción de la pobreza. En este contexto, la educación media superior desempeña un papel fundamental, ya que permite a las jóvenes adquirir conocimientos, habilidades y herramientas que les faciliten el acceso a mejores oportunidades económicas y de liderazgo. Sin embargo, las estudiantes de bachillerato en estas comunidades enfrentan múltiples barreras que limitan su autonomía y su continuidad educativa, como la desigualdad de género, las normas patriarcales, la pobreza estructural y la falta de acceso a recursos básicos (ONU MUJERES América Latina y el Caribe, 2023).

La zona Otomí-Tepehua

Las mujeres han sido históricamente una pieza clave en la estabilidad familiar y la economía nacional (Secretaría de Bienestar, 2019) pero en muchas comunidades indígenas y de alta marginación, las estudiantes de bachillerato deben enfrentar una doble carga: la exigencia académica y las responsabilidades familiares o laborales impuestas por su entorno. Estas condiciones dificultan su desarrollo personal y profesional, perpetuando ciclos de pobreza y desigualdad. Además, los conflictos derivados de las costumbres tradicionales pueden generar tensiones familiares cuando las jóvenes buscan mayor independencia y participación en la toma de decisiones, debido al predominio del hombre como jefe de familia (Robinson-Trápaga et al., 2019).

Superar la desigualdad de género y desafiar las normas patriarcales implica comprender que el empoderamiento no es un proceso lineal, sino que varía según el contexto social, familiar y educativo de cada mujer (Massolo Alejandra, 2003). Por ello, es imprescindible fortalecer la investigación científica que permita analizar las condiciones en las que se desenvuelven las estudiantes

de bachillerato en estas comunidades, con el objetivo de diseñar políticas públicas eficaces que transformen las relaciones de poder entre hombres y mujeres (Barrera, D. Y Massolo A., 2003). Además, es necesario considerar la forma en que la producción de conocimiento en las escuelas rurales impacta en las mujeres, permitiéndoles ampliar sus oportunidades de desarrollo (Mora, 2020).

Desde una perspectiva económica, la capacitación y la educación financiera pueden ser herramientas clave para mejorar las oportunidades de las jóvenes en comunidades marginadas. Sin embargo, el acceso a créditos y la falta de programas de emprendimiento específicos para mujeres rurales siguen siendo una barrera importante para su desarrollo (Botello-Peñaloza & Guerrero-Rincón, 2017); (Ayala y Mendez, 2021). La creación de microempresas femeninas puede contribuir a la independencia económica y al empoderamiento, pero requiere de acompañamiento, financiamiento y capacitación para ser una alternativa viable y sostenible (Robinson Trápaga et al., 2019); (Carranza Cifuentes et al., 2024).

El acceso a la tecnología ha sido identificado como un factor que podría facilitar el empoderamiento de las mujeres en comunidades rurales, ya que permite mejorar la comunicación y el acceso a recursos educativos y económicos. Sin embargo, su impacto no es uniforme, pues no todos los usos de la tecnología generan mejoras en los ingresos o en la calidad de vida de las jóvenes (Durán Espinosa, 2023).

Otro obstáculo significativo es la persistencia de estereotipos de género que influyen en la auto-percepción de las mujeres y en su acceso a oportunidades educativas y laborales. Para contrarrestar esto, es necesario diseñar programas educativos que fortalezcan sus capacidades y fomenten su participación en sectores tradicionalmente masculinizados, además de promover estrategias para potenciar su autoestima y motivación para el emprendimiento (Velázquez Rojas & Briseño Aguirre, 2024)

(Suarez-Soza et al., 2024). También es fundamental identificar y abordar las prácticas problemáticas en la relación entre hombres y mujeres, como la violencia, la distribución desigual de responsabilidades en el hogar y la falta de información sobre sexualidad y relaciones afectivas (Díaz Camarena, 2023). El reconocimiento de sus derechos y oportunidades, lo que hace urgente reflexionar sobre la necesidad de fortalecer la formulación de políticas públicas dirigidas a las mujeres rurales (Castillo et al., 2020).

Desde una perspectiva de gestión gubernamental, es fundamental que las políticas públicas prioricen el acceso de las mujeres indígenas y en comunidades marginadas a la educación media superior y a oportunidades económicas sostenibles. La escasa representación de mujeres en la política municipal y en la toma de decisiones gubernamentales limita el diseño de estrategias efectivas para su empoderamiento (Medrano Sanchez, 2022). Por ello, se requiere fortalecer la relación entre la ciudadanía y las instituciones gubernamentales mediante campañas de concienciación y participación ciudadana que fomenten la equidad de género en todos los niveles de la vida pública (Rojas, 2021). La sostenibilidad de los negocios, el sentido de pertenencia y el conocimiento adquirido son elementos clave para fortalecer la inclusión de las mujeres en la economía formal y en espacios de liderazgo (Perilla Ruíz et al., 2022).

Asimismo, es importante reconocer que los hogares encabezados por mujeres tienen mayor propensión a la pobreza, especialmente cuando hay dependientes económicos y vulnerabilidad estructural (Peralta, 2022); (Sosa Castro & Castro Olivares, 2022). No obstante, un mayor nivel educativo reduce la probabilidad de que estas familias enfrenten precariedad económica (Castro Lugo et al., 2023). Por ello, es necesario fomentar el acceso de las mujeres a la educación superior sin desatender sus responsabilidades familiares (Torres García et al., 2022).

El empoderamiento de las mujeres indígenas estudiantes de nivel medio superior representa un proceso social, cultural y político atravesado por desigualdades históricas. En México, muchas jóvenes provenientes de comunidades de alta marginación enfrentan múltiples barreras para continuar su educación: desde limitaciones económicas y responsabilidades familiares, hasta discriminación estructural e invisibilización lingüística y cultural (Camarena Adame, 2022). ONU Mujeres (2023) ha advertido que, particularmente en zonas rurales, las adolescentes indígenas tienen menos oportunidades de concluir sus estudios y de ejercer una ciudadanía activa. Esta realidad se ve reforzada por la escasa presencia de políticas educativas con enfoque intercultural, que reconozcan y valoren los saberes de los pueblos originarios (Massolo, 2003). A pesar de ello, existen experiencias exitosas de organización comunitaria, como la cooperativa Tosepan Titataniske, que demuestran que el liderazgo de las mujeres indígenas puede consolidarse cuando se crean condiciones favorables para su participación activa (Martínez Salazar, 2025). Este artículo explora, desde una mirada crítica, las condiciones, obstáculos y posibilidades que viven mujeres estudiantes de bachillerato en comunidades indígenas marginadas, con el fin de aportar propuestas concretas que fortalezcan su empoderamiento educativo y comunitario

El presente estudio tiene como objetivo analizar el empoderamiento de las mujeres estudiantes de bachillerato en comunidades de alta marginación y origen indígena desde una perspectiva de su contexto. A través de un enfoque integral, se busca evidenciar las barreras y oportunidades que enfrentan estas jóvenes, así como proponer estrategias que contribuyan a su autonomía, inclusión económica y participación en la toma de decisiones.

El empoderamiento de las mujeres estudiantes en contextos indígenas no solo debe comprenderse como una meta individual, sino como una oportunidad colectiva para transformar

las relaciones sociales y reconstruir el tejido comunitario desde el reconocimiento de las identidades territoriales. En este sentido, el territorio no solo es un espacio físico, sino un escenario político y cultural donde las jóvenes luchan por redefinir su papel, resistiendo a las estructuras patriarcales y exigiendo su derecho a decidir sobre sus cuerpos, su educación y sus proyectos de vida. La inclusión de sus voces en los procesos de desarrollo local es esencial para avanzar hacia modelos de gobernanza participativa y equitativa. Reconocer el potencial transformador de estas mujeres implica entender que su empoderamiento es también una forma de defender la cultura, la lengua, la autonomía y los derechos colectivos de sus comunidades.

2. DESARROLLO

2.1. Objetivo General

El objetivo general de este estudio es analizar los factores sociales, educativos y culturales que inciden en el empoderamiento de las jóvenes de la región Otomí-Tepehua, para proponer estrategias que fomenten su integración y éxito en la educación superior e inserción laboral.

2.2. Objetivos Específicos

2.2.1. Identificar la problemática que enfrentan las jóvenes de la región Otomí- Tepehua y cómo esta limita el acceso a oportunidades de desarrollo.

2.2.2. Analizar el peso del idioma y la identidad cultural en la integración de las jóvenes en la educación superior y en la vida urbana y cómo estas variables se convierten en fortalezas o barreras.

2.2.3. Identificar los elementos de empoderamiento que permitan a las jóvenes de la región acceder a la educación superior y en el sector laboral con el objeto de promover la igualdad y equidad de género en todo contexto.

2.3. Metodología

Este estudio adopta un enfoque cualitativo con una perspectiva etnográfica focalizada, orientado a comprender las experiencias, percepciones y dinámicas sociales que influyen en el empoderamiento de las mujeres estudiantes y egresadas de bachillerato en comunidades de alta marginación y origen indígena. La etnografía focalizada permite captar la realidad de estas estudiantes en su propio contexto mediante una inmersión prolongada en sus entornos educativos, familiares y comunitarios, aunque sin la extensión temporal de una etnografía clásica. El estudio, de diseño longitudinal y descriptivo, se desarrolló durante seis meses a través de la observación in situ, talleres de trabajo y la recopilación de datos mediante diversas técnicas cualitativas. Se utilizó un muestreo teórico e intencional para seleccionar a 30 estudiantes de bachillerato de diversas comunidades indígenas de la región Otomí-Tepehua, en el noreste del estado de Hidalgo, México, basándose en criterios como el grado de marginación, la institución de bachillerato comunitario y la disposición de las participantes.

La saturación teórica se alcanzó cuando los datos recopilados no aportaron información nueva sobre las temáticas analizadas. Para garantizar una exploración profunda, se emplearon técnicas de recolección de datos como la observación participante en escuelas comunitarias, donde se documentó la interacción cotidiana y las prácticas educativas, permitiendo identificar oportunidades y desventajas en su entorno. Se llevaron registros en diarios de campo para captar los detalles de la dinámica estudiantil, complementados con entrevistas semiestructuradas en profundidad con estudiantes, familias y docentes, donde se exploraron percepciones sobre el empoderamiento, la educación y la dinámica de género en relación con sus expectativas y aspiraciones. Asimismo, se organizaron grupos focales mediante talleres de trabajo con estudiantes para analizar su dinámica escolar y sus potencialidades respecto al empoderamiento. Además, se

analizaron documentos científicos y gubernamentales sobre la gestión municipal y estatal en relación con el empoderamiento, así como programas sociales implementados a nivel federal, estatal y municipal. El análisis de datos se realizó mediante un enfoque interpretativo con codificación temática utilizando el software Atlas Ti. La codificación inicial identificó unidades de significado en entrevistas, observaciones y documentos; la codificación axial agrupó y categorizó los datos en temas y subtemas coherentes, facilitando la interpretación de patrones y tendencias; y la codificación selectiva integró los hallazgos emergentes con el marco teórico existente, explicando las dinámicas de empoderamiento observadas. Para clarificar la relación entre los datos, se elaboraron mapas conceptuales que identificaron las áreas clave de intervención, permitiendo formular propuestas para abordar la falta de empoderamiento en las estudiantes de bachillerato en la región. Se utilizó la comparación entre observaciones, entrevistas y documentos para fortalecer la validez de los hallazgos y se aplicó validación intersubjetiva al contrastar los resultados con las propias participantes.

La combinación de estas estrategias metodológicas permitió capturar la complejidad del fenómeno estudiado, proporcionando información valiosa para el diseño de políticas públicas que fomenten la equidad de género y el acceso a oportunidades educativas en comunidades de alta marginación. Finalmente, el estudio se sustentó en marcos teóricos sobre empoderamiento femenino, desarrollo comunitario y teorías de justicia social, aportando una visión integral sobre los desafíos y estrategias de las estudiantes para transformar su realidad.

2.4. Selección de la Muestra

En la muestra se seleccionó a 30 estudiantes de bachillerato de diferentes comunidades indígenas de la región Otomí Tepehua, ubicada en el noreste del estado de Hidalgo en México, considerada como una zona de alta marginación, para

ello se tomaron en cuenta criterios como grado de marginación, institución de bachillerato comunitario y la disposición de los estudiantes para ser consideradas como personas de estudio, lo anterior tuvo como objetivo mostrar una representación de la dinámica social y económica de las estudiantes objeto de estudio.

2.5. Técnicas de Recolección de Datos

2.5.1. Observación Participante: Se llevaron a cabo observaciones directas en escuelas de bachillerato comunitario para documentar la interacción diaria y cotidiana de sus prácticas educativas, esto permitió identificar las oportunidades y desventajas a las que se enfrentan las estudiantes en un contexto natural.

2.5.2. Entrevistas en Profundidad: Se realizaron entrevistas semiestructuradas con las y los estudiantes, familias y docentes, con el objeto de explorar la percepción del empoderamiento, la educación recibida y la dinámica de género frente a los compañeros de género masculino en sus expectativas y aspiraciones.

2.5.3. Grupos focales de talleres de trabajo: Se organizaron talleres de trabajo con estudiantes de género femenino para observar su dinámica escolar diaria, así como sus potencialidades en relación al empoderamiento.

2.5.4. Análisis de Documentos: Se analizaron documentos científicos, así como gubernamentales oficiales relacionados a la gestión municipal y estatal con un enfoque de empoderamiento, al mismo tiempo los programas sociales que los gobiernos federal, estatal y municipal les otorgan.

2.5.5. Análisis de Datos: Fue un enfoque interpretativo, se llevó a cabo una codificación de temas para identificar similitudes en las entrevistas basadas en las categorías previamente definidas y en las emergentes, se utilizó el software *Atlas Ti* para la gestión y organización de los datos, el proceso incluyó las siguientes etapas:

2.5.5.1. Codificación Inicial: Identificación de unidades

de significado en los datos recolectados.

2.5.5.2. Codificación Axial: Agrupación y categorización de códigos en temas y subtemas coherentes.

2.5.5.3. Codificación Selectiva: Integración de los temas en un marco teórico que explique las dinámicas de empoderamiento observadas.

2.5.5.4. Elaboración de mapas conceptuales para el análisis de la información.

2.6. Análisis de los datos

El análisis se llevó a cabo mediante un proceso analítico donde fue necesaria la interpretación de la información recabada. La codificación inicial consistió en identificar los significados en unidades en las observaciones, entrevistas e información documental de gobierno e información científica que para este efecto se compiló; lo anterior permitió llevar a cabo una aproximación a patrones y tendencias importantes en relación al fenómeno estudiado.

Durante la codificación axial, las unidades de significado se integraron en diferentes temas y subtemas con coherencia similar, y se relacionaron los datos con las categorías previamente definidas y con las que fueron emergiendo a lo largo de la investigación, lo que fue facilitando la estructuración de los datos y permitiendo la interpretación con más detalle respecto del tema de estudio en las estudiantes.

Por su parte, la codificación selectiva fue integrando los temas del marco teórico, lo que permitió conectar los hallazgos emergentes con la teoría existente facilitando la explicación de cómo y por qué se producen las dinámicas de falta de empoderamiento en el contexto estudiado.

Dado lo anterior y para comprender los temas se elaboraron mapas conceptuales que ayudaron a clarificar la relación entre los datos y su relación identificando las áreas clave de la intervención realizada para que de esta manera se puedan dar propuestas al problema de la falta de empoderamiento femenino en las estudiantes de bachillerato en la zona estudiada.

A continuación, en la figura 1 se presenta uno de los mapas generados en la investigación que muestra el contexto económico, social y político de las alumnas de bachillerato en el fenómeno estudiado.

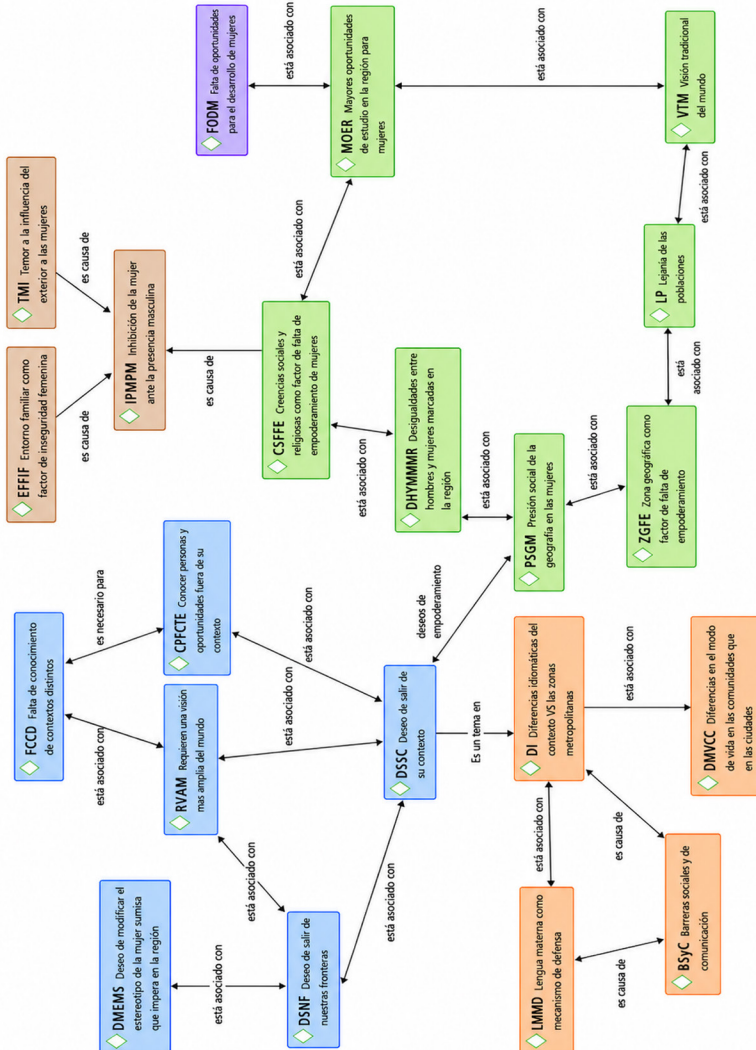


Figura 1. Mapa conceptual de entorno geográfico. Nota: el mapa presenta tres ciclos convergentes y cuatro elementos complementarios que influyen en la falta de empoderamiento de las mujeres de bachillerato en la zona Otomí-Tepehua, Hidalgo, México.

Tomando en cuenta la metodología cualitativa etnográfica, se evidencia el problema de forma profunda, donde no solo se han documentado datos, sino que además, se han escuchado las voces de las estudiantes de dicha región al observar su entorno e interpretar cómo las dinámicas sociales y geográficas inciden en la falta de empoderamiento femenino.

El mapa conceptual muestra las dificultades tanto internas y externas que enfrentan las mujeres estudiantes de bachillerato en comunidades indígenas y marginadas. Existe una tensión constante entre su deseo de salir del contexto en el han desarrollado su vida y las anclas culturales, sociales, económicas y políticas que les rodean.

En el análisis del mapa conceptual, se observa que los nodos representados en azul y verde evidencian claramente que las jóvenes participantes mantienen aspiraciones legítimas de conocer y explorar entornos más allá de su contexto inmediato. Su interés en aprovechar las oportunidades educativas externas, así como las ofertas académicas que les llegan a través de instituciones o programas, revela una apertura al cambio y una disposición a transformarse. Sin embargo, esta voluntad no siempre se traduce en una movilidad real, debido a diversos factores estructurales y simbólicos. La falta de información sobre cómo acceder, mantenerse y proyectarse en el sistema educativo superior, así como la limitada orientación vocacional y académica desde los niveles educativos previos, constituyen obstáculos significativos. A ello se suman las restricciones culturales y familiares que, en algunos casos, desalientan o condicionan las decisiones de las jóvenes, generando una tensión constante entre sus deseos personales y las expectativas tradicionales. El arraigo a su identidad, lengua y comunidad, lejos de ser un impedimento en sí mismo, se convierte en un factor de alta complejidad, la toma de decisiones, al enfrentar el dilema entre conservar su pertenencia y buscar nuevas formas de desarrollo.

En este sentido, se infiere que el empoderamiento de estas

jóvenes no puede ser reducido exclusivamente a una cuestión de acceso educativo. Si bien en muchas de estas comunidades el acceso a becas escolares está prácticamente cubierto —gracias a programas institucionales de apoyo económico—, esta condición por sí sola no ha demostrado ser suficiente para garantizar un empoderamiento pleno. La existencia de una beca no elimina automáticamente las barreras estructurales ni transforma las condiciones de desigualdad o subordinación. Por el contrario, lo que se observa es que el empoderamiento implica un proceso mucho más complejo, que articula dimensiones personales, sociales, emocionales y culturales. Se trata, por tanto, de una transformación profunda tanto individual como colectiva, en la que las jóvenes no solo acceden a recursos, sino también reconfiguran sus creencias, relaciones, objetivos y aspiraciones.

Paralelamente, los nodos representados en colores marrón y anaranjado destacan la influencia significativa que ejercen los elementos culturales tradicionales, como la lengua materna, las costumbres familiares, la espiritualidad y el sentido comunitario. Estos factores se encuentran en una sociedad más urbanizada y tecnológicamente expuesta. Las jóvenes viven un constante "choque cultural", resultado de la confrontación entre los valores aprendidos en su entorno inmediato y los modelos de vida que reciben a través de los medios masivos de comunicación y del internet. Este contraste puede generar sentimientos de frustración, inseguridad o incluso desarraigo si no se acompaña con procesos educativos que reconozcan, validen y fortalezcan su identidad.

Por ello, se puede afirmar que el empoderamiento en este contexto no debe entenderse únicamente como una meta académica o profesional, sino como un proceso de negociación permanente entre sus raíces y su proyección hacia el futuro. Es necesario generar condiciones para que las jóvenes indígenas no tengan que renunciar a su cultura para acceder al conocimiento, sino que puedan construir puentes entre ambos mundos: el de sus

orígenes y el de sus aspiraciones. Solo así será posible consolidar un empoderamiento auténtico, que no fracture su identidad, sino que la fortalezca y la proyecte como una herramienta de transformación personal, comunitaria y social.

3. DISCUSIÓN

Los resultados obtenidos en este estudio sobre el empoderamiento de las mujeres estudiantes de bachillerato en la región Otomí-Tepehua de Hidalgo revelan una compleja interacción entre factores culturales, estructurales y de género. Estos hallazgos se alinean y contrastan con investigaciones previas, permitiendo una comprensión más profunda de las dinámicas que afectan a las mujeres indígenas en su acceso a la educación y al ejercicio de sus derechos.

En primer lugar, el deseo de superación que manifiestan las jóvenes convive con un fuerte arraigo cultural y familiar, lo que genera una tensión de identidad constante. Esta dualidad entre el deseo de trascender y la necesidad de pertenecer refleja una de las barreras simbólicas más complejas del empoderamiento femenino indígena. Jiménez (2022) plantea que la intersección entre género, clase social y pertenencia étnica multiplica las formas de exclusión que enfrentan las mujeres, haciendo que incluso los espacios de formación educativa puedan reproducir prácticas de marginación y silenciamiento.

Desde una perspectiva de empoderamiento práctico, Botello-Peñaloza (2017) sostiene que el acceso de las mujeres indígenas a la toma de decisiones está directamente vinculado con su participación en actividades comunitarias y productivas. En el contexto Otomí-Tepehua, el empoderamiento no se limita al acceso a la escuela; implica la posibilidad de construir redes, desarrollar habilidades de liderazgo y generar autonomía económica, dimensiones que aún enfrentan múltiples restricciones.

Asimismo, la lengua materna, que debería constituir un eje de fortalecimiento de la identidad, se convierte muchas veces en

un motivo de discriminación. Las estudiantes que hablan otomí o tepehua suelen ocultarlo por temor al rechazo, lo que afecta tanto su autoestima como su derecho a vivir su identidad plenamente. Massolo (2003) señala que las políticas públicas educativas, al no incorporar enfoques interculturales, fomentan la pérdida de vínculos culturales y limitan la participación activa de las mujeres indígenas en la vida pública.

La exclusión de las jóvenes indígenas no solo es educativa, sino también emocional, institucional y estructural. Sus trayectorias están marcadas por la falta de referentes femeninos en el ámbito académico, así como por las barreras económicas que dificultan su continuidad educativa. ONU Mujeres (2023) advierte que el empoderamiento de las mujeres rurales debe ir acompañado de acciones que fortalezcan su liderazgo, su autonomía y su acceso a los recursos institucionales, desde una visión de derechos.

Finalmente, experiencias como la de la cooperativa indígena Tosepan Titataniske en Puebla evidencian que el empoderamiento femenino puede fortalecerse desde lo colectivo, mediante procesos de organización social, economía solidaria, participación política y educación contextualizada (Celis, 2017). Estas experiencias aportan claves importantes para replicar o adaptar estrategias de empoderamiento en comunidades como las del estado de Hidalgo.

Los hallazgos de este estudio sugieren que el empoderamiento de las jóvenes estudiantes indígenas no puede limitarse a una noción individualista ni a la sola presencia en el sistema educativo. Se trata de un proceso político, cultural y colectivo, que requiere condiciones estructurales reales de inclusión, respeto a la diversidad y redistribución del poder. A través de la articulación entre comunidad, escuela y políticas públicas, es posible avanzar hacia una educación verdaderamente emancipadora, que reconozca a las mujeres indígenas como protagonistas de su presente y constructoras de su futuro.

4. CONCLUSIÓN

Este estudio confirma que el empoderamiento de las mujeres estudiantes indígenas en contextos de alta marginación,

como la región Otomí-Tepehua, requiere ser entendido desde un enfoque interseccional que articule las dimensiones de género, de etnia, clase social y territorio. Las trayectorias de las jóvenes revelan que la simple inclusión en el sistema educativo formal no garantiza su empoderamiento efectivo si persisten las barreras estructurales, culturales y simbólicas que reproducen la desigualdad.

La evidencia demuestra que, para lograr un empoderamiento real, sostenible y transformador, es necesario activar estrategias coordinadas a nivel individual, comunitario e institucional. A partir del análisis realizado, se presentan las siguientes propuestas:

4.1. Importancia de la colaboración comunitaria

Es fundamental promover una comunicación abierta y respetuosa entre las instituciones educativas y las comunidades indígenas, mediante programas de sensibilización sobre género, derechos humanos y equidad. La colaboración en proyectos comunitarios educativos, culturales y de emprendimiento permite mejorar la comprensión y el apoyo hacia las jóvenes que desean continuar sus estudios superiores.

Se propone fomentar redes de apoyo locales e intercomunitarias, que incluyan a los gobiernos municipal, estatal y federal. Estas redes deben brindar herramientas tecnológicas, educativas, psicológicas, sociales y de emprendimiento, con pertinencia cultural. Además, se debe garantizar el respeto a la identidad cultural e idiomática de las estudiantes, valorando el uso de sus lenguas maternas en todos los niveles.

4.2 Estrategias para la inclusión y el acceso educativo

Es urgente implementar estrategias educativas dentro y fuera del aula que reconozcan las particularidades culturales, lingüísticas y contextuales de las jóvenes indígenas. Estas estrategias deben traducirse en espacios educativos seguros, incluyentes y libres de discriminación.

Se recomienda la capacitación permanente del personal docente en enfoques interculturales y de género, así como una revisión de los planes y programas de estudio para eliminar sesgos y estigmas estructurales. Además, es necesario verificar la asignación eficiente y transparente de recursos públicos, incluyendo becas, apoyos económicos y programas de movilidad, que estén enfocados específicamente en el empoderamiento de las mujeres indígenas.

4.3. La promoción de modelos a seguir y mentoría comunitaria

La visibilización de mujeres indígenas que hayan logrado superarse profesionalmente es fundamental para inspirar a las nuevas generaciones. La creación de programas de tutoría y mentoría con mujeres referentes de la región, tanto dentro del ámbito educativo como en las autoridades locales, puede fortalecer el desarrollo académico, personal y social de las estudiantes.

Estos modelos deben estar presentes en las escuelas, centros comunitarios y espacios públicos, ofreciendo acompañamiento activo y promoviendo una visión positiva del liderazgo femenino indígena.

Se concluye que el empoderamiento femenino no debe limitarse a un discurso institucional o político-electoral que se reactiva únicamente en fechas simbólicas o en contextos de campaña. Por el contrario, debe consolidarse como una voluntad colectiva y sostenida en el tiempo, que convoque a todos los actores sociales —familias, escuelas, comunidades, autoridades y organizaciones civiles— a construir de forma corresponsable una nueva estructura de oportunidades para las mujeres jóvenes indígenas. La justicia social, en este sentido, no se logra únicamente mediante el acceso a recursos o programas, sino a través de la transformación profunda de las relaciones de poder, la redistribución de los saberes y la garantía del derecho a decidir.

Este empoderamiento requiere una mirada territorializada,

es decir, políticas públicas que no sean replicadas de manera homogénea, sino que respondan con sensibilidad a las realidades específicas de cada comunidad indígena, considerando su historia, cosmovisión, lengua, prácticas culturales y condiciones materiales. Las estrategias de intervención no deben concebir a las jóvenes como receptoras pasivas de apoyos, sino como sujetos activos, pro-positivos y críticos, capaces de incidir en el diseño, ejecución, monitoreo y evaluación de las políticas que les afectan. Incorporar su voz desde el inicio no solo fortalece la pertinencia de las acciones, sino que democratiza los procesos de toma de decisiones y promueve una cultura institucional más inclusiva.

Por lo tanto, romper las estructuras históricas de exclusión, desigualdad y subordinación requiere un esfuerzo articulado y profundo, que reconozca las múltiples formas de resistencia, agencia y sabiduría que ya ejercen las mujeres indígenas desde sus contextos. Ellas no necesitan ser “rescatadas”, sino que exigen ser reconocidas como aliadas clave en la construcción de sociedades más justas. Esto implica, además, promover entornos donde no tengan que renunciar a su identidad, lengua, espiritualidad o territorio para acceder al desarrollo, sino que puedan ejercer plenamente ambos derechos: el de pertenecer y el de trascender. Solo así será posible construir comunidades verdaderamente democráticas, culturalmente conscientes y con justicia social duradera.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Raymundo Lozano: Conceptualización, curación de datos, análisis formal, investigación, metodología, software, validación, visualización, redacción (borrador original), redacción (revisión y edición).

Gabriela Ortiz Cordero: Conceptualización, adquisición de fondos, administración del proyecto, recursos, supervisión, validación, redacción (revisión y edición). Todos los autores aprobaron la versión final de este artículo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, L. M. E., & Méndez, G. L. (2021). Emprendedurismo Femenino: Un estudio multi-caso de factores que influyen en la Intención Emprendedora. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 5(2), 1642-1659. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v5i2.374
- Barrera Bassols, D. C., & Massolo, A. A. (2003). *El municipio: Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres Instituto Nacional de las Mujeres.*
- Botello-Peñaloza, H. A., & Guerrero-Rincón, I. (2017). Condiciones para el empoderamiento de la mujer rural en Colombia. *ENTRAMADO*, 13(1), 62-70. <https://doi.org/10.18041/entramado.2017v13n1.25135>
- Carranza, L. A. C., Medina, C. G., & Molina, S. C. F. (2024). Emprendimiento para el fortalecimiento del empoderamiento femenino: propuesta interventiva rural. *Sol de Aquino*, 25. <https://doi.org/10.15332/27448487.10029>
- Castillo, A. M., Ordóñez, D. Y., Erazo, L., & Cabrera, J. (2020). Emprendimiento Rural, una Aproximación desde el Empoderamiento Femenino. *Empresarial*, 14(1), 38-51. <https://doi.org/10.23878/empr.v14i1.178>
- Castro Lugo, D., Rodríguez Pérez, R. E., & Zambrano Guajardo, A. (2023). Pobreza laboral en hogares con jefatura femenina en México. Evolución y factores determinantes. *Revista de economía*, 40(101), 30-58. <https://doi.org/10.33937/reveco.2023.354>
- Celis, S. N. J. (2017). Entre lo civil y lo político. Diálogos y tensiones a partir de la experiencia de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske. *Acta Sociológica*, 74, 131-152. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.11.007>
- Díaz Camarena, A. J. (2023). Construir conciencia de género sobre hombres y masculinidades: una intervención. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 7(57), 209-238. <https://doi.org/10.32870/lv.v7i57.7508>

- Durán Espinosa, M. C. (2023). Educación e Inclusión Financiera para el Crecimiento, Desarrollo Personal y Empresarial de la Mujer Rural en el Municipio de la Plata Huila. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 7(4), 6154–6163. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i4.7403
- Jiménez Rodrigo, M. L. (2022). Políticas de igualdad de género e interseccionalidad: estrategias y claves de articulación. *Convergencia*, 29. <https://doi.org/10.29101/crcs.v29i0.17792>
- Medrano Sanchez, E. (2022). Desarrollo De La Participación Ciudadana En La Gestión Municipal, Una Revisión Sistemática. *Business Innova Sciences*, 3(3), 42–60. <https://doi.org/10.58720/bis.v3i3.106>
- Mora, L. G. (2020). Educación rural en América Latina Escenarios, tendencias y horizontes de investigación. *Márgenes Revista de Educación de la Universidad de Málaga*, 1(2), 48-69. <https://doi.org/10.24310/mgnmar.v1i2.8598>
- ONU MUJERES América Latina y el Caribe. (2023, October 10). *El liderazgo de las mujeres rurales impulsa la igualdad de género y el desarrollo sostenible*. ONU MUJERES.
- Peralta, G. (2022). Hogares con jefatura femenina y su relación con la pobreza en América Latina: una revisión sistematizada. *Gestionar: Revista de Empresa y Gobierno*, 2(3), 51–61. <https://doi.org/10.35622/j.rg.2022.03.004>
- Perilla Ruíz, L., Ruíz Sánchez, M. del C., & Peña Ulloa, L. G. Y. (2022). Emprendimiento femenino para lograr el empoderamiento económico. *Desarrollo Gerencial*, 14(2), 1–28. <https://doi.org/10.17081/dege.14.2.5252>
- Robinson Trápaga, D. G., Díaz-Carrión, I. A., & Cruz Hernández, S. (2019). Empoderamiento de la mujer rural e indígena en México a través de grupos productivos y microempresas sociales. *Retos*, 9(17), 91–108. <https://doi.org/10.17163/ret.n17.2019.06>
- Robinson-Trápaga, D. G., Díaz Carrión, I. A., & Cruz-Hernández, S. (2019). Políticas públicas y empoderamiento de mujeres indígenas en Ensenada, Baja California. *The Anáhuac Journal*,

- 19(2). <https://doi.org/10.36105/theanahuacjour.2019v19n2.01>
- Rojas, D. S. K. (2021). Empoderamiento de la ciudadanía a través de la participación ciudadana para un gobierno local integral. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 5(4), 6036–6071. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v5i4.758
- Secretaria de Bienestar. (2019, September 5). *Mujeres indígenas en busca de la equidad. El Impulso Del Empoderamiento de Las Mujeres Indígenas Es Fundamental En El Camino Para La Construcción de Un Futuro de Estabilidad Social, de Justicia y Bienestar En El País.*
- Sosa Castro, M. M., & Castro Olivares, J. E. (2022). Determinantes de la jefatura femenina en los hogares mexicanos: modelos Logit y Probit (2008-2020). *Korpus* 21, 17–38. <https://doi.org/10.22136/korpus21202256>
- Suarez-Soza, M. M., Herrera Castrillo, C. J., Dávila Matute, F. del S., & Triminio Zavala, C. M. (2024). Percepciones estudiantiles sobre el rol protagónico de la mujer rural en el desarrollo socioeconómico y cultural. *Revista Compromiso Social*, 7(11), 81–92. <https://doi.org/10.5377/recoso.v7i11.18425>
- Torres García, A. J., Ochoa Adame, G. L., & Pedroza Villegas, D. O. (2022). Determinantes de la participación económica de la mujer en México: un enfoque de calificación laboral. *Revista de Economía*, Facultad de Economía, Universidad Autónoma de Yucatán, 39(98), 69–93. <https://doi.org/10.33937/reveco.2022.250>
- Velázquez Rojas, K. G., & Briseño Aguirre, N. de la L. (2024). Desarrollo del capital humano para el empoderamiento de las empresarias de la CDMX. *Lúmina*, 24(2), E0042. <https://doi.org/10.30554/lumina.v24.n1.4915.2023>

MARIA LIONZA
LA FANTASMA DEL TROPICIS

Cultura y arqueología en el espacio urbano

ARQUEOLOGÍA DE LA COLOMBIA ANDINA EN MEDIO MUNDO

UNA HISTORIA DE LAS CIUDADES DE MADRID

El Arqueólogo y el mundo de la Prehistoria Social

TROPICIS Y ESCLAVITUD

ula
Museo Arqueológico

ediciones dabánatà

ESCANÉAME

Boletín Antropológico

LOS POBLADORES ORIGINARIOS DE TABAY: ARQUEOLOGÍA E HISTORIA*

MORENO CASTILLO, MAYELIS INÉS 

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIOANTROPOLÓGICAS Y ARQUEOLÓGICAS
FACULTAD DE ODONTOLOGÍA. MUSEO ARQUEOLÓGICO
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA-VENEZUELA
CRONISTA OFICIAL DEL MUNICIPIO SANTOS MARQUINA,
MÉRIDA-VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: mayelismorenoula@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza el discurso dominante sobre los pobladores originarios, su territorio y las construcciones ideológicas sobre la que se elaboran los discursos de la identidad y la memoria alrededor de su existencia, así como los resultados de estudios arqueológicos e históricos que dan testimonio de las comunidades aborígenes del municipio Santos Marquina, por último, presentaremos parte de los procesos de conquista y colonización en dicho territorio.

PALABRAS CLAVE: Pobladores originarios, arqueología, historia, municipio Santos Marquina, Tabay.

THE ORIGINAL INHABITANTS OF TABAY: ARCHAEOLOGY AND HISTORY

ABSTRACT

This article analyzes the dominant discourse on the original inhabitants, their territory, and the ideological constructions on which the discourses of identity and memory surrounding their existence are elaborated, as well as the results of archaeological and historical studies that bear witness to the aboriginal communities of the Santos Marquina municipality. Finally, we will present part of the processes of conquest and colonization in said territory.

KEY WORDS: Indigenous settlers, archaeology, history, Santos Marquina municipality, Tabay.

*Fecha de recepción: 12-10-2025. Fecha de aceptación: 04-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte del trabajo de grado desarrollado en la Maestría en Etnología de la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, titulado “La imagen de Tabay. Fotografía, memoria e identidad en el municipio Santos Marquina, Mérida-Venezuela 1940-1999”, en el cual se desarrollaron análisis de los rasgos constituyentes de la memoria e identidad de los habitantes del territorio en estudio y para ellos profundizamos en los trabajos desarrollados hasta ahora en materia de arqueología e historia para la comprensión del largo proceso histórico del ser tabayense. En tal sentido, presentamos tres (3) aspectos introductorios para comprender dicho proceso.

El primero, viene dado por el *Discurso dominante sobre los pobladores originarios y su territorio*, referido a las construcciones ideológicas sobre la que se elaboran los discursos de la identidad y la memoria, que ejercen influencia en la cultura, las experiencias de la vida cotidiana, los paradigmas intelectuales, la conciencia de los actores sociales y los sistemas de pensamiento sobre la sociedad venezolana.

En el segundo, mostraremos los resultados de estudios arqueológicos que dan testimonio de las comunidades aborígenes de la cuenca alta del río Chama, específicamente haremos énfasis en estudios arqueológicos que tratan sobre: *Los pobladores originarios de Tabay*, donde podremos observar la presencia de comunidades en todo el territorio que hoy conocemos como Municipio Santos Marquina.

En tercer lugar, presentaremos el proceso de conquista y colonización llevado a cabo en Tabay y sus alrededores, con el agrupamiento de aborígenes por medio de la fuerza en la institución de la encomienda, y la usurpación de tierras de los pobladores originarios por parte de los conquistadores en la entrega de mercedes de tierra, a través de los estudios históricos con base en fuentes documentales, con el apartado: *Establecimiento del pueblo de “indios”. Las fuentes documentales coloniales.*

2. DISCURSOS DOMINANTES SOBRE LOS POBLADORES ORIGINARIOS Y SU TERRITORIO

Los discursos oficiales en función de la memoria y la identidad del venezolano y nuestroamericano han tenido como principal interés los grupos de poder, las elites gubernativas, políticas, económicas y religiosas de la Iglesia Católica, pues a ellos se les atribuyen los rasgos positivos de la sociedad venezolana, siendo lo contrario para aborígenes, africanos y sus descendientes, a quienes se les imputa lo negativo. En este contexto, el olvido ha jugado un papel fundamental para la constitución de las narrativas en función de aspectos esenciales de la sociedad venezolana, pues se ha tomado como punto de partida de los discursos la llegada del conquistador-civilizador.

Los discursos sobre los pobladores originarios siguen girando en torno a exotismo, mito, cuentos, a los que, por mucho tiempo, en esa dinámica de acorrallar la existencia de los pobladores originarios, se les ha dado progresivamente el matiz de “no existencia”. Ante voces y escritos en arqueología donde se reclama la muerte de millones de aborígenes, se siguen, dudas, y una suerte de alejamiento total ante dicha realidad – Mataron millones de aborígenes. – ¡Mentira!, ¿En serio? y si pasó fue hace mucho tiempo, sí pasó, pues... ya están muertos.

Pero ¿realmente es así? Realmente la cultura y la historia de los pobladores originarios, está muerta.

La antropóloga Nelly Velázquez, quien se ha dedicado a realizar importantes estudios sobre los aborígenes y los procesos de conquista y colonización en Los Andes venezolanos, afirma que, a pesar de la dinámica destructiva de la colonización, fue difícil aniquilar definitivamente el desarrollo sociocultural de los pobladores originarios, afirmando que el “...sustrato indígena, aunque modificado, ha permanecido...” (Velázquez, 1995: 57).

Esta situación, se repite a lo largo de Nuestramérica, donde las narrativas en función de la construcción discursiva, en relación con los pobladores originarios y sus descendientes sobrevivientes

contemporáneos, tienen como premisa la objetivación negativa. Este hecho ha sido proyectado en la educación formal venezolana en todos los niveles escolares afianzando estas premisas en la memoria e identidad del venezolano.

En el proceso de la constitución del Estado-Nación, la construcción de las narrativas sobre la cuales se sustentaron los discursos de la memoria en relación con los pueblos de Nuestramérica, se han realizado tomando como inicio la época colonial y los movimientos independentistas de inicios del siglo XIX, que han dejado de lado a los pobladores originarios y los 14.500 años aproximadamente de existencia social en el continente (Vargas: 2007).

Así se ha escrito la historia oficial en Venezuela y Nuestramérica, enviando la historia de muchos (aborígenes, africanos, mujeres, niños, ancianos) hacia el antro del olvido, como refiere Eduardo Picón Lares al referirse a ese espacio donde los grupos de poder han condenado a las mayorías excluidas social e históricamente (Picón, 2008).

Las conmemoraciones y celebraciones, espacios para el encuentro colectivo y la proyección histórica de la memoria, se realizan desde las mismas perspectivas de la historia oficial, quedando para el mundo aborígen solo los 12 de octubre, fecha que, por mucho tiempo, tuvo como héroe y protagonista a los europeos castellanos, y los aborígenes relegados como personajes secundarios de dicha conmemoración. Más que una conmemoración era toda una celebración del hecho de la llegada de la civilización al continente de los “indios bárbaros”.

El discurso de lo nacional - que fundamentalmente se construye con rasgos positivos de la historia social - bajo las condiciones antes expuestas - no ha permitido la entrada de todas y todos en su conformación, ocasionando un desconocimiento del pasado que lo constituye (Gordones, 2012).

Esta situación ha tenido fuertes críticas por parte de estudiosos del tema, quienes señalan la correspondencia con

una ideología de dominación donde cientos de generaciones de hombres y mujeres “...han sido obviados o mencionados tangencialmente.”, como señala la antropóloga venezolana Iraida Vargas (2007: 20).

Este hecho, además, se ha proyectado en la realidad cotidiana de los venezolanos y las venezolanas quienes hemos sido excluidos de muchos aspectos de la vida nacional. Los estudiosos del tema señalan que esto se corresponde con el establecimiento de las bases ideológicas de un nuevo colonialismo (Gordones, 2012). En este sentido, los investigadores y antropólogos venezolanos Iraida Vargas y Mario Sanoja señalan que ese nuevo colonialismo:

...se implementó mediante mecanismos de ocultación sistemática de los orígenes y las motivaciones del proceso colonial anterior, trató al mismo tiempo de aparecer como si se tratase de un proceso no colonial; se centró especialmente en el ámbito socioeconómico y político, así como en el cultural, no solo en cuanto al corpus jurídico y político, sino también en tanto sistema de valores. (Vargas y Sanoja, 2014).

Fue así como se usaron nuevas herramientas para la colonización, en este caso de análisis, la educación y la enseñanza de la historia, esa historia excluyente y mutiladora.

Esta situación tiene una raíz fundamental que mencionar, es el hecho de los debates suscitado a inicios de la colonización entre finales del siglo XV e inicios del XVI, en relación a la humanidad de los aborígenes. Desde 1492, en Europa se dieron discusiones sobre la interrogante de si los “indios” eran animales o humanos, las respuestas dadas fueron conducentes al origen de la racialización de la sociedad colonial.

El debate giró en torno a la interrogante de si tenían alma o no, y si sí la tenían era en una etapa infantil. En ambos casos la inferioridad de los pobladores originarios era la premisa

fundamental, base de la instauración de la primera forma de racismo en América (Quijano, 2000).

Otra de las construcciones discursivas en torno a los pobladores originarios, ha sido el hecho de atribuirle su desconocimiento al uso de la tierra, para poder justificar los asentamientos europeos y por ende, el adjudicamiento de la propiedad de la tierra a los conquistadores y no a los aborígenes (Rufer, 2016).

Así llegó la historia oficial de los países de Nuestramérica al siglo XXI, bajo la construcción discursiva de elevación suntuosa de la cultura occidental y negación de lo no occidental. En este contexto, consideramos pertinente analizar la perspectiva general cotidiana sobre el conocimiento del pasado en Venezuela, es decir, la importancia práctica atribuida a dicho saber.

En este sentido, la historia y los resultados de investigaciones en arqueología como ciencia histórica, no son considerados relevantes dentro de la colectividad pues no sirven para el futuro. Si bien se escuchan frases vacías como: “debemos conocer el pasado para no cometer los mismos errores”, en realidad no existe intención en profundizar en esos conocimientos, incluso existe tendencia por silenciar reivindicaciones como vimos en las líneas anteriores. En este punto, queremos reflexionar sobre la importancia del conocimiento histórico, desde una visión “no occidental”.

Silvia Rivera Cucicanqui, socióloga boliviana, inicia algunas de sus reflexiones escritas con un pensamiento aborígen aimara que profesa que el pasado es lo único que se tiene para andar en el mundo, el pasado es lo único que permite andar y vivir bien, es decir, el pasado está al frente¹ (Rivera Cucicanqui, 2015). Existe una diferencia considerable entre esto y lo dicho en la educación a todos los niveles donde se plantea que el futuro es lo que tenemos por delante. Tener frente al futuro y no saber qué será, qué vendrá, causa incertidumbre. Al respecto, dice este pensamiento Aimara: que el futuro está en la espalda, porque

no lo podemos ver, no sabemos qué será lo que ocurra. En este sentido, la historia es lo único que nos permite una reflexión sobre lo que somos.

Las investigaciones sobre el pasado aborigen en Venezuela iniciadas desde finales del siglo XIX e inicios del XX, cuando estudiosos como José Ignacio Lares (1883), Adolfo Ernst (1913), Gaspar Marcano (1971), Julio Cesar Salas (1908), Tulio Febres Cordero (1930), Alfredo Jahn (1919), entre otros destacados estudiosos, elaboraron importantes contribuciones en función de conocer a los pobladores originarios (Gordones y Meneses, 2005). Sus contribuciones giraron en torno a la recopilación de información a través de la etnografía, datos lingüísticos en la memoria oral y documentos escritos, aunados a restos culturales.

En el caso de la arqueología como ciencia histórica en Venezuela, comienza a tener presencia de forma sistemática a partir de los años treinta del siglo XX, cuando arqueólogos y arqueólogas estadounidenses vienen al país a realizar investigaciones. A ellos les sigue, la fundación de espacios de estudio para formar a connacionales en estas áreas del saber, siendo en la Universidad Central de Venezuela en Caracas, donde se funda una Escuela de Sociología y Antropología en la década de los años 50 del siglo XX.

Para esta década, hubo dos tendencias en los investigadores dedicados a los estudios arqueológicos subsiguientes, señala la antropóloga Gladys Gordones que:

...la primera encabezada por José María Cruxent e Irving Rouse, que le dan continuidad a los planteamientos de los arqueólogos estadounidenses refuerzan la concepción normativa de la cultura y la teoría difusionista para la explicación de los procesos históricos del pasado; y la segunda, promovida por Miguel Acosta Saignes, para el cual era importante conocer la historia prehispánica para entender ciertos fenómenos de la historia de América. (Gordones, 2012: 223-224).

Sin embargo, los resultados de ninguna de estas formas de llevar a cabo la investigación arqueológica, llegaban a ser considerados en los procesos formativos de la educación venezolana durante el siglo XX. No obstante, se desarrollaron y elaboraban interpretaciones antropológicas que definieron a lo que hoy es Venezuela y su representación.

Desde el punto de vista geoestratégico, bajo la llamada Teoría de la H, se le denominó como una zona de paso humano, por tanto, de confluencia de aspectos sociales, culturales, políticos y económicos, sin embargo, dicha interpretación fue manipulada. Los antropólogos e investigadores venezolanos Mario Sanoja e Iraida Vargas en una compilación sobre la Geografía histórica de Venezuela, titulado “Geo Venezuela” editado por la Fundación Empresas Polar, señalan que:

Este concepto antropológico, denominado Teoría de la H, fue manipulado y transmutado en una visión despreciativa de nuestro ser original, promovida por algunos historiadores tradicionales e intelectuales venezolanos en un intento por enmascarar las mismas raíces del concepto de nación venezolana (...) como si hubiésemos sido una tierra condenada a las migraciones humanas incesantes donde nunca se habían arraigado culturas, tan estéril que nunca en ella se habían desarrollado sociedades sedentarias estables, ni madurado aquí ninguna comunidad humana. (Sanoja y Vargas, 2007: 77).

En este panorama, se plantea en los años 70 del siglo XX, la Arqueología Social Latinoamericana (ASL), la cual propone el empoderamiento del conocimiento arqueológico en las mayorías de la población.

Sin embargo, seguimos observando que en los textos escolares sigue siendo precaria la información que se difunde entre la población estudiantil sobre estos aportes y, por ende, poco lo que se conoce en la población sobre los pobladores originarios.

En este contexto, los pobladores originarios, eran y siguen en el discurso de muchos, como los otros, los atrasados, los ignorantes, los violentos, barbaros, y en nuestro caso de estudios, los que ya están muertos. Un ejemplo de ello se puede evidenciar en Tabay donde se sigue estilando insultar a alguien con el sustantivo “indio”, al igual que para decir que es feo o de malos modales, - ese “indio si es odioso”-, dicen algunos abuelos.

En la presentación del trabajo “Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida” de los antropólogos venezolanos Gladys Gordones y Lino Meneses, realizada por la antropóloga Iraida Vargas, la autora pone en evidencia la presencia de una ideología hegemónica en las narrativas y los constructos en función de un discurso oficial, que desconoce el aporte de los pobladores originarios al componente nacional y resalta cómo a través de la investigación de Gordones y Meneses, se puede contar con herramientas para cuestionarla, y nosotros agregamos combatirla y emprender nuevas narrativas (Gordones y Meneses, 2005).

Esta realidad historiográfica, en torno a los pobladores originarios en Nuestramérica, palpita en la memoria y la identidad de nosotros. Mario Rufer investigador e historiador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, lo explica al exponer la contrariedad entre la unidad nacional que se pretende con la conformación de los Estado-Nacionales modernos y lo real de la diversidad interna de cada nación. En este sentido, expone la realidad vivida en la actualidad con poblaciones aborígenes de Nuestramérica ejemplificado con lo acontecido en Argentina en el año 2010, en el marco de bicentenario de la Independencia de ese país. A partir de la realidad de exclusión y negación, los aborígenes argentinos tomaron el hecho de la conmemoración para proyectarse en el presente y hacia el futuro, conscientes de que, en los discursos oficiales, siempre han estado en el pasado, en la construcción de la memoria siempre vienen de otro lado; de hecho, los vemos en esculturas, en los billetes – en el caso

venezolano – pero en realidad no vienen de ningún lugar o de “... un no lugar sin nombre” como nos refiere Rufer (2016: 290)².

Difícil situación, tanto para los que la viven en carne propia, como para el grueso de la población que busca comprenderla, mientras mantiene enraizada en su memoria la no existencia de los aborígenes o el rechazo ante la idea de identificarlos como parte de la nación o como parte de su propia realidad cultural.

Sin embargo, las investigaciones en torno a los pobladores originarios siguen su curso en la actualidad y ahora usando análisis de ADN, que nos revelan informaciones cruciales dando aportes de datos esenciales para la reescritura de los discursos en relación a nuestro pasado aborígen. Tal es el caso, de los estudios que fueron noticia en el año 2020, donde participaron investigadores pertenecientes a prestigiosas universidades de Europa, Estado Unidos de Norte América y Venezuela, destacando al profesor Carlos García Sívoli del Instituto de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas de la Universidad de Los Andes, quienes a partir del estudio del genoma de 174 individuos del Caribe y Venezuela, sumados a 89 individuos de estudios ya publicados, determinaron que los habitantes del Caribe, provienen de una población más cercana de los individuos del centro y norte de América del Sur. Resultado contrario a estudios previos donde se atribuía la ascendencia de estos grupos humanos a Norte América (Fernandes, Sirak, Ringbauer, Sedig, Rohland, Cheronet, Mah, Mallick, Olalde, Culleton, Adamski, Bernardos, Bravo, Broomandkhoshbacht, Callan, Candilio, Demetz, Duffett Carlson, Eccles, Freilich, George, Lawson, Mandl, Marzaioli, McCool, Oppenheimer, Özdogan, Schattke, Schmidt, Stewardson, Terrasi, Zalzala, Arredondo Antúnez, Vento Canosa, Colten, Cucina, Genchi, Kraan, La Pastina, Lucci, Veloz Maggiolo, Marcheco-Teruel, Tavaréz, Martínez, París, Pateman, Simms, Garcia Sivoli, Vilar, Kennett, Keegan, Coppa, Lipson, Pinhasi & Reich, 2020)

Por tanto, los discursos sobre los pobladores originarios y

su territorio están por reescribirse.

3. LOS POBLADORES ORIGINARIOS DE TABAY

Como vimos en las líneas anteriores, las construcciones discursivas en torno al inicio de la formación nacional, por mucho tiempo, tuvieron como antecedente el proceso colonial, dejando en el olvido a los pobladores originarios. No obstante, gracias a investigaciones antropológicas y arqueológicas sabemos que hubo presencia humana en las tierras que hoy conocemos como Venezuela, Mérida y Tabay, mucho antes de la llegada de los europeos castellanos.

Un elemento intrínseco en esta realidad, se evidencia en el hecho concreto de la posesión de la tierra y lo que implica esto en la construcción del territorio. Revisando la constitución del espacio del actual municipio Santos Marquina, en importantes investigaciones de historiadores merideños, pudimos observar que no se han elaborado discursos contundentes de crítica en relación al origen de la propiedad de la tierra en Tabay, salvo breves menciones del historiador José Gregorio Araujo (2012) en un escrito titulado: “Política, sociedad y economía en la evolución político administrativa”, parte del libro “Tabay: poblado, gente y costumbres desde su historia”; así como, puntualizaciones realizadas por la historiadora Belis Araque (2012), en su investigación sobre Tabay titulada: “Historia de la propiedad territorial y sus implicaciones sociales, urbanísticas y agropecuarias”, recogida en el texto anteriormente mencionado. A excepción de estas breves referencias, no se ha hecho alusión al hecho de que quienes poseían la tierra fueron los aborígenes, aunque es axiomático, ese axioma es cómplice silencioso del olvido.

En el municipio Santos Marquina, la historia de los pobladores originarios es un espacio vacío, sin mucho que decir, en la memoria de sus habitantes. En el contexto de los 400 años del establecimiento del pueblo de indios de Tabay, la municipalidad

presentó ante la población una pequeña muestra arqueológica que da testimonio de la presencia humana en estos territorios; la misma causó asombro pues muchos dijeron tajantemente que no sabían que existía investigaciones arqueológicas en el Municipio y mucho menos que los aborígenes que habían vivido antes de los castellanos hubiesen dejado algún legado cultural, aun y cuando el topónimo principal de la localidad es aborigen.

En este sentido, las fuentes esenciales para conocer el origen de los pobladores originarios de estos territorios, su paisaje cultural y sociedad, son los estudios antropológicos-arqueológicos. Por otro lado, para conocer a los pobladores que habitaban el territorio justo en el tiempo de la llegada de los conquistadores, además de los estudios mencionados existen los documentos escritos originados en el contexto colonial, los mismos aportan datos de tipo social, territorial y lingüístico en relación a los grupos humanos aborígenes.

En este apartado daremos una aproximación a las interrogantes fundamentales en relación a los pobladores originarios del territorio que hoy conocemos como municipio Santos Marquina. Al respecto, nos referiremos a interpretaciones antropológicas sobre el poblamiento del territorio, luego las transformaciones histórico-sociales surgidas con la conformación de las sociedades sedentarias, el manejo de los procesos de producción y transformación de alimentos, seguida de los resultados de investigaciones arqueológicas sobre el grupo étnico de la cuenca alta del río Chama, conjunto al que pertenece Tabay, presentando su lengua, las creaciones materiales de la zona, y patrones de asentamiento y enterramiento producto de su devenir histórico-social.

Para los arqueólogos venezolanos, Iraida Vargas y Mario Sanoja la presencia humana en los territorios que hoy conocemos como Venezuela se remonta a unos 30.000 años antes del presente, cuando los primeros grupos humanos entraron a Suramérica, durante el último periodo glacial³, luego se siguieron una serie

de transformaciones físicas al disminuir la acción glacial, entre las que destacan: el relieve, el nivel de los ríos, las frecuencias de las lluvias, la flora, la fauna y la vida de los grupos humanos, quienes vendrían a habitar el territorio hacía 15.000 años antes del presente (Vargas y Sanoja, 2007).

Los primeros grupos humanos en estos territorios se apropiaron del espacio con la práctica de la caza, la pesca y la recolección de frutos, al respecto, los investigadores Iraida Vargas y Mario Sanoja señalan:

Mientras los hombres se especializaban en la caza terrestre, las mujeres y sus niños desarrollaban al parecer un importante modo de mantenimiento y reproducción de la vida cotidiana: la recolección de especies marinas, la recolección y el cuidado de plantas útiles comestibles o medicinales... (2007: 91)

Lo reseñado por estos investigadores para el caso venezolano, implicó un amplio conocimiento sobre las condiciones naturales subtropicales, las estaciones (en este caso, sólo dos: estación de lluvias y estación seca), conocimiento sobre los suelos, la fauna, la flora, entre otros aspectos fundamentales para la existencia. Ese amplio conocimiento desembocó en la formación de una sociedad productora, es decir, un cambio transcendental en la historia de nuestros pobladores originarios.

Con la progresiva conformación de comunidades sedentarias se comienzan a modelar nuevas organizaciones socioculturales en los grupos humanos, expresadas en prácticas como la agricultura que implicaba la domesticación de plantas.

Señala la arqueóloga Gladys Gordones y el arqueólogo Lino Meneses que, los pobladores originarios de Los Andes merideños, llegaron por oleadas poblacionales, unos provenientes de la región nor-central del país, otros de la cuenca sur occidental del Lago de Maracaibo y otros de los Llanos Altos Occidentales (Gordones y Meneses, 2005: 104).

Indican que, para la Cordillera Andina Merideña, existieron dos grupos étnicos bien diferenciados, uno en la cuenca alta del río Chama y otro ubicado en la cuenca baja. Esta interpretación es realizada inicialmente desde el análisis de materiales culturales ubicados en contextos arqueológicos, de vivienda y trabajo, tales como, piezas cerámicas, líticas, sistemas de terrazas, tierras para cultivo, fogones, lugares de enterramiento, entre otros⁴.

Esta postura ha sido contrastada con datos lingüísticos, específicamente con la antroponimia y toponimia de la localidad, recogida en los documentos coloniales y reseñados a lo largo del siglo XX por estudiosos como José Ignacio Lares (1883), Adolfo Ernst (1913), Gaspar Marcano (1971), Julio Cesar Salas (1908), Tulio Febres Cordero (1930) y Alfredo Jahn (1919), demostrando el amplio conocimiento portado por los grupos sociales para el desarrollo de vida en comunidad.

En crónicas e informes de funcionarios castellanos de la época colonial se nos indica la presencia de cultivos de maíz en las cercanías del río Chama, por tanto, el maíz era altamente consumido por nuestros pobladores originarios, en conjunto con tubérculos altoandinos (BNBFC, Ciudades de Venezuela; 169).

La historia social de Los Andes venezolanos, específicamente en la cuenca alta del río Chama tuvo una dinámica interesante, pues comunidades aborígenes transformaron los diversos ambientes, crearon herramientas para el trabajo y la producción con creativos esfuerzos colectivos. Dichas acciones se expresaron en modificaciones del relieve natural con la construcción de terrazas para el cultivo y la vivienda, sistemas de distribución de agua para riego, talleres de producción de bienes móviles con diversas funciones sociales, rituales y de trabajo, más relaciones políticas determinadas en función de la vida en comunidad (Sanoja y Vargas, 2007)

En relación a la lengua de los pobladores originarios de la Cordillera Andina de Mérida, Gordones y Meneses (2005), lograron determinar cinco grupos diferenciados, mirando los

morfemas que contienen las palabras tomadas de documentos coloniales, entre los que destaca los informes levantados por el funcionario castellano Bartolomé Gil Naranjo, específicamente analizando topónimos y antropónimos. En este sentido, Tabay entra en el segundo grupo:

Se encuentra conformado por las parcialidades ubicadas a lo largo de la cuenca del río Chama, río Torondoy, nacientes del Mocotíes y Valle de Nuestra Señora. Este grupo se caracteriza por antropónimos y toponímicos que presentan un predominio de la sufijación de los morfemas /mu/ y /mo/, que (...) han sido relacionados como variantes de la lengua Timote y se han tomado como elemento para unificar a las poblaciones que habitaron la cordillera de Los Andes merideños (...) e inclusive al resto de la región andina venezolana... (Gordones y Meneses, 2005: 70).

En este sentido, la combinación de los estudios arqueológicos y lingüísticos ha permitido conocer que los grupos de lengua Timote se relacionan con sitios arqueológicos específicos que permiten ubicar geográficamente las zonas de influencia cada grupo social. En este orden de ideas los sitios relacionados con la lengua Timotes son los siguientes: Mucuchíes, Mucurubá, Escagüey, Loma de la Virgen (Mérida), Loma de San Rafael (Mérida), Hacienda San Antonio (Mérida), Cerro Las Flores (Mérida), Motocuaró, Los Cardones, Los Antiguos (Acequias), La Culata, Timotes, Tabay y San Gerónimo (La Poderosa y El Pedregal de Tabay), todos ubicados en las cuencas de los ríos Chama, Motatán y en el Valle de Nuestra Señora.

Existe un dato importante a considerar en el ámbito lingüístico, reseñado por el investigador Fernando Campo del Pozo sobre los agustinos para finales del siglo XVI; señala que estos religiosos vinieron de Santa Fe de Bogotá, por tanto, conocían del Qechua y el Chibcha, ellos se encargaron de las doctrinas de Mucuchíes, Aricagua, Torondoy, Jají y Tabay, sin embargo, sus

conocimientos previos no les sirvieron para la cuenca alta del río Chama pues los aborígenes hablaban otra lengua (Campo del Pozo, 1971; citado por Gordones y Meneses, 2005).

Otra evidencia de la lengua hablada por los pobladores originarios de Tabay, se puede apreciar con la evaluación de un cura doctrinero, hecha en 1619, para encargarle la doctrina:

Previo examen, se seleccionó para tal fin al cura Francisco Arias de Valdés, en presencia del vicario de la ciudad, el visitador general y el intérprete de la visita o examinador Alonso Garzón. Este último procedió a “...examinar al cura Francisco Arias Valdés en la lengua de los indios timotes. El visitador le hacía preguntas en lengua Timote, y el cura las respondía en lengua castellana; de igual modo, lo hacía en lengua castellana y él las respondía en lengua Timote”. Los examinadores quedaron “satisfechos” y se nombró como cura doctrinero a Francisco Arias de Valdés... (Araujo, 2012: 104).

La lengua hablada por los pobladores originarios de los territorios que hoy corresponden al Municipio Santos Marquina era la lengua Timote, una lengua independiente con influencia del tronco lingüístico arawak. (Gordones y Meneses, 2005). Esto no quiere decir que no se establecieran relaciones socioculturales entre las comunidades de la cuenca alta del río Chama, al contrario, se articulaban de diversas formas con la cuenca baja del río Chama, Sur del Lago de Maracaibo, pie de monte Barinés, con comunidades de Trujillo, en fin, aún y cuando las lenguas eran distintas existió un intercambio interesante que implica una relación multilingüe entre grupos étnicos.

Por otro lado, para la década de 1940, los arqueólogos estadounidenses Cornelius Osgood y George Howard, ubicaron espacios con afloramientos de restos de objetos cerámicos y líticos que dan muestra de la riqueza presente en el territorio conocido hoy como municipio Santos Marquina. Hablamos de un contexto

ubicado a 1 kilómetro de Tabay que afloró con los trabajos de ampliación de la carretera trasandina, allí estos investigadores estudiaron el contexto y excavaron, encontrando piezas únicas (Cruxent y Rouse, 1982).

El estilo de las piezas halladas en este lugar no coincidía con otros estilos de otros espacios geográficos cercanos, por lo tanto, los investigadores le denominaron “Estilo Tabay”. Este estilo se ubica entre 1000 y 1500 D.C. En este sentido, los arqueólogos José María Cruxent e Irving Rouse señalaron años después en su obra *Arqueología cronológica de Venezuela* (1953) lo siguiente:

El estilo Tabay es único en cuanto a la combinación de (...) dos tipos de ornamentación (...) aunque es posible que se encontrasen otras formas de decoración si poseyéramos una muestra más amplia de esa alfarería. El estilo no puede ser asignado, por ahora, a ninguna de nuestras series (Cruxent y Rouse, 1982: 256).

A finales del siglo XX e inicios del XXI, los arqueólogos Arturo Falcón y José Antonio Gil, llevaron a cabo investigaciones en la comunidad de Agua Caliente, localizando un sitio de habitación de un grupo humano portador de alfarería que ellos catalogaron como perteneciente al “Estilo Tabay”, el mismo reseñado por los arqueólogos Osgood, Howard, Cruxent y Rouse. De igual manera, hallaron fragmentos de “pectorales líticos” localizados en diferentes estados de elaboración, lo cual pone de manifiesto la existencia de un taller de placas (Falcón y Gil, 2002).

Hasta ahora, los investigadores/as y arqueólogos/as no han reseñado lo contrario en relación a la cerámica de la zona de Tabay, es decir, estamos ante un estilo de cerámica singular. Nuestra gente, pobladora originaria de esta tierra, poseía unas pautas de pertenencia y etnicidad producto de un devenir histórico específico, expresado en sus elaboraciones cerámicas. Aunque esta interpretación no es definitiva, es importante resaltar este

hecho en función de la construcción de nuevos discursos de memoria e identidad.

En el catálogo de Patrimonio Cultural Venezolano, levantado para el municipio Santos Marquina para el año 2006, se han reseñado diecisiete (17) sitios arqueológicos, a saber: Agua Caliente, Boca de Montaña (Tabay), El Rincón (La Mucuy Alta), El Saladito (La Mucuy Baja), Hacienda y Vega, La Leona (La Mucuy Alta-Baja), La Mucuy Baja, Laguna La Coromoto, Loma de los monos (Mucunután), Loma del Pueblo, Loma del Toro (Mucunután, sector Minubás), Los Chorros (Parque Nacional Sierra Nevada), Mesa de San Jerónimo (La Poderosa), Minubás, Mucunután, San Isidro (La Mucuy Baja) y Tabay (Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano 2004-2006, 2006)

En otro orden de ideas, los investigadores Gordones y Meneses, señalan la existencia de construcciones de piedra con fines habitaciones y agrícolas, talleres líticos que evidencian un manejo de tecnologías de interés para la construcción de placas y pectorales, y cámaras funerarias subterráneas llamadas por los pobladores originarios mintoyes (cuevas).

Al respecto, el historiador y arqueólogo Antonio Niño señala que existen “...extensos sistemas de terraceo, con presencia de muros de contención (...) Sobre dichas terrazas se ha detectado la conformación de unidades de habitación, enterramiento, cultivo, riego, taller, así como probables espacios simbólicos...” (Niño, 2006: 27). Estos lugares multifuncionales hallados en la cuenca alta del río Chama en especial, los de Tabay, Cacute, Mucurubá y Mucuchíes, han dado luces en el siglo XXI de la riqueza de yacimientos arqueológicos en la zona.

Por otro lado, los pectorales son piezas de roca a la que se le atribuyen diversos usos y significados. Son objetos planos y alargados, y en el centro presentan un trapecio invertido con dos perforaciones perfectas a los lados del trapecio, por cada lado presentan extensiones aladas de diferentes y variados tamaños. El investigador Antonio Niño resume los posibles usos de las piezas

según los siguientes criterios: religioso, musical, comercial (como valor de intercambio), ornamental, económico (procesamiento de bienes) y simbólico (Niño, 2006: 28).

En relación a las características morfológicas de las placas aladas, los investigadores han tenido diversas posturas a cerca de su significado y analogía de representación, para algunos se relaciona con algún ave de la zona, como: cóndor, zamuro, murciélago y águila. Para otros investigadores estas se relacionarían con partes del cuerpo humano específicamente con la clavícula y cuello (Chacón, 2011).

Las técnicas de elaboración de estas impresionantes piezas líticas, sigue impresionando a los investigadores. Cortes perfectamente alineados, acabados pulidos pulcros, perforaciones milimétricas, tamaños diversos – desde unos pocos centímetros hasta uno (1) metro de longitud – son elementos realmente sorprendentes, si lo contrastamos con los discursos de atraso y barbarie que han caracterizado las narrativas sobre los pobladores originarios.

Otro de los elementos culturales de las comunidades originarias que nos refieren rasgos específicos, son los mintoyes, cámaras funerarias o cuevas. Estas estructuras construidas para ser usadas con fines funerarios, ha sido uno de los elementos más resaltantes de los sitios arqueológicos encontrados en la zona y por su puesto en el territorio del actual municipio Santos Marquina. De hecho, la primera vez que se halló un mintoy asociado a un contexto cultural fue en El Pedregal específicamente en San Gerónimo por la arqueóloga Iraida Vargas (1969) quien señalaba:

El tipo de mintoy existente en San Gerónimo, consiste en una cámara circular de aproximadamente 60 cms. de diámetro. Las paredes se juntan progresivamente formando un cono cuyo vértice se inclina hacia un lado. El orificio de acceso tiene un diámetro aproximado de 30 cms. Este orificio estaba sellado con dos lajas de piedra

superpuestas: la inferior más o menos circular y de unos 7 cms. de espesor y la superficie, un metate o fragmento de metate de gran tamaño. Sobre ésta se hallaba otra piedra más, de regular tamaño y, un cierto número, de tamaño pequeño tapando el espacio existente entre el borde de las piedras que sirven de tapa y las paredes del mintoy (Vargas, 1969: 33-34).

Esta investigadora señalaba para la época, que los mintoy posiblemente se usaban para guardar granos y tubérculos, sin embargo, se demostró para los años 80 del siglo XX, luego de estudios químicos de los suelos, su uso exclusivo para asuntos funerarios fue así que se logró determinar incluso tipos de mintoy, al igual que la distribución de los mismos en los espacios geográficos de las comunidades. Al respecto, Antonio Niño realiza una publicación en el Boletín Antropológico, siguiendo los datos aportados en excavaciones realizadas en contextos arqueológicos de La Pedregosa y Tabay, con el siguiente aporte:

1. Cámaras aisladas para la zona del páramo, por alturas superiores a los 3.000 mts.
2. Cámaras asociadas a planos habitacionales, por alturas superiores a 1.500 mts. en áreas limitadas.
3. Cámaras asociadas a obras de terracería y planos habitacionales en áreas bien definidas, alrededor y/o por debajo de los 1.500mts. (Niño, 1988: 35-36)

Por otro lado, tenemos la referencia realizada por el profesor Lino Meneses, donde señala, dos tipos de mintoy: "...unos subterráneos con chimenea central y lateral y otros superficiales, reportados inicialmente por Cruxent y Rouse en los años sesenta" (Meneses, 1999: 236). En estas cámaras funerarias, se colocaban los cuerpos normalmente en posición fetal, acompañadas de piezas cerámicas y líticas variadas que servían como posibles ofrendas.

En el imaginario del andino de la cuenca alta del río

Chama, los mintoyes o cuevas representan lugares de resguardo, es decir, un lugar donde se podían esconder de las atrocidades de la conquista. Esta situación, se repitió en las guerras de independencia y federal del siglo XIX y se encuentra presente en los cuentos de los abuelos; de igual manera, se le atribuye como lugar de escondite para armas y municiones de guerra.

Uno de los sitios relacionados en este sentido encontrados en el municipio Santos Marquina corresponde a la “Cueva del Indio” ubicado en la comunidad de Mucunután, este sitio es de fácil acceso y forma parte de los rasgos materiales de referencia para sus pobladores actuales en función de los aborígenes, sin embargo, es solo una mención, no existen constructos discursivos orales en relación a su importancia o asociaciones en la memoria e identidad.

Entre los municipios Santos Marquina y Rangel, cabe mencionar un sitio arqueológico de interés, se trata de “Los Arangueres”. Fue reportado en la década de 1960 por la familia Torres dueña del lugar, cuando deforestaban la zona para iniciar trabajos agrícolas. Con los trabajos realizados por los arqueólogos Gladys Gordones y Lino Meneses en este sitio en la década de los 90 del siglo XX, se pudo evidenciar “...terrazas de uso habitacional y de cámaras funerarias o mintoyes de chimenea lateral” (Meneses, 1999: 237). Es importante resaltar este sitio pues está ubicado en un lugar estratégico que comunica a Tabay y Mucuchíes con los Llanos de Barinas.

Las evidencias arqueológicas, las fuentes escritas coloniales y la posición estratégica entre la laguna Santo Cristo y el Pico Humboldt, permite evidenciar en “Los Arangueres”, la existencia de trayectos que permitieron el intercambio de bienes entre las distintas aldeas de la cuenca alta del río Chama con los Llanos barineses y el Lago de Maracaibo (Velásquez, 1995; Gordones y Meneses, 2005).

Las casas de los pobladores originarios, por lo general, se encontraban separadas una de otras y rodeadas por las labranzas

(Meneses, 1999).

La construcción de las viviendas era de material pétreo, con grandes rocas de apoyo en los tendidos de los muros, con selección de las rocas para la construcción de los remates de los muros y en los vanos de las puertas; así como, rocas usadas con fines estructurales en las esquinas. En cuanto a la cubierta de las viviendas, consistía en una sencilla estructura de pares de madera, que conformaban la techumbre a dos (2) o cuatro (4) aguas de material vegetal (Molina, 2000).

En los textos de los cronistas castellanos podemos encontrar características de los pobladores, tales como su forma de vestir. Fray Pedro de Aguado describe dos tipos de poblaciones para la cuenca del río Chama y específica sobre la población de la cuenca alta, donde entra Tabay:

...que la del pueblo para arriba toda en la más gente de tierra fría de buena disposición y muy crecidos los cabellos cortados por junto a la oreja y los miembros genitales sueltos (...) las mujeres traen ciertas vestiduras sin costuras hecha a mano de saya que llaman los españoles samalayetas, que les cubre casi todo el cuerpo (Aguado, 1987: 454).

Es necesario puntualizar en esta parte sobre las descripciones realizadas en el siglo XIX y hasta mediados del XX, por los pioneros mencionados arriba; en ellas se puede evidenciar la existencia contemporánea de comunidades aborígenes, es decir, se describía en tiempo presente, complementado, por supuesto por la memoria oral y documentos a los que tuvieran acceso.

Tal es el caso de Julio César Salas, en el texto “Etnografía de Venezuela”, cuando trata el tema de las lenguas de los aborígenes de la Cordillera de Los Andes, y considera a lo que llamó la lengua Mucu, exponiendo una larga lista de nombres de lugares, montañas, ríos, quebradas, pueblos, entre otros, y señala:

Como se ve de la anterior lista, esta desinencia no indica gente o lugar y lo más posible es que sea una expresión fonética o sonido prosódico especial de esta región, pues esta radical o raíz Mucu no se pronunciaba ni se pronuncia hoy mismo por los indígenas puros, cerrados o chontales claramente sino de una manera obscura entre Mucu y Moco, y así parece habrá sido oída por los españoles... (Salas, 1997: 28).

Sin embargo, en el resto del siglo XX, los discursos de negación en relación a su existencia en tiempos contemporáneos, hicieron que las narrativas hegemónicas calarán en la memoria con la idea de que los aborígenes dejaron de existir hace mucho más tiempo, por tanto, quedaban progresivamente en el olvido.

Los datos de la vida y las formas de rituales, alimenticias, cotidianas y lenguaje de los pobladores originarios, fueron borrados progresivamente de la memoria con la implantación de la cultura castellana, desde el idioma, la forma de organización del paisaje cultural, la organización social, la relación con la tierra y la religión fueron sustituidas a la fuerza y la prolongación del hecho colonial por 300 años fueron lapidarios para los pobladores originarios. Es a través de la arqueología, la etnografía y la etnohistoria que podemos conocer más de los grupos étnicos originarios de Mérida.

A partir de las construcciones discursivas en función de estos grupos étnicos, en Tabay, hemos recogido testimonios que señalan la existencia de un último aborígen (Moreno, 2019), se trata de un personaje de la Loma del Pueblo, un personaje alto, de piel oscura, fuerte para el trabajo, caminaba descalzo y cargaba grandes “maletas”²⁵.

El señor murió por los años 70 del siglo XX, y con él la idea de existencia entre tabayenses de aborígenes. En este contexto, en entrevistas realizadas a familiares del señor, ninguno se identifica como indígena y al preguntar la relación que se hace desde el

pueblo para su ascendiente y los aborígenes, ellos niegan y no entienden por qué se les relaciona con los “indios”. La identidad es de adscripción cultural y no genética, por tanto, es comprensible la ausencia de referentes identitarios.

La referencia de “indio” para este personaje de Tabay, puede estar más respondiendo a una concepción de desvalorización de la persona “hombre brusco que siempre se pasaba con maletas”. Esta realidad viene dada por el proceso de racialización emprendido a partir de la colonización y que se extiende hasta nuestros días por la colonialidad.

No obstante, a pesar de este panorama tan injusto, devastador y genocida, podemos decir que los pobladores originarios son nuestros antepasados más remotos y hoy conocemos rasgos fundamentales de su existencia. Resistieron de todas las formas posibles y hoy día legamos de ellos desde restos materiales hasta nominaciones y topónimos fundamentales en nuestra memoria e identidad; el más emblemático en este contexto: Tabay y el hecho de ser Tabayense. El conuco, rubros agrícolas autóctonos, saberes en relación con la naturaleza, conocimiento sobre las montañas, ríos, quebradas, plantas y animales, enfermedades y las formas de sanar, entre otros aspectos, forman parte de nuestra esencia, herencia de los pobladores originarios.

4. ESTABLECIMIENTO DEL PUEBLO DE “INDIOS”. LAS FUENTES DOCUMENTALES COLONIALES

En el contexto colonial, las expediciones realizadas en el territorio de lo que hoy es Mérida, se dieron inicialmente en función de la búsqueda de las minas de oro y minerales preciosos, sin embargo, al no completarse los cometidos, las aspiraciones de los conquistadores se concertaron con el reparto de encomiendas, siendo la mano de obra indígena el botín de los conquistadores (Velázquez, 1995). Fue así como tuvo lugar el inicio de una configuración espacial y social implantada que desembocó en el establecimiento de centros poblados al estilo castellano.

La encomienda fue una institución creada en 1526 por la corona para agrupar aborígenes bajo la atención de un conquistador llamado encomendero, a quien se le encargaba el cuidado y la evangelización de los originarios. Esta creación institucional, occidental, europea para la dominación vino dado por el debate originado en Europa sobre la humanidad de los aborígenes, lo cual contempló un tutelaje sobre la vida de los pobladores originarios, para civilizarlos, pero resultó ser para la dominación y explotación del aborigen por parte del encomendero pues se beneficiaba de las labranzas y servicios de los aborígenes. La encomienda tuvo un límite de tiempo hasta dos o tres vidas, es decir, el conquistador, sus hijos y nietos, en tanto, tenía un final establecido según cada caso (Arcila, 1979).

La encomienda fue una institución altamente violenta, desde su misma concepción, pues se piensa y elabora en función de una visión de superioridad y dominación. Su puesta en práctica fue aún más devastadora pues los encomenderos hicieron a su antojo la ejecución de dicha instancia.

Esta institución de la encomienda ha sido confundida con la propiedad de la tierra, sin embargo, la administración castellana creó otra institución para fijar este importante tema: las Mercedes de tierra. Esta implicaba derechos a perpetuidad sobre el territorio, es decir, la encomienda era el señorío sobre las tierras poseídas por los pobladores originarios, no la propiedad (Arcila, 1979).

El historiador Bernardo García Martínez, construye una definición que recoge las características generales de la encomienda en América:

...asignación de un señorío o pueblo de indios a un individuo español con el derecho a cobrar y recibir el tributo que dicho pueblo debe a la corona y la obligación de vigilar dicho pueblo, colaborar en las tareas eclesiásticas y proporcionar asistencia militar en favor de la corona (García, 2019: 237).

Entonces, el señorío o dominio/potestad de un señor, respondía a la posibilidad de asignar responsabilidades y abrigo a los conquistadores, dentro de la estructura institucional, que progresivamente se fue instaurando en los territorios conquistados (García, 2019: 241).

En el marco de la distinción entre la encomienda y las mercedes de tierra cabe especificar que la primera dependía de gobernadores y virreyes, mientras que la segunda, generalmente estaban a cargo de los cabildos (Arcila, 2022: 330).

La encomienda dio origen al establecimiento de los llamados “pueblo de indios” y en conjunto con las mercedes de tierra, para algunos historiadores, son el origen de la propiedad privada en América (Castillo, 2012). Este sistema funcionaba a conveniencia del encomendero, pues se trataba de hacer coincidir la encomienda con la merced de la tierra para aprovechar la explotación de la mano de obra aborígen (Arcila, 1979).

Esto motivó una serie de acciones en función de las comodidades e intereses de los encomenderos. Una de las acciones más resaltantes y efectivas para el objetivo de la colonización fue el traslado de parcialidades indígenas desde diversos lugares, ocasionando fuerte resistencia aborígen. Al respecto Nelly Velázquez, señala que el “... manejo anárquico de la población indígena intensificó el sentimiento de desarraigo y la desintegración étnica producida por el proceso de conquista de la región” (1995: 34).

Tabay fue un espacio donde confluyeron varias comunidades aborígenes por ese accionar en el sistema de encomienda. Los encomenderos trajeron hasta Tabay encomiendas de diversas procedencias, tales parcialidades fueron: los Aricagua (actual Aricagua en los pueblos del Sur), Tatey (Mérida), Mucaria (actual San Jacinto), Valle de Los Alisares (Valle del río Mucujún) y Mucutibaríes (de Aricagua). Es importante mencionar que el resultado de esta confluencia, no fue pacífica, de hecho, los Aricagua no tenían relaciones interétnicas cordiales

con los Tabayes, esto ocasionó “...enguerrillamiento entre ambas poblaciones” (Velázquez, 1995: 48).

El maltrato de los conquistadores para con los originarios fue una constante en el proceso colonial, violaciones de todo tipo, asesinatos, persecuciones, maltrato físico diario y la destrucción de sitios sagrados fueron hechos cotidianos en la naciente América desde 1492. La asombrosa disminución de la población originaria fue producto de ello, así como el conjunto de enfermedades portadas por los castellanos, totalmente desconocidas para el sistema inmunológico y de sanación de estos grupos humanos.

En Mérida, la disminución de la población giró en torno a variadas razones, en primer lugar, la explotación desmedida por el régimen tributario, y a la que se anexa la teoría homicida de Bartolomé de las Casas; caracterizada por: “...matanzas, atropellos, explotación extrema, suicidios, disminución de la vitalidad...” (Velázquez, 1995: 35); en segundo lugar, las epidemias desatadas en Mérida para 1580, por contagio de enfermedades importadas por los conquistadores, donde murieron tres cuartas partes de la población. Estos hechos, motivaron las visitas gubernativas y eclesiásticas para aplacar los abusos y controlar la situación (Velázquez, 1995)

En 1594, a raíz de la visita de Francisco de Berrio, primer Visitador de la zona, se dio noticia de la situación del establecimiento del pueblo de Tabay que había iniciado en 1586 con el juez poblador Bartolomé Gil Naranjo. La primera encomienda fue otorgada a Pedro Bravo de Molina en 1564, luego ante la ausencia de este se le otorgó a Diego de la Peña “el viejo” en 1577, personaje que ejerció el oficio de escribano público de Cabildo y Regimiento de la ciudad de Mérida, esto le permitió tener acceso a privilegios en relación al reparto de tierras, de hecho, este conquistador era tan funesto que era temido por otros funcionarios de la corona española (Araque, 2012).

En la visita del funcionario castellano Alonso Vázquez de Cisneros entre los años 1619 y 1620, por ejemplo, se levantaron

causas en contra de encomenderos Diego de la Peña “el viejo”, Diego de la Peña “el mozo” y el mayordomo mestizo Martin Pujol, por abuso, violación a mujeres, maltrato y hasta asesinato contra los aborígenes, que muestran los abusos cometidos en contra de la población esclavizada (Araujo, 2012)

En la visita de este funcionario de la corona española, se reseñaron ciento cuarenta y una (141) personas de la parcialidad de los tabayes. A partir de allí podemos calcular la cantidad de población originaria en ese territorio sumando las tres cuartas partes muertas por las enfermedades en 1580, más los muertos a manos de las practicas violentas y asesinas de los conquistadores, más los muertos en los procesos de resistencia, más los que resistieron huyendo de las encomiendas.

A los tabayes se le sumaba las parcialidades trasladadas a ese territorio, tales como, los Aricagua con doscientos cincuenta y dos (252), Tatey con setenta y cuatro (74), Mucaria con treinta y nueve (39), Valle de los Alisares con ochenta y siete (87). Pero la propiedad de la tierra era de los conquistadores.

Con el despojo de las tierras comunales a los pobladores originarios, los recién llegados conquistadores se hicieron de los dominios y asignaron a los aborígenes, tierras de resguardo para sus labranzas y el sustento propio, por lo general era un espacio cercano a la encomienda. En este sentido, la concentración de los aborígenes en pueblos de indios o pueblos de doctrina, espacios de resguardo y la dotación de tierras, son esenciales para comprender lo que acontecía para entonces.

Los resguardos, responden a una serie de reformas legislativas para “proteger” a los aborígenes en el siglo XVI, en vista de la exagerada disminución de la población. El resguardo correspondía a una pequeña porción de tierra de propiedad colectiva para que los aborígenes vivieran e hicieran sus labranzas. Este territorio siempre fue violentado por los encomenderos, solo lo respetaban cuando los visitantes generales llegaban a realizar las inspecciones correspondientes.

Con las leyes, la figura del Rey fungía como una especie de protector de los originarios y así ha quedado reseñado por los historiadores. Pero esto no era en función de reconocer su humanidad o respondía a acciones de misericordia y arrepentimiento por los maltratos; dichas acciones legislativas respondían a intereses económicos, pues como se dijo antes, ante la ausencia de minas de oro la mano de obra aborígen gratis era la ganancia económica que interesaba.

El historiador Eduardo Arcila Farias, señala que:

Una cédula de 1588 dispuso que los repartimientos territoriales se hiciesen, tanto en las nuevas poblaciones como en las que ya estuviesen pobladas, con entera justificación y sin agravio de los indios, lo que suponía la comprobación de que las mercedes solicitadas o concedidas no dañaban la economía de los naturales. Este concepto fue confirmado y aun aplicado más tarde cuando se dispuso, en 1599 “que las estancias y tierras que se dieran a los españoles, sean sin perjuicio de los indios y que las dadas en su perjuicio y agravio, se vuelvan a quien por derecho pertenezcan” (1979: 292)

Esta disposición no se cumplió, en Tabay la realidad fue totalmente contraria a la disposición real. Gracias a las investigaciones realizadas por arqueólogos, se han podido encontrar sitios que dan testimonio de lugares de habitación, talleres, cámaras funerarias, terrazas para cultivo, en todas las comunidades del territorio que hoy conocemos como Municipio, y aun así podemos ver que los castellanos llegados a estas tierras no respetaron estas normas, despojaron a los aborígenes de sus tierras y los relegaron a un pequeño espacio ubicado en la Mucuy Baja, que luego les quitaron en 1695, cuando mudaron el pueblo al lugar que hoy ocupa; un espacio mucho más pequeño y en desventaja en relación al anterior.

Ese primer espacio “asignado” a los pobladores originarios de Tabay bajo la figura de resguardo, es el siguiente:

Tomando la iglesia como punto de partida, la medición se hizo de la siguiente manera:

- Hacia el oriente, veintidós cabuyas. (1.431,54 m)
- Por la banda del río Chama, trece cabuyas o 1400 pasos. (884,91 m)
- Hacia el poniente o hacia Mérida, diecisiete cabuyas. (1.157,19 m)
- Hacia la parte de arriba, diez cabuyas. (680,7 m). (Araujo, 2012: 93-94)

Con estos datos pudimos establecer un mapa aproximado de los resguardos en Tabay para el año 1594 (Figura 1).

Con la realización de la segunda Visita a la población de Tabay en el año 1602, en esta ocasión por el funcionario Antonio Beltrán de Guevara, se puso en evidencia la usurpación de la poca tierra asignada a los aborígenes en los resguardos por parte de los encomenderos, es decir, les estaban quitando incluso la irrisoria tierra de resguardo, entonces se ordenó su devolución y las delimitó de la siguiente forma:

Desde la punta del arcabuco que baja del páramo de las Sierras Nevadas sobre la quebrada Mucutabagueny la loma que está sobre el pueblo, hasta la quebrada Mucunobache o Mucumpis; quebrada abajo hasta el río Chama y río arriba hasta la quebrada Mucuy; y quebrada arriba a un cerro medio volcancillo o Mucugaguan, y de este cerro cortando por el cerro Mucuraguán hasta Mucutabague, que son las tierras y resguardos que dio a los dichos indios de Tabay el capitán don Antonio Beltrán de Guevara (Araujo, 2012: 95).

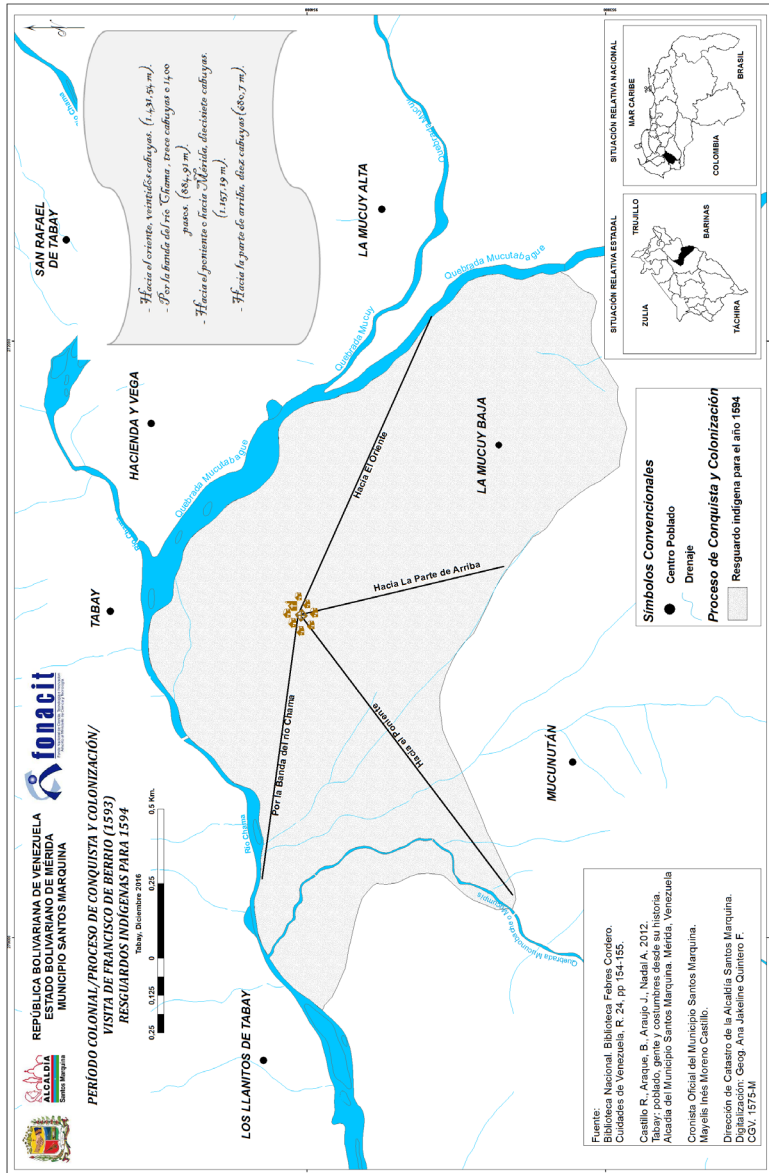


Figura 1. Mapa de resguardo delimitado en la visita del funcionario de la Corona Española Francisco de Berrio (1594)

Con estos datos pudimos establecer un mapa aproximado de los resguardos en Tabay para el año 1602, superando en extensión a los establecidos en 1594 (Figura 2)

Este espacio, aunque más grande que el anterior de 1594, no corresponde con las leyes de indias ni con la realidad de los pobladores originarios que se encontraban en todo el territorio del actual Municipio antes de la invasión castellana. Las evidencias arqueológicas documentales y lingüísticas demuestran la complejidad étnica de Los Andes venezolanos específicamente la cuenca alta del río Chama de la que forma parte Tabay.

Con estas evidencias podemos observar los silencios en los que ha incurrido la historia y el memoricidio en torno a los pobladores originarios.

Por otro lado, el traslado de las encomiendas de un lugar a otro implicó la transformación de muchos rasgos sociales al entrar en contacto con pobladores de variados grupos sociales, esto aunado al poco interés de los conquistadores en registrar la lengua de los aborígenes resultan complicadas las investigaciones en este sentido, no obstante, este hecho da cuenta de la diversidad de la población que habitaba el territorio mucho antes de la llegada del conquistador europeo.

Tras la invasión europea un grupo de pobladores sobrevivieron a los procesos de conquista violenta. Sometidos al sistema de encomienda y evangelización, muchos fueron usados como servidumbre, por lo tanto, de manera voluntaria o por la fuerza se establecieron relaciones sociales que se transmitieron de generación en generación.

La época colonial en Venezuela y Mérida ha sido ampliamente estudiada por los historiadores, cronistas y aficionados de la historia, ya que funcionarios castellanos se encargaron de registrar el acontecer colonial, mediante diversos procedimientos administrativos. Estos han sido resguardados en América y España en bastos reservorios documentales y archivos. Mérida en Venezuela, es ejemplo nacional del proceso de conservación y preservación del patrimonio documental, lo cual ha motivado la elaboración de textos en diversas áreas enmarcados en dicha época.

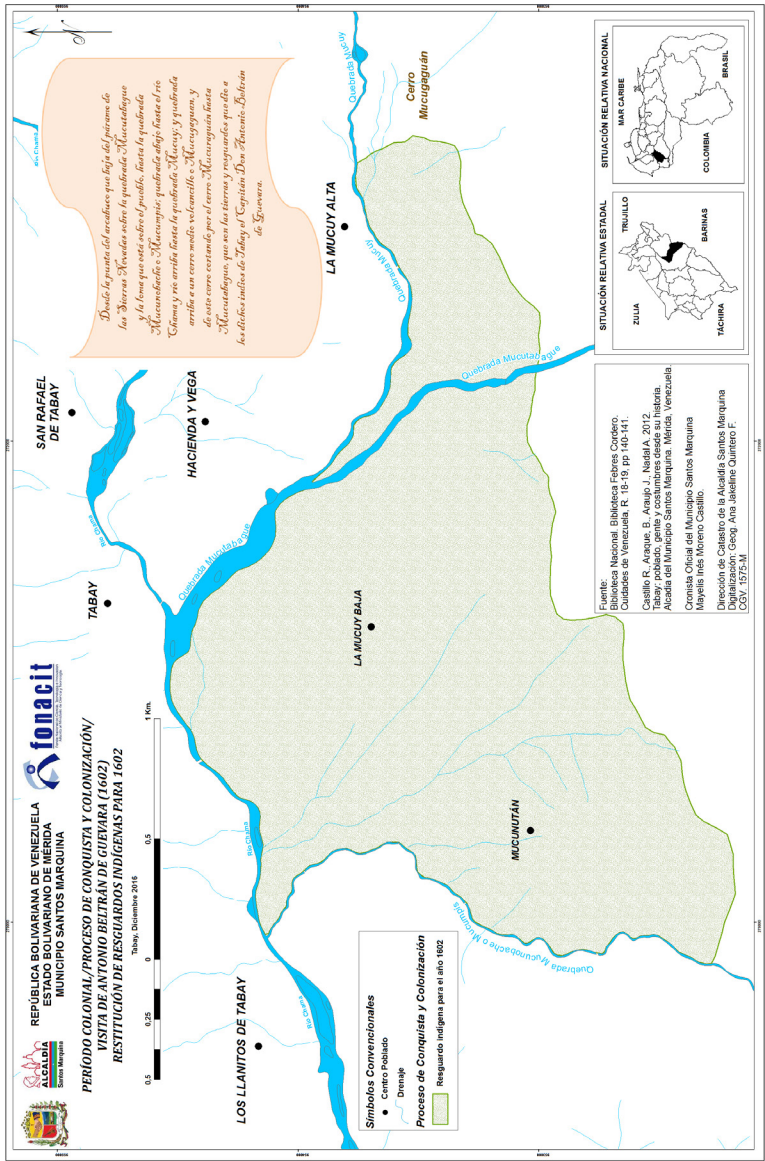


Figura 2. Mapa de resguardo delimitado en la visita del funcionario de la Corona Española Antonio Beltrán de Guevara (1602).

En este sentido, la producción escrita sobre el municipio Santos Marquina es considerable, por un lado, en la Escuela de Historia y en la Escuela de Educación de la Universidad de los Andes, varios de sus tesis han dedicado esfuerzos por conocer aspectos de la historia de la localidad, así como, en trabajos de postgrados de la misma casa de estudios, en el campo de las ciencias sociales. Tales investigaciones han develado rasgos fundamentales del Municipio con esfuerzos contundentes en los principales archivos de la ciudad de Mérida, tales como el Archivo General del Estado Mérida-AGEM, el Archivo Arquidiocesano de Mérida-AAM y la Biblioteca Nacional, Biblioteca Febres Cordero-BNBFC, repositorios del patrimonio documental de la localidad, que han sido la base de muchos de los estudios llevados a cabo en el territorio.

El primer cronista del Municipio, Eustorgio Rivas (1987-1999), reseñó el hecho colonial en una publicación titulada “Cuadernos de Tabay” un folleto periódico que solo logró dos números en el año 1994, pero con información valiosa. Allí se refirió el establecimiento del pueblo colonial el 16 de septiembre de 1619, en el proceso de la visita de Alonso Vásquez de Cisneros.

Reseñaba el cronista:

El 16 de septiembre de 1619, 61 años después de la fundación de Mérida, Don Benito Marín trazaba el pueblo de Tabay, por comisión y según instrucciones recibidas por el visitador de la Real Audiencia de Bogotá, Licenciado Alonso Vásquez de Cisneros (Rivas, 1994: 1).

El discurso del cronista estuvo marcado por una postura de elogio a la colonia y de silencio en relación al proceso violento de dominación, tomando como génesis de la población tabayense, el hecho colonial y el “descubrimiento” de territorios por parte de los invasores. Señalaba el autor: “El valle de Tabay fue descubierto por el fundador de Mérida, Capitán Juan Rodríguez Suarez, en octubre de 1558 y desde entonces incorporado a la

zona de influencia de Mérida” (Rivas, 1994: 2). Esta tendencia es recurrente y si se quiere normal en la época del cronista y en el marco de la construcción de discursos históricos oficiales, pero hoy día son absolutamente cuestionables, incluso en asuntos como la fecha misma de “fundación”⁶ del pueblo.

En relación a la cronología de la Tabay colonial, podemos mencionar los intentos por crear pueblos de indios, a continuación, señalaremos brevemente los hitos fundamentales:

1. Entrega de primera encomienda a Pedro Bravo de Molina en 1564, este no asume la función de encomendero y se le entrega a Diego de la Peña en 1577, dicha encomienda estaba constituida por unas 60 casas de aborígenes.

2. En 1586 el juez poblador Bartolomé Gil Naranjo hizo el primer intento de establecimiento de pueblo de Tabay.

3. Luego se crea la institución de la Visita para mayor control de los territorios y llega a Mérida el Visitador General Francisco de Berrío en 1593.

4. En este contexto, se adjudica tierra de resguardo a los aborígenes en 1594, a pesar de tener los requisitos formales para un pueblo, señalan los estudiosos del tema que no se constituyó como tal.

5. En 1602 se realiza la segunda visita para hacer seguimiento al cumplimiento de las normas en relación al trato para con los aborígenes, dicha visita la realizó el funcionario Antonio Beltrán de Guevara. En ella, se dio cuenta de la situación de las tierras de resguardo pues no se estaban respetando, en tal sentido, ordenó que las devolvieran y volvía a demarcar los límites de los mismos. Ese año se construye una iglesia.

6. Diecisiete (17) años después, en 1619, se efectúa la visita a Mérida del funcionario Alonso Vázquez de Cisneros, quien dicta una ordenanza de población y ordena la construcción de una iglesia, casa para el doctrinero y los “indios”, ordena el resguardo en función de las parcialidades indígenas y nombra al cura doctrinero que se encargaría de forma permanente de la

evangelización de los pobladores. Dicho proceso inició el 29 de agosto y culminó el 14 de noviembre al nombrarse el cura doctrinero. El 29 de agosto es la fecha que la municipalidad ha acogido como fecha conmemorativa de la “fundación” de Tabay, desde el año 2012, pues es la fecha en que el visitador General dictó ordenanza de población desde Timotes (Araujo, 2012: 91-112).

Cada uno de estos eventos dan testimonio de lo difícil que fue el establecimiento del andamiaje colonial en el territorio merideño, específicamente en lo que es hoy el municipio Santos Marquina, por la indisciplina de los conquistadores, encomenderos y otros funcionarios, pero sobre todo por las acciones contundentes de resistencia de los pobladores originarios.

En siguientes acciones coloniales tenemos dos visitas de funcionarios castellanos, una en 1636 y otra entre 1655-1657, las situaciones no cambiaron mucho, el incumplimiento de lo dispuesto en las normas coloniales era el pan de cada día, las violaciones hacia los aborígenes y el sometimiento al trabajo forzoso, la disminución progresiva de la población originaria, entre otros factores, dan muestra del desastre que reinaba por estos territorios. Incluso, la visita del funcionario colonial, Corregidor de Tunja, Francisco de la Torre Barreda en 1636, ni siquiera se pudo efectuar porque el cabildo merideño no reconoció la visita.

Seguidamente, Juan Modesto de Meler es designado como visitador para el año 1655, pero falleció y se nombró a Diego de Baños y Sotomayor en el año 1657. En la documentación producida en la visita, se puede evidenciar el caos del sistema de encomienda en Tabay, las parcialidades que se habían trasladado a Tabay (Aricaguas, Mucutibaries, Alisares, Tateyes), eran sometidos a trabajo en territorios alejados de la tierra de resguardo y transitaban largos caminos para trabajar otras estancias de los encomenderos, distancias cortas de 4 leguas, por ejemplo, en la Culata y distancias mucho más largas como el Sur del Lago de Maracaibo, trayendo problemas de salud entre los pobladores

originarios. A las parcialidades que quedaban, los encomenderos los sometían a trabajo forzoso incluso usando las mismas tierras de resguardo para su provecho personal (Araujo, 2012: 113).

En esta última visita, ocurrieron cosas importantes, en primer lugar, mandaron trasladar a los indígenas desde Piñango, antiguo pueblo de La Sal, hasta Tabay, pues habían quedado muy pocos; en segundo lugar, el visitador parece complacer a los encomenderos y procede a recortar las tierras de resguardo, alegando que había pocos pobladores originarios, entregándoselas a los conquistadores (Araujo, 2012).

Los resguardos indígenas y el pueblo de doctrina se ubicaron en El Salado y sus alrededores, hoy denominado La Mucuy Baja, sin embargo, para 1695 se produce un hecho curioso, se alega que esas tierras no son acordes para el resguardo y se traslada al lugar que actualmente ocupa el pueblo. El espacio es totalmente desventajoso incluso en la actualidad, solo por el hecho de ser mucho más pequeño, siendo la única ventaja la cercanía con el camino real. Lo alegado para el momento fue:

...la esterilidad de las tierras que obligaba a los indios a buscar permiso para cultivar las ajenas para poder subsistir; la rapidez y el caudal del río Chama y la quebrada Mucuy donde se ahogaban muchos indios; y que el pueblo no estaba cerca del camino Real, lo cual contravenía las Reales Ordenanzas (Araujo, 2012: 122).

Este curioso hecho es rechazado formalmente apenas pasados cinco (5) años, lo que permite inferir que hubo rechazo por parte de los aborígenes desde el comienzo del traslado. Los originarios solicitaron el regreso de sus tierras de El Salado, sin embargo, no fue así. Para evitar problemas se les entregó una posesión llamada La Loma de Piedras Blancas (Araujo, 2012: 124), posiblemente una comunidad actual de Mucunután. Estos hechos nos hacen inferir que los actuales pobladores de Tabay y parte de Mucunután son descendientes de aquellos pobladores

originarios del territorio en estudio.

Actualmente, los resguardos indígenas son inexistentes, tanto en el lugar donde finalmente fueron destinados actual capital del Municipio, como en Mucunután. Hasta donde pudimos observar en nuestra investigación, no existen referencias a un territorio común o la referencia de una tierra que fue de los pobladores originarios. Sería tema de una investigación documental exhaustiva con trabajo de campo, para responder a estas interrogantes. De hecho, la determinación del sitio de fundación inicial en la comunidad que actualmente recibe el nombre de Mucuy Baja, en el Salado, fue una novedad para muchos tabayenses.

La “fundación” del pueblo de Tabay, que tuvo su génesis en 1586 con el juez poblador Bartolomé Gil Naranjo, no tuvo frutos concretos, producto de la resistencia a la dominación que ofrecieron los aborígenes y lo mismo ocurrió en los subsiguientes intentos. A nuestro modo de ver, el plan que en su momento logró cumplir los requisitos de ley para el establecimiento de un pueblo al estilo castellano, fue el realizado por Alonso Vásquez de Cisneros, de hecho, quedó andando hasta su partida del territorio, pero lo reportado en las visitas siguientes, demuestra que no se terminaban de cumplir las disposiciones y el pueblo no terminaba de cuajar, pues ni siquiera se culminó la construcción de la iglesia, requisito indispensable en los pueblos fundados. Así pasó todo el siglo XVII y bajo auspicio de uno de los visitantes, se despojó a los pobladores originarios definitivamente del poco territorio que les quedaba y la “fundación” seguía sin cristalizarse.

Las tierras del resto del espacio que hoy corresponde al Municipio, se encontraban bajo posesión de los encomenderos y conquistadores, tierras que se fueron fragmentando progresivamente, por ventas, herencias, entregas a la iglesia católica, entre otros aspectos. La historiadora Belis Araque señala que la tenencia de la tierra en Tabay, estuvo en manos de tres personas para el periodo de la invasión: “Diego de la

Peña, Hernando Cerrada y Gonzalo García de la Parra como propietarios de tierras, encomenderos, funcionarios del Cabildo y como conquistadores y primeros pobladores de la ciudad” (Araque, 2012: 177-178).

5. CONSIDERACIONES FINALES

Para el municipio Santos Marquina los pobladores originarios o los grupos sociales que vivieron antes de la llegada del conquistador europeo, no forman parte de narrativas oficiales de la historia, ni se ha evidenciado su legado en la conformación del ser tabayense, de hecho, encontramos testimonios que nos muestran la idea que se tiene sobre estos grupos y cómo no forman parte de la realidad actual de sus pobladores, tanto así, que marcan un fin en su existencia con la muerte de un tabayense.

Salvo antropónimos y topónimos evidentes, no contamos con elementos identitarios del ser tabayense que se puedan asociar en el presente como parte de su identificación como colectivo de forma consciente y como rasgo positivo. Aunque algunas prácticas productivas se pudieran asociar a un legado aborígen, entre los tabayenses no existe proceso de identificación. El largo trascorrir de discursos negativos en función de esta parte de la historia local y la ausencia total de elementos que los relacionan con esa parte de nuestro devenir, hace que exista ausencia de la herencia aborígen en el presente.

No obstante, existen yacimientos arqueológicos de interés que dan muestra de esa herencia, textos y publicaciones varias que durante el siglo XX se han desarrollado en Mérida desde la Universidad de Los Andes, donde la población aborígen ha sido el sujeto en estudio, pero que no ha trascendido hasta los pueblos y municipios, por tanto, en adelante se propone continuar con procesos de difusión y promoción de este conocimiento que vendría a ser parte del patrimonio local.

NOTAS

1 Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani. Aforismo aymara. En palabras de

la autora en su texto “Sociología de la imagen”: “Este aforismo puede traducirse aproximadamente así: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”, aunque sus significados más sutiles se pierden en la traducción.” (Rivera Cucicanqui, 2015: 11).

- 2 La marcha a la que se refiere Rufer se realizó en el marco de “El Bicentenario de los Pueblos”, fue un movimiento de comunidades aborígenes que surgió en 2010 en Argentina y se autodenominó “Marcha Nacional de Pueblos Originarios”, y su lema fue “Caminando por la verdad hacia un estado plurinacional”, que reclamaba el reconocimiento real de las comunidades aborígenes en la memoria de la nación. Cuando los aborígenes decidieron aparecer en una marcha, elaboraron un discurso para activar la memoria a partir de su realidad de siglos de exclusión y negación, tomaron el hecho de la conmemoración para proyectarse en el presente y hacia el futuro. Sin embargo, para los espectadores su aparición se tradujo en una situación que confrontó la memoria de unos y otros. Refiere Rufer: Para los espectadores, ellos vienen de lejos, marchan hacia el centro, vienen desde la historia (y no pertenecen al presente): siempre llegando, siempre de otro lado –que en esta lógica de la imaginación histórico-antropológica moderna, es además, otro tiempo– (Fabián, 1983:31 y ss.). Sin embargo, su discurso parece decir otra cosa. (Rufer, 2016: 289).
- 3 Señalan los investigadores, Vargas y Sanoja que muchas de las islas caribeñas, como la de Margarita formaban parte del continente hasta bien entrado el periodo del Holoceno, luego al finalizar el Pleistoceno y disminuir la acción glacial el nivel del mar comenzó a subir quedando sumergidas áreas del continente (2007).
- 4 Existen diversas pasturas en torno al poblamiento de la cordillera andina y sobre los posibles grupos étnicos existentes en la zona, sin embargo, la reseñada en este trabajo es la más reciente y actualizada.

- 5 Maletas se refiere a la carga de alimentos, leña, entre otros artículos para uso cotidiano.
- 6 Al referir el inicio de la historia de Tabay con la llegada de los castellanos, se ha estilado usar la palabra “fundación”, sin embargo, desde una postula de lucha anticolonial este término es absolutamente cuestionable.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Fray Pedro (1987). *Recopilación Historial de Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Tomo II.
- Araque, Belis (2012). “Historia de la propiedad territorial y sus implicaciones sociales, urbanísticas y agropecuarias”. En: *Tabay: poblado, gente y costumbres desde su historia*. Mérida (Venezuela): Alcaldía del Municipio Santos Marquina, Archivo General del Estado Mérida y FUNDECEN.
- Araujo, José Gregorio (2012). “Política, sociedad y economía en la evolución político administrativa”. En: *Tabay: poblado, gente y costumbres desde su historia*. Mérida (Venezuela): Alcaldía del Municipio Santos Marquina.
- Arcila Fariás, Eduardo (1979). *El régimen de la encomienda en Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 3era edición.
- Castillo, Robert; José G. Araujo, Belis Araque y Alfredo Nadal (2012). *Tabay: poblado, gente y costumbres desde su historia*. Mérida (Venezuela): Alcaldía del Municipio Santos Marquina, Archivo General del Estado Mérida y FUNDECEN.
- Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano 2004-2006 (2006). *Municipio Santos Marquina*. Caracas: Instituto de Patrimonio Cultural-IPC, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Chacón, Alexandra (2011). “La placa alada: su universo conocido y una intuitiva analogía con el cuerpo humano”. En: *Boletín Antropológico*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Año 29, N° 82, pp. 94-115.

- Ciudades de Venezuela. Biblioteca Nacional-Biblioteca Febres Cordero BNBf, 169.
- Cruxent, J. M. e I. Rouse (1982). *Arqueología Cronológica de Venezuela*. Caracas: Ernesto Armitano Editor, volumen I.
- Fernandes, Daniel; et al. (2020). "A genetic history of the pre-contact Caribbean". Disponible en: <https://www.nature.com/articles/s41586-020-03053-2>
- García Martínez, Bernardo (2019) "Del señorío al pueblo de indios. Encomienda, dominio indirecto y soberanía residual". En: Guerrero Galván, Alonso y Luis René Guerrero Galván (Editores). *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Gordones, Gladys (2012). "La arqueología social latinoamericana y la socialización del conocimiento histórico". En: Tantaleán Henry y Miguel Aguilar (comp.). *La arqueología social Latinoamericana: de La teoría a La praxis*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Gordones, Gladys y Lino Meneses (2005). *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida*. Mérida (Venezuela): Editorial Venezolana, Universidad de Los Andes, Ministerio de Cultura.
- Meneses, Lino (1999). "Las sociedades prehispánicas de la cordillera andina de Mérida". En: *Hacia la antropología del siglo XXI*. Mérida (Venezuela): CONICIT, CONAC y Universidad de Los Andes.
- Molina, Luis (2000) "La vivienda aborígen altoandina (un estudio de caso)". En: *Boletín Antropológico*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. N° 48, pp. 19-38.
- Niño, Antonio (1988). "Aproximación a una Tipología de mintoyes para el área de la Cordillera de Mérida y proposición metodológica para su excavación". En: *Boletín Antropológico*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico.

N° 14.

- Niño, Antonio (2006). “Las placas aladas o lo imaginario del vuelo”.
En: *Catálogo. Piezas arqueológicas*. Mérida (Venezuela):
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo
Rincón Gutiérrez”.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”.
Journal of world-systems research. Vol.XI, N° 2, pp. 342-386.
- Rivas, Eustorgio (1994). “Cumpleaños”. En: *Cuadernos de Tabay*.
Mérida (Venezuela): Instituto Municipal de Cultura de Tabay,
N° 2.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas
ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón,
Nociones Comunes, 17.
- Rufer, Mario (2016). “Nación y condición poscolonial: sobre memoria y
exclusión en los usos del pasado”. En: Bidaseca, Karina (Coord.)
*Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina,
África y Oriente*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de
Ciencias Sociales-CLACSO.
- Salas, Julio (1997). *Etnografía de Venezuela*. Mérida (Venezuela):
Academia de Mérida, Ediciones del Rectorado de la Universidad
de Los Andes.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas (2007). “El legado territorial y ambiental
indígena prehistórico e histórico”. En: *Geo Venezuela. La
geografía histórica del poblamiento territorial venezolano. La
tropicalidad venezolana*. Caracas: Fundación Empresas Polar.
Tomo 1.
- Vargas, Iraida (1969). *Fase San Gerónimo: Investigaciones
arqueológicas en el Alto Chama*. Caracas: Instituto de
investigaciones económicas y sociales de la Universidad
Central de Venezuela.
- Vargas, Iraida (2007). *Historia, mujer, mujeres. Origen y desarrollo
histórico de la exclusión social en Venezuela. El caso de los
colectivos femeninos*. Caracas: Fundación editorial El perro y
la rana. Biblioteca popular para los consejos comunales, serie

Inventamos o erramos.

- Vargas, Iraida y Mario Sanoja (2014). *La preterición de los indígenas*. Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia. Colección Difusión.
- Velásquez, Nelly (1995). *Población indígena y economía. Mérida siglos XVI y XVII*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, CDCHT.

“LO HABRÁ LLEVADO EL POMBERITO”: SOBRE LA VIGENCIA DEL POMBERITO. CORRIENTES, ARGENTINA.*

BONDAR, CÉSAR IVÁN 

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES Y HUMANOS. CONICET.

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES, ARGENTINA

CORREO ELECTRÓNICO: cesarivanbondar2@gmail.com

AGUIRRE, RAMÓN GABRIEL 

PROGRAMA DE POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

SECRETARÍA DE POSGRADO. FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES, ARGENTINA.

CORREO ELECTRÓNICO: aguirreramongabriel@gmail.com

RESUMEN

Las asociaciones entre el extravío de niños y la participación del Pombero son frecuentes en la provincia de Corrientes, Argentina. Nos planteamos como objetivo general conocer y delinear algunas experiencias que consolidan la continuidad y vigencia del Pombero, como un miembro más de la sociedad local, con foco en las particularidades de su configuración cultural, espacios y contextos de referencia y aparición. El Pombero cohabita la región; su vigencia y continuidad están garantizadas no solo por la narrativa cotidiana doméstica, sino además por los procesos de escolarización en las organizaciones educativas del Estado provincial.

PALABRAS CLAVE: Cultura, pombero, niñez, vida cotidiana.

"IT WILL HAVE TAKEN THE POMBERITO": ON THE VALIDITY OF THE POMBERITO. CORRIENTES, ARGENTINA.

ABSTRACT

Associations between missing children and the involvement of the Pombero are frequent in the province of Corrientes, Argentina. Our general objective is to understand and outline some experiences that solidify the continuity and relevance of the Pombero as a member of local society, focusing on the particularities of its cultural configuration, spaces, and contexts of reference and appearance. The Pombero inhabits the region; its presence and continuity are guaranteed not only by everyday domestic narratives but also by the educational processes within the provincial state's educational institutions.

KEY WORDS: Culture, pombero, childhood, everyday life.

*Fecha de recepción: 18-02-2026. Fecha de aceptación: 06-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

En la zona del Norte argentino, República del Paraguay y Brasil la presencia y vigencia de las narrativas y experiencias donde el Pombero resulta uno de los partícipes directos son frecuentes y cotidianas. Cuando estas experiencias involucran determinadas situaciones plausibles de ser punibles o marcan estrecha relación con determinadas organizaciones e instituciones del Estado su difusión se consolida y en algunos casos se expande con mucha rapidez.

En ésta línea de interés incluimos este artículo; para ello recabamos tres ejemplos que nos permiten analizar la vigencia del Pombero en la provincia de Corrientes, Argentina, a saber: un primer caso del año 2022 en la localidad de Berón de Astrada, paraje Toro Pichay, donde Sebastián de casi tres años se extravía y luego de varias horas de búsqueda reaparece (al que llamaremos “caso S”); el caso reciente de 2024 donde Loan, niño de 5 años, de la localidad de 9 de julio desaparece en el paraje El Algarrobal y en parte de la narrativa de su abuela Catalina se le atribuye esta posibilidad al Pombero (al que llamaremos “caso L”)¹ y el tercer caso lo constituye la edición y difusión de parte del Ministerio de Educación de la provincia de Corrientes del manual para docentes titulado *Asaje*² (2017) (al que llamaremos “caso *asaje*”).

En los tres casos que presentaremos se hace presente, como uno de los partícipes principales, el Pombero. Es retomado en la narrativa, se le adjudican actitudes, acciones y modos de operar de los cuales se puede dar cuenta atendiendo a la compleja cadena de enculturación que entrelaza la memoria oral y la reciente intervención de las organizaciones del estado con eje en la escolaridad primaria.

En consecuencia, nos planteamos como objetivo general conocer y delinear algunas experiencias que consolidan la continuidad y vigencia del Pombero, no como personaje mítico, sino como un miembro más de la sociedad correntina; con foco en las particularidades de su configuración cultural, espacios y

contextos de referencia y aparición.

1.1. Aspectos metodológicos generales

Para la recolección de información, análisis y contextualización de la problemática se ha recurrido

a) A la Información publicada en los diferentes medios de comunicación nacionales, de la provincia de Corrientes, en sus formatos impreso y digital.

b) Al análisis de literatura folklórica, cancioneros, documentación del Ministerio de Educación de la provincia de Corrientes y producciones de parte de especialistas en el tema.

c) A la participación de uno de los autores del artículo en diversos medios de comunicación nacionales, radiales y gráficos: Radio Continental, Radio Nacional, Radio Colonia, Editorial Perfil, etc., respondiendo consultas referidas al Pomberito y otras prácticas y creencias asociadas a las religiosidades locales (altares domésticos, culto a San La Muerte, sincretismo, etc.)

Las fuentes en las cuales se ha indagado permiten un acercamiento comprensivo y de creciente complejidad a la problemática que ha ocupado la primera plana de los medios de comunicación, principalmente, desde que se da a conocer a nivel nacional el caso del niño desaparecido en El Algarrobal.

Para las referencias a los casos donde se menciona la participación del Pomberito en la desaparición de los niños se recurre a las publicaciones en los medios de comunicación atendiendo a que fueron los primeros en registrar las situaciones en contexto y a pocas horas de haberse denunciado; dándose a conocer de forma masiva, caso contrario estas experiencias quedarían circunscriptas a los núcleos familiares de los partícipes. Consecuentemente, el acceso inicial a los casos se vio posibilitado por el tratamiento en los medios digitales y gráficos. Estas experiencias se complementan con el recorrido del campo donde los casos tuvieron lugar, en tal sentido se han realizado recorridos visuales en los parajes Toro *Pichay* y El Algarrobal, en el segundo

con las limitaciones propias de un caso que se encuentra en la Justicia Federal habiendo sido elevado el caso a Juicio Oral.

El acceso al material propuesto por el Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes, manual *Asaje*, se vio posibilitado atendiendo a las experiencias directas que se posee en diversas instancias de desarrollo profesional docente en la provincia en variados niveles de formación. De esta forma, no solo se hace referencia al material, sino que se conoce la modalidad de trabajo que se aplica en el Nivel Primario en lo que respecta al uso de ese recurso educativo.

Cabe resaltar que siguiendo los aportes de González Torres (2012, p. 11), y en relación a los términos en lengua guaraní:

para la grafía adoptamos la establecida en el 1er. Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí reunido en Montevideo en 1950, que fue el alfabeto propuesto por la Cátedra de Lengua Guaraní de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción, de acuerdo con la fonética internacional.

2. DESARROLLO

2.1. Sobre el Pombero. Origen, formas, apetencias y territorios.

Las referencias bibliográficas sobre el Pombero son variadas y aparecen en una gran cantidad de fuentes. Para este artículo en particular priorizaremos las más relevantes vinculadas a las provincias de Corrientes y Misiones en Argentina, asimismo algunas referencias de la República del Paraguay.

Sobre el origen de la denominación González Torres (2012) señala que su nombre no ha de ser muy antiguo porque la palabra Pombero no es guaraní, expone que:

Pombero “representaría” al “Bandeirante” que incursionó en el Guairá y el Alto Paraná con característica de “Pombero” desolando las Misiones Jesuíticas a la caza de

indios (...) pombero en el léxico portugués también quiere decir “espiao de policía” y que durante la guerra contra la Triple Alianza pomberos eran los hombres astutos y valientes que se deslizaban a través de las líneas enemigas para observar, cumplir misiones peligrosas, tomar prisioneros para obtener informaciones (p. 78).

Esta connotación sobre el origen brasileño como su otra versión asociada a la Guerra contra la Triple Alianza son retomadas por Pasteknik (1977a). Sobre su relación con los bandeirantes la autora agrega que éstos traían esclavos negros, más crueles que sus propios amos, “así que la figura siniestra del negro cubierto por un sombrero de paja no es extraño que haya llegado hasta hoy, munido luego de larga y profusa pelambre” (p.129). Sobre la Guerra contra la Triple Alianza, Pasteknik (1977a) reseña que existía un batallón especializado de exploradores al que se llamaba Pomberos, agentes secretos de la policía que reprimían actividades subversivas o captaban a los desertores.

Asimismo, menciona que el Pombero debe considerarse pos-guaraníco, con diversos nombres en las provincias argentinas de Misiones, Corrientes y Entre Ríos, a las cuales sumaríamos Chaco³ y Formosa; además en Brasil y Paraguay.

Por su lado Salas (2004) indica que:

El término provendría de Bomba, que en portugués significa paloma y se asocia a los “bomberos” u observadores, encargados de llevar las palomas mensajeras, los que contribuyeron a destruir las Reducciones Jesuíticas Guaraníes de la región. A partir de allí, el pombero (bombero), se asocia a una amenaza, y es el enemigo, lo desconocido y peligroso (p. 36)

Además, cabe referir a los aportes de Kaul Grünwald (1977) quien aporta a la construcción etimológica de la palabra Pombero, “POMBERO. (del bras.: pombeiro, comerciante de

negros, y éste del bd.: pombe, mensajero, nuncio.)” (p. 83)

Ambrosetti (1917), al trabajar las supersticiones y leyendas en la Argentina, refiere a la figura de “el Pombero o Cuarahú Yará (dueño del sol)”; y atendiendo a lo recolectado por Queirel, reseña que en algunas partes de la provincia de Corrientes se sostiene la creencia en el Cuarahú Yará, “que no es, a mi modo de ver sino una modificación de la Yasí-Yateré, como la del Caá-Porá, lo es de la Caá-Yarí” (p. 95).

En las descripciones sobre su fisonomía se menciona a un hombre alto y delgado con un gran sombrero de paja, una caña en la mano. Asimismo, se menciona que éste silba como pájaro, se debe hablar en voz baja sobre él y también ofrendarle tabaco. Como custodio de los pájaros, durante la siesta, recorre los montes protegiéndolos.

Si a esa hora halla muchachos entretenidos en cazarlos los arrebató y se los lleva; de modo que las criaturas, por terror de él, no se alejan de los ranchos y sus padres pueden dormir tranquilamente la siesta sin cuidado de que nada le suceda (Ambrosetti, 1917, p. 96)

Entre los aportes más relevantes sobre el Paraguay mencionamos a González Torres (2012) quien trabaja la idea del Pombero o *Karai-pyharé*. Señala primeramente que, en el Paraguay, el Pombero es visto como el alma de un indio, enemigo de lo Guaraní y de la alianza hispano-guaraní, el alma del Guaikurú. Asimismo, Pombero, podía significar el asaltante o depredador.

En el orden del mito, refiere el autor, el Pombero es un duende⁴ antropomorfo. Un hombre feo, petiso, moreno con pies y manos peludas. Los pies peludos facilitan que no sea oído y no deje huellas. En este punto González Torres menciona que se lo confunde con el *Karai-Vosá* o Señor de la Bolsa, ya que el Pombero es visto con un gran sombrero, andrajoso y una bolsa en el hombro⁵.

Este personaje habita en los montes, en las casas abandonadas (taperas). Introduce una compleja, telúrica -no por ello menos romántica- descripción del Pombero

Tiene habilidades tales como mimetizarse con facilidad, hacerse invisible cuando quiere y hacerse sentir por un toque, con sus manos velludas, que producen **pirí** (escalofrío); puede deslizarse por los espacios más estrechos, pasar por el ojo de una cerradura, corre de cuatro patas, imitar el canto de las aves, especialmente las nocturnas, el silbido de los hombres y de las víboras, el grito de los animales, aullidos, el piar de los pollitos, etc. (González Torres, 2012, p. 78)

En el caso de la Provincia de Misiones las referencias más detalladas se encuentran en Pasteknik (1977a; 1977b). Bajo la categoría de “mitos vivientes” la autora recoge gran cantidad de relatos; el Pombero ocupa un punto primordial en varios de ellos: “El Pomberito pelea a la muerte”, “El amigo del Pombero”, “El Pomberito que no se vio pero que se vio”, “Doña Escolástica y el Pombero”, “El silbido del Pombero”, “El Pombero que rompió un matrimonio”, “La esposa del Pombero”, entre otros.

De todos ellos se puede referir que, en coincidencia con González Torres (2012), el Pombero es un mito proteico. Se hace presente, frecuentemente, por las noches (como personaje noctívago, pocos los han visto durante el día). Lleva un sombrero de paja, el cuerpo es velludo de color negro, vello que cubre las manos y los pies. En algunas versiones lleva en sus manos una caña. Se plantean variadas similitudes sobre su cualidad de transformarse en ave, otro animal, troncos de árboles flotantes en los arroyos. Asimismo, sobre sus apetencias en el rapto de niños de cualquier sexo y su atracción predilecta por las jóvenes y las mujeres embarazadas.

También protege a niños y mujeres, siempre que se cumpla con sus gustos alimenticios:

Pero suele ser malo. Roba tabaco de mascar, miel y aguardiente. Corta alambrados y abre tranqueras dando libertad a caballos y vacas encerradas al anochecer (...) Roba huevos o aves de corral y extravía utensilios domésticos. Es gran comedor de miel y huevos. A la vez es muy sensual y suele robar mozas a quienes pone luego en libertad una vez saciado su apetito libidinoso. Los hijos de sus enamoradas no son niños comunes: son inquietos, desobedientes, vagos. Cuando llegan a cuenta edad desaparecen sin dejar rastros (Pasteknik, 1977a, p. 131).

Por su parte Perkins Hidalgo (1963), sobre la base de sus registros a partir de 1943 en la Laguna del Iberá (Corrientes), introduce la idea de Pomberito, *Cuarahí Yara* o Mascadita. Señala que es uno de los duendes correntinos más populares entre los habitantes del Iberá. Es descrito como bajo y fornido; cubierto con un gran sombrero de paja. Resalta que posee los pies cubiertos de vellos, no hace ruido al caminar, por lo cual se hace merecedor el calificativo *piragië*.

Entre las predilecciones del Pomberito se encuentran los niños y jóvenes que dañan la naturaleza o a los animales; también las doncellas a las que suele embarazar; pero también oficia de protector de las embarazadas a las que se le presenta en diversas formas físicas o bien como un silbido o piar de ave.

Comparte algunos atributos y cualidades con advocaciones como San Antonio y otros personajes como el Negrito de Pastoreo; ya que el Pomberito suele hacer aparecer las cosas extraviadas

¡Pomberito, Pomberito

si me haces encontrar ... (aquí el nombre del objeto perdido)

yo te ofrezco un tabaquito!

Esta promesa debe ser cumplida para evitar que el Pomberito se enoje, ya que su disgusto es de cuidado...

El nombre guaraní del Pomberito es *Cuarahí Yara* o Duende del Sol. Es el guardián del monte. El duende de las pesadas siestas correntinas. El protector de los pájaros (Perkins Hidalgo, 1963, p. 259)

Sobre la Provincia de Corrientes debemos incluir las referencias realizadas por López Breard (2004; 2013; 2016; 2022) quien recopila amplia cantidad de experiencias, archivos, narraciones donde se hace presente este peculiar personaje⁶. Para el autor el Pombero es un mito antropomorfo Tupí-guaraní.

En los trabajos citados retoma varias representaciones pictóricas del Pombero, de ellas rescatamos la vigente en el Centro Cultural de Ituzaingó, Corrientes; un mural denominado “Siesta de *Pora’s*” del artista Atilio Ramírez (Figura 1 y 2).

Resulta relevante mencionar algunos registros que incluye López Breard (2013) en relación a las apariciones del Pombero en la zona. Uno de ellos nos remite a un informe redactado por el Comisario de la Policía de Corrientes Milciades Barrios, sobre un hecho acontecido en la localidad de Caá Catí (departamento de General Paz, Corrientes) donde se registra el encuentro con el Pombero. Este encuentro habría acontecido en los campos de la Estancia “Capillita”, en la década de 1960. El hecho delictivo fue adjudicado a un sujeto con características, físicas y actitudinales, propias del Pombero.

Otro de los aspectos relevantes resulta la asociación entre un gaucho milagrero, San Antonio María, y el Pombero:

En los fondos del Departamento de Ituzaingó, lindante con el de Concepción, muy cerca de la Laguna Luna, existe una cruz milagrosa que se le atribuye a un santón de mediados del siglo XIX llamado Antonio María, a quien mato una comisión policial, por haber este asesinado a una mujer embarazada, de la que estaba enamorado, y por no ser correspondido, dijo que debía sacrificarla porque el hijo que iba a tener, era del Pombero (López Breard, 2013, p. 33)

Otro de los registros que realiza López Breard (2022) en torno a la intervención del Pombero y el campo policial lo sistematiza bajo la narración “El hijo del Pombero”. En esta narrativa menciona que, en el año 1958, en la zona de la Zanja

Soro en Ituzaingó, Corrientes, se halla muerta una criatura recién nacida envuelta en papeles de diarios.

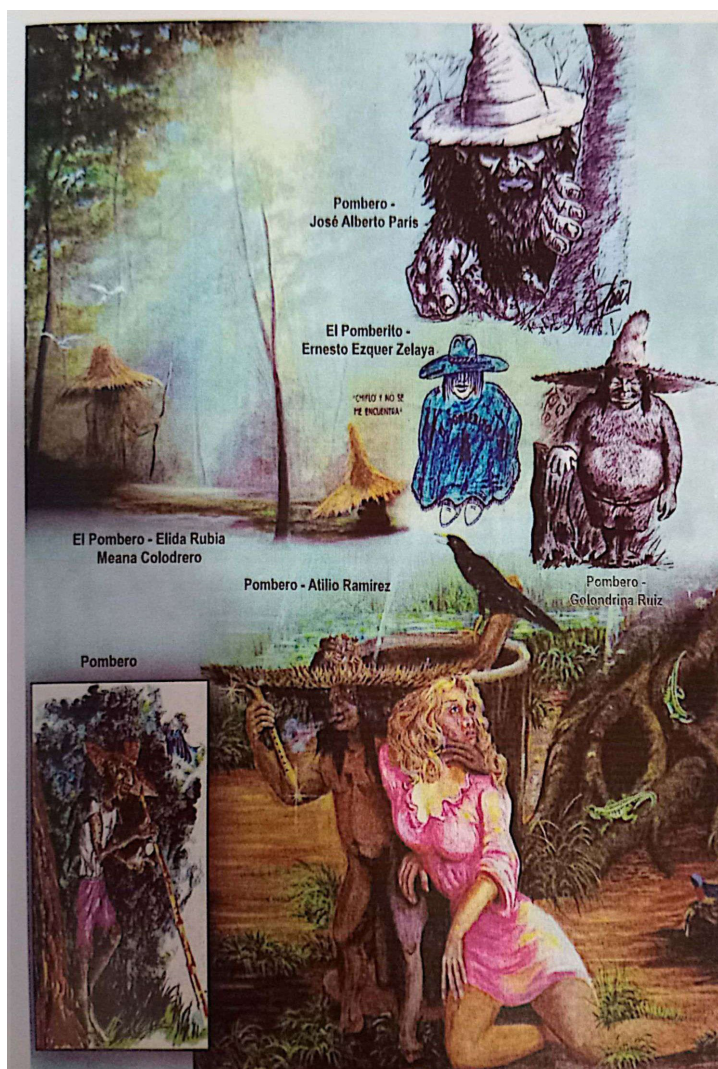


Figura 1. Representaciones pictóricas de El Pombero. López Breard (2013: 32-33).



Figura 2. Mural. Siesta de *Pora's*. centro Cultural de Ituzaingó, Corrientes. Artista Atilio Ramírez. Obra de 1999. Fotografía de primera mano 2024.

Muchas líneas de investigación se abrieron; venganzas, amoríos frustrados, macumbas u ofrendas a San La Muerte. A la madre se la localiza en la localidad de Berón de Astrada donde se encontraba de vista en la casa de unos familiares. La joven, de unos 15 años, “en medio de un mar de llanto, confesó diciendo: Yo sé que Dios me va a perdonar, puesto que maté a mi hijita porque era hija del Pombero ¿.?” (López Breard, 2022, p. 63-64).

Esta cualidad duende-hombre se menciona en Granada (1897), relacionada a las artimañas de los diablillos revoltosos:

Los verdaderos duendes son los de carne y hueso. ¡Cuántos hurtos y cuántas agresiones al honor de las familias se han cometido con la capa de duendes! (...) porque hay muchas damas que son duendes, como también muchos que se han hecho duendes por las damas (p. 455)

Asimismo, la simbiosis duende-hombre se referencia con gran firmeza en las fuentes consultadas y se sustancia en el género poético correntino, por ejemplo, en la obra de Rúveda (1981), quien afirma sobre el Pombero o Pomberito, “El duende Pombero es ser multiforme: *es duende y es hombre preciso e informe (...)* *Se roba a los chicos, fecunda doncellas, es hombre barbudo* (p. 32)

Cabe mencionar en este punto los aportes de Barán Attias (2020)⁷, quien recopila información relevante en lo que refiere a la continuidad de la creencia de la mano de los movimientos migratorios y a las actualizaciones:

En el 2004, con una discípula de la Universidad de Quilmes realizamos un trabajo en los asentamientos provincianos de aquel barrio. Y allí encontramos que el antiguo Pombero de los abuelos emigrados de esta región, seguía vivo en sus descendientes, aunque ya no mascaban tabaco, ahora fuman porros y están en las bailantas persiguiendo minitas (López Breard, 2006) (p. 423)

Como hemos mencionado las fuentes son variadas, incluidas y citadas en los autores que hemos referenciado. Sobre la base de estas fuentes podemos referenciar las siguientes cualidades del Pombero:

Origen	Asociado a las almas de los indios Guayakíes. Asimismo, se asocia a dos momentos históricos claves en la región. Al periodo de contacto jesuitas/guaraníes y la intervención de los bandeirantes y la sustracción para la esclavitud. Asimismo, al periodo de la Guerra contra la Triple Alianza y el batallón de pomberos. Asociado además a los comerciantes de esclavos negros.
Denominaciones	Pomberito, Pombero, Pombeiro, <i>Karai-pyharé</i> (<i>Karai puhare -señor de la noche-</i>), <i>Cho Pombe</i> , <i>Karai Pombero</i> , <i>Pora</i> , <i>Cuarahí Yara</i> (<i>Kuarahí Jara</i>), <i>Mascadita</i> , <i>piragüe</i> (<i>pirague</i>). Po-lana. El diablo, <i>anguera</i> , <i>karai</i> . <i>Pata'e bolsa</i> .
Fisonomía y desplazamiento	Antropomorfo. Duende proteico, enano, petiso, retacón, peludo/velludo, cuerpo cubierto con vellos hasta en pies y manos, también usa plumas de aves. Usa sombrero de paja y una tacuara o flauta de oro en la mano. Acosta (2015b, p. 53) agrega que “usa Ovecha piré, lana de oveja” Camina sobre los miembros inferiores y corre usando los 4 miembros. No deja huellas por disponer de los pies cubiertos de vellos.
Contexto de habitad	Bananales, hornos de barro (<i>tata kua</i>), lagunas, campos, malezales, huecos en los troncos de los árboles. Casas abandonadas (<i>taperas</i>), zanjones, cerca de las brasas, corrales, <i>tacuríes</i> .
Alimentación	Miel, frutas, tabaco negro, caña, caña de azúcar, aguardiente y sustancia lechosa de la corteza del árbol conocido como curupí (Acosta, 2015b, p. 52)
Apetencias	Rapto de niños/as mal portados, jóvenes vírgenes. Le gusta la música, el chamamé “kirehí” (saltarines) (Acosta, 2015b, p. 54)
Cualidades protectoras	Naturaleza, animales, mujeres embarazadas.
Apariciones	Nocturno, a veces diurno.

Cualidades de transformación	Transmuta a ave, otros animales e insectos, troncos, ramas. Imita a las aves silvestres, aves de corral.
Artimañas y atributos	Oculta objetos de las casas, corta los alambrados, libera a las vacas y caballos de los potreros. Si se siente ofendido puede dejar mudo o loco a sus ofensores con el simple hecho de tocarlo; “asusta al que habla mal de él o mediante un simple toque de deja con “ ataques ” o mudo (ñe’engú) o zonzo (tavý) o tembleque (marachachã) ” (González Torres, 2012, p. 79) Embaraza a las jóvenes. Visita por las noches a las mujeres casadas.
Variaciones	El pata de lana, El polana, Sombrero Caá, Sombrero Largo, El Carapé y el Cabeza Colorada”. Asimismo, se citan las denominaciones de talón yobay y karai octubre como otra versión.

Figura 3. Síntesis de las cualidades que configuran al Pombero. Elaboración propia..

2.2. Otras connotaciones: el señor, el diablo, personaje salamanquero y el "anguera".

Según las versiones recogidas el Pombero generalmente anda solo, pero también se habla de numerosos Pomberos realizando tareas de corral o de campo para personas que tienen trato con el diablo. Cuando andan en grupos se dice que su número no pasa de siete y los paisanos lo identifican como Pomberitos (Acosta, 2015b, p. 51)

Más allá de la narrativa difundida sobre el Pombero existen otras que lo asocian de forma directa a la figura demoníaca o maléfica.

Perkins Hidalgo (1963) referencia la idea del Señor de los Pájaros aludiendo a la figura del Pombero, habiendo aquí una recurrencia entre los detalles que Santillán Güemes recoge 44 años después:

Dice bien Pedro Inchauspe en la página 203 de su libro *Más voces y costumbres del Campo Argentino*: “Tener propicio al *señor de los pájaros* es contar con el más seguro payé

o amuleto de buena suerte. Su amistad se mantiene con ofrendas y entre estas ninguna le place tanto como la de un poco de tabaco negro para masticarlo al uso correntino” (p. 259)

En el apartado sobre “el bien y el mal en las culturas indígenas (algunas resonancias)” en la obra de Santillán Güemes (2007, p. 230), el autor incluye algunos registros en torno a “La cosa mala en el monte: encuentro con el Señor de los Pájaros”. Este Señor de los Pájaros guarda especial similitud con la imagen del Pombero:

Es una cosa increíble. Yo no creía hasta que me pasó. Era uno solo. Era un tipo sin cabeza pero cuando ya me ha llevado ya tenía cabeza y, así, grande, un sombrero usaba. Tenía un sombrero negro y grande. Y hablaba en idioma guaraní. Era viejo. Era tipo “mono gorila”, ¡semejante era! Aborigen. Yo no creía hasta que al último me tocó vivir esa hora, ahí, con ellos (p. 232)

En la misma línea, Ambrosetti (1917, p. 33), en el apartado “El diablo indígena”, refiere al Pombero como productor del mal.

Otra de las asociaciones relevantes resulta la que realiza González Torres (2012, p. 78) cuando incorpora la concepción de “anguera”, expone que “En la mitología guaraní de Rosicrán, se lo imagina como un pigmeo enano, Pombero o Anguera es el alma vagabunda de los delincuentes Genio de la noche, errante y travieso”⁸.

Con anterioridad mencionábamos los comentarios de López Breard sobre la ligazón entre San Antonio María, el crimen de la mujer embarazada y el Pombero; resulta relevante cómo este relato incorpora la figura del diablo en otro registro hallado en Coluccio (2007). El autor menciona que “25. El Gaucho Antonio María (...) La versión corriente dice que concluyó matando a una mujer embarazada a la que algunos agregan que era su compañera, alegando que en su vientre se gestaba el Diablo” (p. 79).

Esta vinculación se reitera en los registros de Salas (2004, p. 38) y Acosta (2015b, p. 49) quienes reseñan el caso de la

compañera de Antonio María embarazada del pombero, situación que desencadena en el homicidio de la mujer y la muerte del gaucho.

Aquí resulta relevante la asociación entre el Pombero y la figura del Diablo en las versiones sobre el acto ilícito cometido por Antonio María, delito que le ocasiona la muerte de la mano de una patrulla policial de la provincia.

Los vínculos del Pombero con los contextos maléficos se reafirman en la obra “La Salamanca” de Octavio Gómez:

obra de 1986 donde se retratan algunos de los personajes del aquelarre taragui de fin del siglo XIX (...) El cuadro reúne al Pombero, al Enaguado, al Caa-pora, a la Maledicencia, cuatro payeseras, al Demonio, al Lobizón y a la mujer Pájaro, alrededor de un entierro o tesoro en la actual plaza de la Cruz en el centro correntino” (Salas, 2004: 143).



Figura 4. La Salamanca de Octavio Gómez. Fuente: <https://images.app.goo.gl/qHbNYDbYS5vqJIUM8>. 21.07.24

2.3. Otros territorios del Pombero

Polémica campaña en Formosa: al que no paga los impuestos se lo lleva el Pombero. El Gobierno de la ciudad [de Formosa] difundió un spot para que los contribuyentes se pongan al día con una moratoria (...) En los videos, el Pombero aparece en varios puntos de la ciudad cuando los ciudadanos hablan sobre los impuestos y cuentan que no los abonan. “¿Vos pagás la patente de tu auto? Yo no”, es uno de los diálogos. Los hace desaparecer y los lleva a un aula donde les explica que es importante que entren a una moratoria para saldar sus deudas⁹.

Así como el Diablo de Santillán Güemes (2007), el Pombero, se actualiza, coloniza nuevos territorios, medios de canalización, lugares y formas de reproducción de su vigencia. Consideramos que, fehacientemente, al Pombero le encantan los medios de comunicación, las producciones cinematográficas, las redes sociales. A saber, del Diablo:

Se lo puede intuir muy sonriente en la mitad de alguna de sus metamorfosis cuando escucha que lo nombran, con distintos eufemismos, ya sea por la radio, la televisión o la prensa escrita. Porque, evidentemente, los massmedia le encantan porque han contribuido sobremanera a sostener su vigencia y facilitar sus actualizaciones históricas (Santillán Güemes 2007, p.7-8)¹⁰

Del mismo modo el Pombero, en cualquiera de sus denominaciones, se encuentra vigente en Facebook, YouTube, Instagram Lite, en el universo de las redes sociales por medio de videos, narrativas, películas, en material didáctico, juegos variados como los “Juegos Salamanqueros”, el video juego desarrollado por Lara the Pitbull (también hace un tiempo se desarrolla en el Paraguay “Pombero: the lord of the night”, en Tiktok¹¹, registros fotográficos de testigos que aseguran haberlo captado en imágenes,

cuentos grabados o escenas cinematográficas.

Citamos una de las películas argentinas más controversiales que incluyen al Pombero; la película “Embrujada. La apasionante leyenda guaraní del Pombero: el mal asecha a la belleza”. Protagonizada por Isabel Sarli. Dirección y Producción de Armando Bo del año 1976. Asimismo, “El Pombero, la leyenda-película” una película de Matías Valentín Amadei del año 2014 (apta para mayores de 13 años), una producción del Instituto de Cine y Artes Audiovisuales.

Otro de los cortometrajes se denomina “El Señor de los Pájaros” Historias Breves 4, de 2004; presentado por el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales, producido con la participación de la Provincia de Corrientes, Argentina, múltiples dependencias del gobierno provincial, emprendimientos turísticos y participación privada diversa. Este corto se desarrolla en Colonia Pellegrini (en los Esteros del Iberá).

En lo que refiere al Paraguay la serie televisiva más resonante fue “Sombras en la Noche”, capítulos “El hijo del Pombero”, “Pombero viejo”, “El Pombero enamorado” y “La novia del Pombero” del año 1993, idea original de Carlos Tarabal y transmitido por SNT Paraguay.

Este duende, como buen bailarador, también ha sido objeto de múltiples composiciones musicales; rescatamos las más difundidas en la provincia de Corrientes; “El Duende Picaflor” de Brígido González y Catalino Verón, “El Señor de los pájaros” y “María va” de Tarragó Ros y “El Pombero” de Amandayé. En Misiones son varias las referencias, pero resaltamos la letra escrita por Ana Barchuk de Rodríguez que paso a conformar el

Tema del Primer Cancionero Infantil Misionero editado en 1993 en el Programa La Cultura y El Niño. Obra que obtuvo el 2° Premio en el Primer Concurso de Poesías para Niños realizado por la Secretaría de Estado de Cultura, cuya autora es Ana Barchuk de Rodríguez. Todos los poemas premiados fueron musicalizados por el maestro

Ricardo Ojeda y Músicos invitados. En esta canción la composición musical estuvo a cargo de Vicente Cidade, destacado músico misionero. Los intérpretes son los integrantes de la Agrupación Coral Andresito dirigidos por la Prof. Sonia Vallejos¹².

En la República del Paraguay podemos mencionar la composición Hake Ou Pobero de Luis Galarza. Asimismo, ha tenido una participación activa en la exposición denominada “Bestiario Nacional. Criaturas del Imaginario Argentino” realizada en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno durante los meses de mayo-septiembre del año 2023, en la sala Juan L. Ortiz.

2.4. Sobre los casos referenciados

Este hombre cuando dice que ve el Pobero, ve el Pobero, esto desde un punto de vista de la teoría antropológica de los sentidos. Pero puede suceder que sea una imaginación, una cuestión estrictamente psicológica, que también puede ser, entonces hay gente que psicológicamente vea ciertos [pausa] fantasmas y son realidad para ellos (Transcripción entrevista realizada a José Miranda Borelli, 1997, El Pobero, Video Documental)¹³

En lo que refiere a la participación del Pobero en determinados acontecimientos o altercados son variados los casos que pueden ser referenciados a nivel regional, a saber: el caso sucedido el 24 de septiembre de 2002 en Colonia Liebig (Corrientes) donde dos niñas, de 13 y 15 años, desaparecen a la siesta y despiertan sobre las vías del tren. Atestiguan que, camino al colegio, ellas se encontraban hablando y descreyendo del Pobero; aconteciendo luego su extravío.

En General Güemes, Formosa, el 22 de octubre de 2019 un joven denuncia que su hermano había sido llevado por el Pobero. En Misiones, entre Dos de Mayo y San Vicente en el mes de julio

de 2016, un niño de dos años desapareció del campamento de un yerbatal y se lo halló dos días después desvanecido cerca de un arroyo, esta desaparición fue adjudicada al Pombero. En la misma provincia, en 2022, se dio a conocer el caso de un joven de 18 años quien había sido alejado de camino por el Pombero.

En Paraguay (San Felipe Distrito Santiago, Misiones), un adolescente de 16 años desapareció el 28 de julio de 2021, al regresar no recordaba nada y culparon a *Karai Pyhare*. Asimismo, en Ñemby el 13 de enero de 2024, una mujer aseguró que el Pombero se metió en su cama dejando un aroma inquietante.

Otro caso que ha resonado en los medios del Paraguay fue el caso sucedido en Colonia Independencia, Guairá, en el mes de febrero de 2024. Una mujer de 22 años fue encontrada cerca del río Tebicuary, a unos cuatro kilómetros de su casa en una zona de esteros y pajonales.

Ahora bien, los casos que presentamos en este artículo resultan algunos de los más referenciados en los últimos años en lo que refiere a la vigencia y continuidad del Pombero en la Provincia de Corrientes. Esta vigencia es observable no solo en las vivencias directas de los habitantes de la provincia, sino además en las acciones de edición y distribución material bibliográfico desde las dependencias del gobierno provincial (Ministerio de Educación, Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y organizaciones educativas de Nivel Primario)

Caso 1: “Caso S”. Año 2022, Berón de Astrada, paraje Toro *Pichay*.

Este caso se desenvuelve en el paraje Toro *Pichay*, de la localidad de Berón de Astrada, Departamento homónimo de la Provincia de Corrientes, Argentina.

Berón de Astrada se caracteriza por sus calles de arena y los antiguos edificios de mitad de siglo XIX. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022, datos del INDEC, el Departamento posee 2826 habitantes.

Inicialmente, el territorio de la actual localidad de Berón de Astrada se hallaba en la jurisdicción del curato de Itatí donde el franciscano Pedro Bernardo Sánchez instala la Reducción San Antonio de Itatí.

Ya en el siglo XIX, en 1872, se creó por ley el departamento y distrito electoral San Antonio de Itatí; mientras que la demarcación definitiva del trazado del actual municipio se inició en 1882.

Por otro lado, el cambio de denominación de San Antonio de Itatí a Berón de Astrada se dispuso por ley en mayo de 1910, como homenaje al gobernador Genaro Berón de Astrada, quien falleció en la batalla de Pago Largo.

En lo que respecta a Toro *Pichay* es un paraje rural donde se destacan lagunas, esteros, pastizales y grandes extensiones de campo cercadas por alambrados; sectores de ganado, caminos de arena y tierra.

En este paraje, el miércoles 6 de abril de 2022, pasado el mediodía, el niño S. de casi tres años de edad, se encontraba junto a su madre en el domicilio, la madre se percató que S. se distancia, ella presupone que el niño se dirigiría hacia la casa de un familiar próximo. Pero, al consultar con sus conocidos, nadie sabía del niño, había desaparecido junto a su mascota -un pequeño perro- que lo acompañaba. Los vecinos del paraje afirmaron que fue obra del Pombero.

El 7 de abril de 2022 Radio Dos de Corrientes, en su portal digital, publica bajo el título “Corrientes: Un niño fue salvado por su perro y culpan del ‘rpto’ al Pombero”; la noticia sobre el extravío y posterior reaparición de Sebastián, un niño de 3 años de edad; agrega que “La criatura habría recorrido alrededor de tres kilómetros desde su casa, hasta el lugar donde finalmente fue rescatado del interior de una laguna. El pueblo cree que el famoso ‘duende’ pudo haberlo llevado”¹⁴.

Asimismo, la madre del niño comenta en el mismo medio que “soy creyente y mi única explicación es que un mal espíritu

le llevó, porque él solo no pudo haber llegado tan lejos”, a esto el padre del niño agrega:

Son creencias del pueblo, pero al final uno termina creyendo, porque no sabés cómo puede haber pasado algo tan malvado. Todo es posible (...) No sabemos cómo llego hasta ahí, son casi 3 kilómetros desde nuestra casa. Nunca sale tan lejos, siempre alrededor de la casa; es imposible que camine hasta ahí. El campo está lejos, si va por la calle alguien lo va a ver, si fue por el monte hay alambrados, esteros, es imposible¹⁵.

Sobre este caso resulta relevante rescatar que el niño, según testimonios de los padres, no se encontraba bautizado. En planos de las prácticas y creencias locales la ausencia del bautismo hace al niño aún más vulnerable ante el posible rapto por parte del Pomberito, en consecuencia, luego de lo acontecido se convoca a un Sacerdote Católico para que bautice al niño.

Caso 2: “Caso L”. Año 2024, 9 de Julio, paraje El Algarrobal.

El caso tiene lugar en el paraje “El Algarrobal” en la localidad de 9 de julio Departamento de San Roque, Provincia de Corrientes, Argentina.

Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022, datos del INDEC, el Departamento de San Roque posee 22715 habitantes, en lo que respecta al municipio de 9 de Julio se registran al mismo año 3402 habitantes.

Dentro de 9 de Julio, el Algarrobal, es un paraje rural de campos abiertos y escasas casas vecinas. Asimismo, se registran varias *taperas* (casas abandonadas) y sectores de cría de ganado vacuno.

El siguiente caso ha tomado una presencia significativa en los medios nacionales, asimismo en planos internacionales al activarse el Alerta Sofía¹⁶, la recompensa de \$ 5.000.000

(pesos cinco millones -pesos argentinos-) para quien proporcione información certera del paradero del niño, la alerta amarilla de Interpol y la recompensa privada de USD 50.000 (dólares cincuenta mil) que ofrecía uno de los Abogados del padre de L.

El punto cero del caso se sitúa el jueves 13 de junio de 2024 en un almuerzo realizado en la casa de la abuela de L. Como devota de San Antonio, la abuela, organiza un almuerzo para agradecer al Santo el haberle contribuido a encontrar un teléfono celular que ella había extraviado días antes.

A este almuerzo se encontraban invitados varios comensales, en su mayoría hoy implicados en la causa. Los que no se encontraban invitados en primeras instancias y se suman “de sorpresa” fueron L. y su papá. Acompañaban a estos adultos otros niños.

Aproximadamente a las 02:00 h PM, luego del almuerzo, tres de los adultos (dos hombres y una mujer) deciden trasladarse aproximadamente a 600 metros de la casa de la abuela de L., hacia un naranjal. Acompañan a estos adultos un grupo de niños entre los que se encontraba L.

Testifican los actuales imputados que el niño L., estando en el naranjal, decide volver con su papá que se encontraba en la casa de la abuela, agregan que retoma el camino de regreso y que se pierde de su campo visual. A las 02:20 h PM, el niño L., desaparece sin dejar rastros, solo había quedado su mascota un perrito de color negro que lo acompañaba. Desde la desaparición de L. se realizaron varias marchas en diversas localidades de la provincia pidiendo su reaparición con vida, a la segunda mitad de 2025 estas manifestaciones han perdido vigencia y visibilidad mediática.

La investigación sobre el caso inicia en el fuero provincial y luego pasa al fuero federal. Se elaboran varias hipótesis, primando la de “sustracción de memores”. Los testimonios recabados involucran a muchos otros agentes entre los cuales se refiere a miembros de la fuerza policial provincial, a funcionarios

públicos de los niveles local y provincial y referentes del poder Judicial.

En este caso también se hace presente el personaje objeto de este artículo, el Pomberito. En una entrevista realizada por una periodista del medio Nacional TN, la abuela de L. refiere por primera vez a la participación del Pomberito, al que también denomina *anguera* o el diablo.

La abuela menciona que un sobrino que reside en Buenos Aires le sugiere que el niño pudo haber sido raptado por el Pomberito; ella toma esta sugerencia e inicia una búsqueda en el monte y el campo, entre los árboles huecos, entre las ramas y la copa de los árboles, los malezales y las lagunas próximas a su casa.

Asimismo, en una declaración de inicios de julio de 2025, uno de los imputados (el Comisario M.) culpó al Pomberito por la desaparición del niño, esta declaración sorprendió a los internalizados en la causa y reactivó la vigencia del personaje y sus atributos.

Caso 3: “Caso *asaje*”. Año 2017, Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes, Argentina.

El texto *Asaje* no es el único texto escolar específico utilizado en la provincia de Corrientes que incluye al Pombero como contenido conceptual, tal es el caso del manual de 4to. grado Activa Corrientes en su edición del año 2006. En el Capítulo 14, en el apartado Mitos y Leyendas expone:

Entre los personajes mitológicos correntinos se puede mencionar al Pomberito, un duende que según la leyenda aparece a la hora de la siesta. En bajo, robusto y peludo, usa sombrero de paja y camina sin hacer ruido. El Pomberito es considerado fiel cuidador de los campos y animales, en especial de los pájaros (Activa, 2006: 126)

Estos componentes se reiteran en otros materiales

distribuidos por el Gobierno Provincial como la edición denominada *Parque Provincial Iberá. Producción de Naturaleza y Desarrollo Local. (s/a) Gobiernos de la Provincia de Corrientes*; en el apartado “XI. Corrientes tiene payé”, se expone en este documento que estas expresiones sintetizan el pensamiento mágico vigente en el territorio de la provincia de Corrientes, “En el listado de “apariciones” en Iberá encabezan la lista el Pombero (que aparece en las noches oscuras)”. Estos dos materiales circunscriben la problemática considerándola parte del patrimonio sin análisis crítico de la complejidad abordada; por ejemplo, refieren a El *Kurupy* que deambula por el Iberá “persiguiendo alguna guaina”; en este otro personaje de la narrativa local lo fálico opera como agente opresor principalmente de lo femenino y de las infancias.

El caso puntual de *Asaje* resulta relevante ya que es propuesto como material pedagógico del Nivel Primario de las Organizaciones Educativas de la Provincia de Corrientes, se compone de dos apartados: uno para los docentes y otro para los estudiantes. Se encuentra disponible para la descarga gratuita en la página oficial del Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes en el apartado Bibliografía, en la carpeta “Educación Intercultural Bilingüe”, sub carpeta “Guaraní”¹⁷. Incluye códigos QR y audiolibro.

En el material destinado a los estudiantes incluye cinco guías, la guía N° 5 se centra en *Asaje* (la siesta). Esta guía realiza un rescate significativo de la lengua guaraní en torno a tres personajes de la siesta correntina, a saber: el *Yacy Yatere*, la Pora y el Pombero. El material referencia componentes del paisaje, la flora, la fauna, la figura de una mujer mayor que narra sobre los duendes de Corrientes. Asimismo, se incluyen en la narrativa del texto los cítricos -mandarinas- la siesta y las infancias.

Después de comer y refugiándose a la sombra del lapacho en un día de sol brillante la abuela Chela reunió a sus nietos Peru y Mimbi para conversar y tomar mandarinas

de su quinta. Después los invitó a dormir la siesta (Asaje, 2017, p. 98)

El material introduce el componente de los personajes mitológicos, sus cualidades, roles y establece la vigencia significativa de éstos en el territorio provincial. Introducir el material desde las dependencias oficiales del estado, específicamente desde el Ministerio de Educación, condensa una compleja política de transmisión de determinados contenidos, que en el material citado no es puesto en cuestión, criticado o reflexionado.

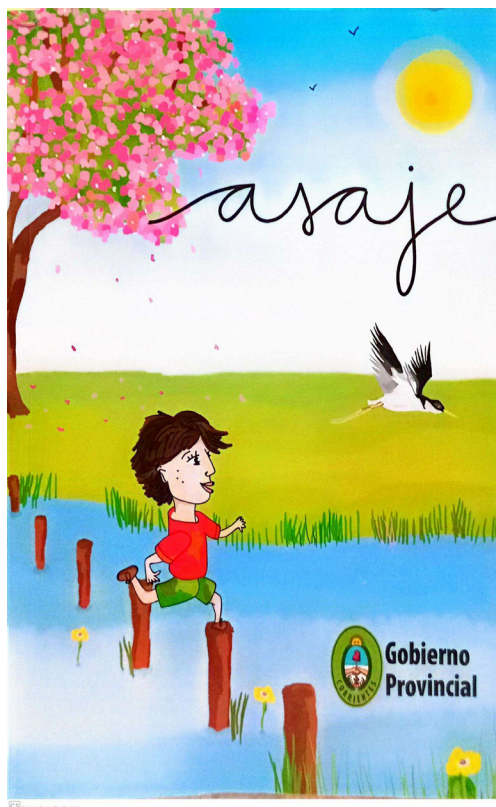


Figura 5. Libro *Asaje*, Para estudiantes.



Figura 6 y 7. Libro *Asaje*, Para estudiantes.

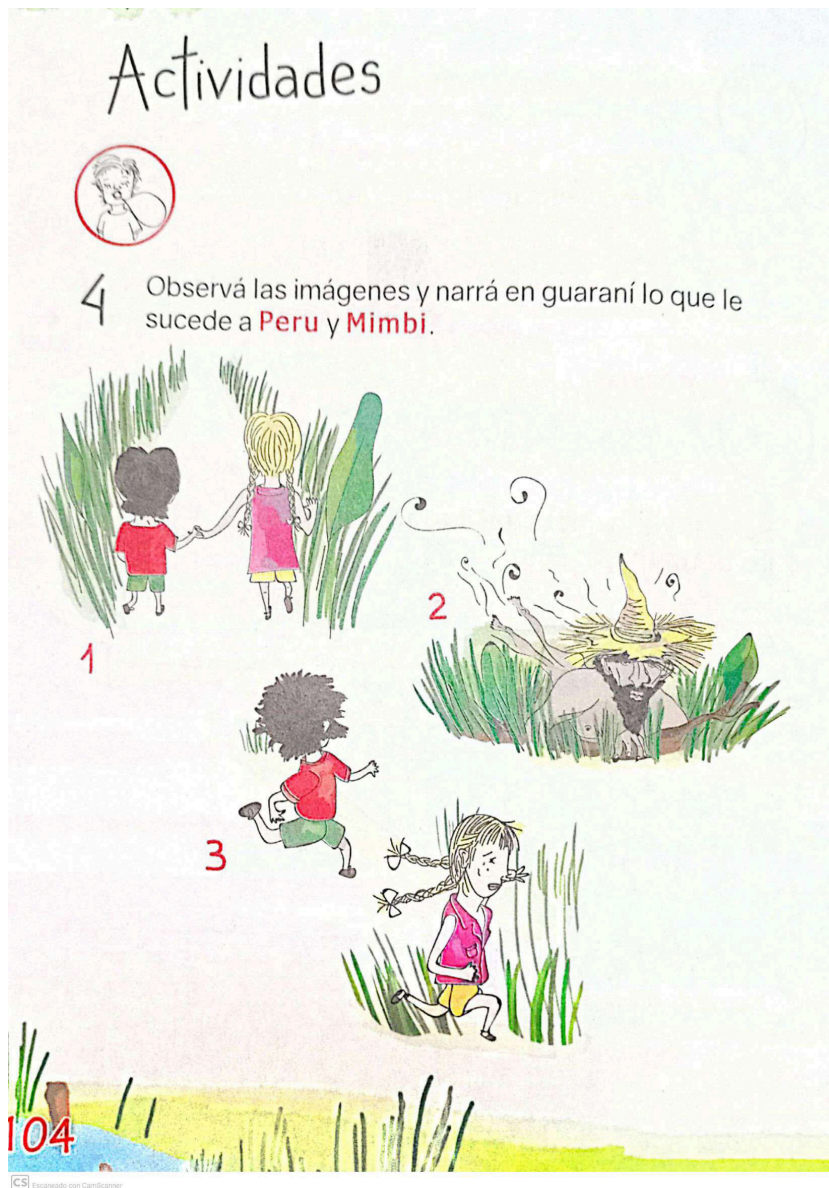


Figura 8. Libro *Asaje*, Para estudiantes.

5

Actividades



1 Leé la descripción de los personajes e indicá a qué número le corresponde cada una.



1 Hesa hovy ha iñakārague sa'yju.
2 Iñakā ahoja kapi'íva ha ine.
3 Ha'e oipota petỹ, guaripóla ha eirete.

102

Figura 9. Libro *Asaje*, Para estudiantes.

3. AMODO DE CIERRE. RECURRENCIAS Y VIGENCIA, ASPECTOS RELEVANTES PARA EL DEBATE

La estructura del mito es totalmente autóctono guaraní, es decir los aborígenes le llamaban a ese mito *Ñu*, decían *osema e'ñu*, que era un personaje que tenía las mismas mañas que el Pombero (...) traicionar a sus hermanos, violador, mentiroso, ladrón, es decir todo el conjunto de todo lo que sería inmoral, por decir así, no existe lo inmoral, una cosa así, por hacer una analogía, todo lo que estaba mal, lo culpaban a ese personaje que se llamaba *Ñu* (Transcripción entrevista realizada a Ertivio Acosta, 1997, El Pombero, Video Documental)¹⁸.

Podemos dar cuanta de la existencia de recurrencias entre los casos analizados, a saber: el Caso S., sucede en horas de la siesta. El niño se pierde junto a su mascota, un pequeño perro. Se refuerza la relación entre el Pombero y la idea del “mal espíritu”. El niño se traslada a una distancia significativa que se presupone no podría haberlo hecho por su corta edad.

En el Caso L., también sucede en horas de la siesta. El niño se pierde junto a su mascota, un pequeño perro. En este caso un familiar de Doña C. sugiere que se preste atención a la posible participación del Pomberito. El Pomberito ingresa a escena como uno de los posibles causantes del extravío, así Doña C. lo buscaría entre los troncos de los árboles, pastizales, lagunas. Asimismo, se incorporan las recurrencias entre el Pomberito, el diablo y el angue. Se menciona en el desarrollo del caso la presencia de los naranjales, la bolsa de arpillera, la presencia masculina, “la tapera”, “el alambrado cortado” (en el registro del Dr. Burlando, abogado de la madre de L.).

Sobre el Caso *asaje* queda manifiesto, de forma concreta, la divulgación de los imaginarios, saberes y creencias en torno a este personaje.

Los casos S. y L. resultan ejemplos apropiados que nos

permiten trabajar en torno a la vigencia del Pomberito entre la población de la provincia de Corrientes

Empero, deseamos puntualizar en algunas variables vigentes en el caso *asaje*. Cabe resaltar que los contenidos desarrollados en el manual para estudiantes generan una cadena de significaciones que ameritaría una reflexión crítica. Podríamos considerar que se ejerce, por medio de estos materiales, una acción pedagógica centrada en la reproducción de determinados componentes de la cultura, de manera similar a otros registros folklóricos.

Esta acción pedagógica (el proceso de socialización), como proceso generativo de *habitus* (Bourdieu, 1980), debe ser entendida como “violenta” en el sentido de que impone los elementos de una cultura específica como verdades y parámetros reales desde dónde se posibilitaría saber, conocer y hacer (Caballero Merlo, Kaplan y Vain, 2007). Por medio de la violencia simbólica se naturalizan los valores de una cultura: se inculca a los niños los primeros patrones culturales, se modifican o reconstruyen los ya aprendidos. De este modo:

el cuerpo cobra aquí una importancia mucho mayor que la de un simple ejecutante de propósitos forjados en otro sitio: nuestra comprensión misma es comprensión incorporada, hecha carne, es historia hecha cuerpo. Y esta atañe tanto al mundo en que nos movemos como a la propia concepción de nuestro yo y de los otros (Baranger, 2005, p. 29)

Cabe señalar aquí la primacía de la perpetuación de las estructuras en torno al personaje trabajado; la perpetuación de las creencias se ve garantizada, por ejemplo, por el uso de los “cuerpos” en el tiempo y en el espacio: la siesta, el dormir/el sueño, la mujer mayor, los cítricos, el calor, el camino de tierra o arena, etc.

Podríamos afirmar, de manera modesta, que *habitus*, naturalización y violencia simbólica son los elementos de la

tríada sobre la cual descansa la explicación de los fenómenos del aprendizaje social y la enseñanza de estos componentes. Por ejemplo, por medio del uso de *Asaje* se promueve un *ethos* y una cosmovisión específicos y se naturalizan las prácticas.

En relación a la naturalización de determinada visión sobre el mundo social, citábamos la ausencia de la problematización en el material difundido por el Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes. Esto trasciende los límites de *Asaje* justamente por referir a concepciones del mundo que han sido internalizadas en contextos extraescolares.

Consecuentemente podemos considerar que el Pombero cohabita la provincia, su vigencia y continuidad está garantizada no solo por la narrativa cotidiana doméstica, sino además por los procesos de escolarización en las organizaciones educativas del Estado provincial

Asimismo, *Asaje*, al patrimonializar una problemática muy compleja habilitaría a que estas situaciones y encuentros con el Pombero sean presentadas como idílicas, como componentes deseables sin que sean plausibles de problematización.

Claramente, *Asaje*, como entramado de una acción pedagógica más compleja, genera un condensado de *habitus* que contribuye a la incorporación de una realidad que -al no ser reflexionada- podría ir en detrimento del desarrollo pleno de las infancias. Así, este tipo de continuidad, vigencia y transmisión sin debate o reflexión normalizaría lo injusto, generaría estigmas y al mismo tiempo no se visualizaría como un problema que amerita la intervención para su resolución.

Esta resolución implicaría la participación activa de las dependencias gubernamentales, de una política educativa reflexiva y crítica. Además, la colaboración activa de la comunidad que -sin desmerecer u olvidar el patrimonio cultural- debe hacer saber que detrás de cada Pombero podría cohabitar un adulto humano: el Pombero es duende y es hombre.

A la fecha de la finalización de este artículo Loan continúa desaparecido.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

César Iván Bondar: Administración del Proyecto, Conceptualización, investigación, metodología, análisis formal, redacción (borrador original).

Ramón Gabriel Aguirre: Conceptualización, análisis formal, redacción (revisión y edición). Nota: Todas las/os autoras/es aprobaron la versión final de este artículo.

NOTAS

- 1 Respecto a este caso, en el desarrollo del artículo, aportamos información prudencial atendiendo a que se encuentra en el marco de la Justicia Federal habiendo sido elevado recientemente a Juicio Oral. Esta situación imposibilita brindar más información que podría ser considerada sensible para la situación expuesta y sus implicancias judiciales.
- 2 Del guaraní. Asaje. “s. Mediodía, siesta, hora cercana al medio día. 2. adv. Por la siesta, tarde” (Krivoshein de Canese y Acosta Alcaraz, 2006, p. 18)
- 3 Sobre el caso chaqueño, Acosta (2015a) expone que, en la región, el Pobero asume diversas denominaciones, a saber: “El pata de lana, El polana, Sombrero Caá, Sombrero Largo, El Carapé y el Cabeza Colorada” (p. 16). Asimismo, se citan las denominaciones de talón yobay y karaí octubre como otra versión.
- 4 En el orden de los duendes, Granada (1987) incorpora algunas referencias que podrían ser asociadas a la figura del Pobero.
- 5 Sobre estas variantes, Salas y Piñeiro (2013, p. 71), mencionan al Karaí bolsa y al Kambá bolsa. Sobre el Karaí bolsa refieren que lleva una bolsa de arpillera donde mete a los niños traviosos a quienes lleva a su morada. En lo que refiere al Kamba bolsa lo definen como un mito tardío de la zona guaraníca. Se lo identifica como un indio, mulato, fornido; carga una bolsa que se supone contiene a los niños que se portan mal. Cuando se recupera los niños robados por este personaje éstos quedarán

con serias secuelas mentales.

6 Retoma, además, los trabajos de Ernesto Ezquer Zelaya; principalmente de las obras Payé y Corrientes Ñú.

7 La autora “compara dos colectivos de víctimas de violencia sexual, por un lado, un grupo de mujeres que narran haber sido atacadas sexualmente por el Pombero (deidad proveniente de la mitología guaraní con fuerte arraigo en Paraguay y el nordeste argentino) y por otro, las mujeres víctimas de violencia sexual que logran inscribir su caso desde categorías coincidentes con el discurso legal (...) busca abonar a la comprensión de la relación entre la violación sexual, la construcción de creencias y el acceso a la justicia. Así también, a través de la comparación de casos, se apunta a la comprensión y tratamiento de la violencia sexual como hecho social” (Barán Attias, 2020, p. 415)

8 Expone Bollini (2022) que “(...) en cuanto a las almas que atraviesan esa purificación, Ruiz de Montoya empleó el término ânguera (...) El P. Alonso Barzana (1594) describía las anguéry como “espíritus peligrosos”, uno de los estados del alma: “Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho las anguera [anguéry] que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal” (Egaña, 1970, pp. 589–90). Schaden (1974, p. 113) enfatiza el concepto: “Todo anguéry faz mal; tras doença e às vezes, como vimos, a morte” (Bollini, 2022, p. 10-11)

9 Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/polemica-campana-formosa-impuestos-pombero_0_SyFe3KFp.html (Consultado 17.06.2025)

10 Itálica del autor.

11 Disponible en: <https://www.tiktok.com/@c5n/video/7375261389448809733> (Consultado el 20.07.24)

12 Disponible en <https://youtube.com/watch?v=0xEUaKQFbzA&feature=shared> (Consultado el 20.07.24)

13 <https://youtu.be/xirH61IcZ8?si=E6VdJ8C5ypLIILn>(Consultado el 20.07.24)

- 14 Corrientes: Un niño fue salvado por su perro y culpan del "rpto" al Pombero. 7 de abril de 2022. Disponible en <https://www.radiodos.com.ar/110356-corrientes-un-nino-fue-salvado-por-su-perro-y-culpan-del-rpto-al-pombero> (Consultado el 11.07.24)
- 15 El Pombero, un niño en peligro y dos héroes. 8 de abril de 2022. <https://www.diarioellibertador.com.ar/el-pombero-un-nino-en-peligro-y-dos-heroes/> (Consultado el 18.07.24)
- 16 “ALERTA SOFÍA es un sistema de alerta de emergencia rápida desarrollado por el Ministerio de Seguridad de la Nación para coordinar la inmediata búsqueda y localización de los niños y adolescentes desaparecidos cuyas vidas se consideren en “Alto Riesgo Inminente”, mediante el trabajo articulado entre las entidades del sector público y el sector privado, los medios de comunicación y la sociedad civil” (Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/seguridad/alertasofia> Consultado el 17/06/25)
- 17 Disponible en <https://www.mec.gov.ar/descargas/?dir=Bibliograf%C3%ADa/Educaci%C3%B3n%20Intercultural%20Biling%C3%BCe/GUARANI> (Consultada el 18.07.2024)
- 18 Disponible en <https://youtu.be/xirH6I1IcZ8?si=E6VdJ8C5ypLIIILn> (Consultado el 20.07.24)

4. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, E. (2015a). *Mitología Guaraní*. Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco. Programa Puesta en Valor del Patrimonio. Resistencia, Chaco.
- Acosta, E. (2015b). *Cultura Popular Regional*. Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco. Programa Puesta en Valor del Patrimonio. Resistencia, Chaco.
- Activa Corrientes. *Ciencias Sociales y Formación Ética y Ciudadana*. (2006). Buenos Aires. Puerto de Palos.
- Ambrosetti, J. B. (1917). *Supersticiones y Leyendas en la Argentina*. Argentina, José Sarmiento Editor / Universitas.

- Barán Attias, T. J. (2020). *Víctimas de violencia sexual: construcción de comunidades de creyentes y acceso a la(s) justicia(s)*; Universidade Federal de Santa Maria; Século XX; 9; 2; 6-2020; 415-445.
- Baranger, D. (2005). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Bollini, H. (2022). El altar de ánimas del pueblo de Trinidad (Paraguay). *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 10, 1-18.
- Bourdieu, P. (1980). *Le Sens Pratique*. Paris. Editions de Minuit.
- Caballero Merlo, J, Kaplan, C.; y Vain P. (2007). *Pedagogía. Textos y Contextos*. Editorial Universitaria de Misiones. Colección Cuadernos de Cátedra. Posadas.
- Coluccio, F. (2007). *Cultos y Canonizaciones Populares de Argentina*. Buenos Aires, Del Sol.
- González Torres, D. (2012). *Folklore del Paraguay*. Asunción. Servi Libro.
- Granada, D. (1897). *Antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Montevideo, Edición de Barreiro y Ramos.
- Kaul Grünwald, G. (1977). *Diccionario Etimológico Lingüístico de Misiones*. Posadas, Misiones. Editorial Puente.
- López Breard, M. R. (2004). *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Corrientes, Ediciones Moglia.
- López Breard, M. R. (2013). *Mitos de la Región Guaraní*. Corrientes, Ediciones Moglia.
- López Breard, M. R. (2016). *Relatos del Pago*. Corrientes, Ediciones Moglia.
- López Breard, M. R. (2022). *Imaguaré Tiempo. Casos y sucesos del pago*. Corrientes, Ediciones Moglia.
- Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes. Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe. *Asaje*. (2022). Ministerio de Educación de la Provincia de Corrientes. Corrientes.
- Parque Provincial Iberá. Producción de Naturaleza y Desarrollo Local. (s/a) Gobiernos de la Provincia de Corrientes.
- Pasteknik, E. L. (1977a). *Mitos vivientes de Misiones*. Argentina.

Editorial Plus Ultra.

Pasteknik, E. L. (1977b). *Misiones y sus Leyendas*. Argentina. Editorial Plus Ultra.

Perkins Hidalgo, G. (1963). Leyendas y supersticiones del Iberá. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. N 4. Buenos Aires. Instituto Nacional de Antropología.

Rúveda, F. (1981). *Regreso a Corrientes*. Corrientes, Gráfica Gutiérrez.

Salas, A. A. (2004). *Creencias y Espacios Religiosos del NEA*. Edición de la Subsecretaría de Cultura de la provincia de Corrientes. Lotería Correntina. Provincia de Corrientes.

Salas, A. A. y E. A. Piñeiro. (2013). *Los Cambá de la Paraquarúa. La cultura negra del nordeste. 1588-2013*. Corrientes, Editorial de la Universidad Nacional de Nordeste EUDENE.

Santillán Güemes, R. (2007). *Imaginario del Diablo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Boletín Antropológico

PÁGINAS DIVINAS: FE ESCRITA Y COMUNIDAD. RITUALES DE LA PALABRA A LA VIRGEN DE LAS NIEVES DESDE VENEZUELA*

FERRIS OCHOA, CARMEN LUISA 

DOCTORADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE
EDUCACIÓN A DISTANCIA UNED, ESPAÑA

PROGRAMA PhD EN DIVERSIDAD, SUBJETIVIDAD Y SOCIALIZACIÓN,
MADRID, ESPAÑA

CORREO ELECTRÓNICO: cferris7@alumno.uned.es

RESUMEN

Este artículo aborda la construcción social de un espacio sagrado transatlántico en Cagua (Venezuela), dedicado a la Virgen de las Nieves, patrona de La Palma (Canarias) erigido por emigrantes palmeros. A partir de mil textos devocionales (1987–1997), analizados desde la teoría hermenéutica y simbólica de las humanidades combinada con una etnografía en miniatura, se interpreta cómo la escritura religiosa configura comunidad, memoria y pertenencia, consolidando una ética solidaria que une ambas orillas atlánticas.

PALABRAS CLAVE: Emigración canaria, Hermandad Nuestra Señora de las Nieves, Textos devocionales, Religiosidad popular.

DIVINE PAGES: WRITTEN FAITH AND COMMUNITY. RITUALS OF THE WORD TO OUR LADY OF THE SNOWS FROM VENEZUELA

ABSTRACT

This article addresses the social construction of a transatlantic sacred space in Cagua (Venezuela), dedicated to the Virgin of the Snows, patron saint of La Palma (Canary Islands), established by emigrants from the island. Drawing on one thousand devotional texts (1987–1997), interpreted through the hermeneutic and symbolic theory of the humanities combined with a miniature ethnography approach, the study examines how religious writing shapes community, memory, and belonging, consolidating an ethic of solidarity that connects both sides of the Atlantic.

KEY WORDS: Canarian Emigration, Brotherhood of Our Lady of the Snows, Devotional Texts, Popular Religiosity.

*Fecha de recepción: 15-12-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2026.

1. CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO SAGRADO EN LA EMIGRACIÓN

Cruzar el umbral del Santuario de la Hermandad Nuestra Señora de las Nieves en Cagua (Aragua) es adentrarse en la “Octava isla”, el apelativo popular que los canarios han dado a Venezuela y que simboliza la prolongación esencial de su archipiélago y una historia compartida. El término es una poderosa metáfora del desarraigo y del arraigo: se está lejos y cerca a la vez. Este ejercicio de creación de una toponimia imaginaria se intensifica en Cagua, donde la colonia canaria, los “isleños”, reconoce informalmente a la localidad como el “Municipio número quince de la isla de La Palma”, expresión que refleja, en esencia, la nostalgia y la reinención de la identidad, celebrando una nueva pertenencia transatlántica.

Es aquí en Cagua donde se materializó, en la década de 1960, el sueño de un grupo de paisanos de La Palma de tener una réplica tallada de su patrona, de la Virgen de las Nieves. Tras obtenerla, en 1976 se constituyeron en la Asociación Civil Hermandad Nuestra Señora de las Nieves (en adelante, HNSN) y edificaron el santuario para la “madre” de los devotos. Este proceso no fue solo físico, sino profundamente espiritual y cultural: un auténtico rito de paso migratorio (Van Gennep, 2013: 34) que construyó una forma colectiva de religiosidad popular en torno a la patrona. El tránsito cultural, o un estado de transición (Schutz, 1974: 106–107), exigió a los emigrantes resignificar su experiencia. En esta inmersión, muchos se aferraron a su religiosidad como faro, fundando en Cagua un territorio afectivo donde fe, memoria y pertenencia se entrelazan. Bajo el manto de la Virgen, este espacio proporciona la seguridad imprescindible para minimizar el sentimiento de extranjería, mientras facilita la integración, así como, la acción de emprender y afianzar una nueva vida, esencial para todo migrante.

Desde una aproximación etnográfica, el santuario concentra objetos y prácticas que conforman una profunda

religiosidad popular. Entrar a la Hermandad es adentrarse en una selva de símbolos (Turner, 2020), marcada por una geografía vegetal que evoca el hogar, con la palmera canaria, dragos y unos sarmientos que recuerdan los viñedos palmeros, simbolizando la reinvención de la vida y el sustento. Una geografía que acompaña a los devotos en celebraciones donde se canta, se reza y, también se le escribe a la Virgen, una presencia viva que sostiene una red de afectos y reciprocidad.

Con el propósito de comprender esta devoción, hemos trabajado con diversas fuentes, tanto orales como escritas. Entre las fuentes primarias, un recurso de especial valor son los tres libros de visita disponibles en su archivo, que abarcan un periodo de diez años, de 1987 a 1997, y reúnen alrededor de doce mil textos devocionales. De entre ellos, seleccionamos una muestra representativa de mil para su análisis, de la cual se ofrece aquí un conjunto de ejemplos.

La importancia de estos textos, que capturan la fe en la materialidad de la grafía como práctica que construye un lugar y un discurso, tal como lo plantea Michel de Certeau (2006), se resume en uno que, además, ha inspirado el título de este artículo. El texto en cuestión reza así:

En estas páginas divinas te encomiendo a mis seres queridos, te pido por su salud. Y cada día que pase se vaya aumentando en mí y en mis seres queridos el amor y la fe hacia ti mi Dios, que todo lo puedes y que todo lo perdonas. Haznos buenos y merecedores de tu infinita bondad. Y tú, Virgen de las Nieves, ampáranos y protégenos de todo lo malo. (Archivo de la Hermandad de Nuestra Señora de las Nieves de Cagua [AHNC], 1987-1989, s. p.).

La relevancia de estos escritos es enorme: son breves textos donde los fieles le hablan directamente a la Virgen. El libro se colocaba sobre el cepillo de las limosnas, delante del altar, sirviendo como un espacio de recogimiento. Este contexto

espacial subraya que la palabra plasmada no es solo un registro, sino una extensión del ritual y parte integral del espacio sagrado, cuyo análisis presentamos a continuación.

2. MIRADAS PARA INTERPRETAR LA FE ESCRITA

La tradición cristiana ha otorgado gran importancia a los textos breves de carácter poético y oracional, como los Salmos y los Proverbios, reconociéndolos como vehículos privilegiados de comunicación con lo divino. San Agustín, en sus *Confesiones* (1948), los cita e interpreta constantemente, subrayando su eficacia como plegaria dialogada con Dios, en la que el creyente se dirige con la certeza de ser escuchado. Esta tradición de oración dialogada, cargada de lirismo y certeza, se prolonga en la devoción popular posterior dirigida a la Virgen y a otras figuras sagradas.

Nos hemos adentrado en los textos devocionales desde una perspectiva interpretativa, narrativa y simbólica, siendo la hermenéutica narrativa de Paul Ricoeur (1996, 2008, 2009) el eje central de nuestro análisis. Su propuesta nos permite penetrar en cada texto devocional como si fuera una micronarración donde el creyente da sentido a su experiencia, construye su identidad y se relaciona con lo sagrado. Complementan este marco dos autores clave. En primer lugar, la propuesta del “poder mágico de las palabras” de Stanley Tambiah (1968) resulta valiosa para comprender el carácter performativo de los textos, pues la palabra escrita, al igual que la oral en el ritual, busca provocar una transformación o un efecto concreto en la acción, legitimando la creencia de que el acto de escribir genera alivio y seguridad. En segundo lugar, la reflexión de Michel de Certeau (2006) sobre la escritura como práctica social nos ayuda a entender el tránsito de la plegaria oral a la escrita y la autoridad simbólica que adquiere cuando la petición queda fijada en un texto público. Es en esta escritura donde se aúna la intensidad espiritual de la oración (evanescente) con la concreción material de la ofrenda

(permanente). El texto escrito, como objeto físico, dota a la súplica de una presencia duradera, otorgándole una dimensión de compromiso social visible y eficacia simbólica.

Los libros de visita, la imagen de la Virgen de las Nieves, las demás figuras devocionales del santuario y el conjunto de instalaciones que conforman la HNSN son símbolos cuya capacidad de modelar y establecer estados anímicos y motivaciones ha sido analizada por Clifford Geertz (1992). Según su perspectiva, estos sistemas simbólicos suscitan disposiciones que caracterizan, entre otros aspectos, la experiencia religiosa, en un entramado de significaciones que hace visible la fe y la esperanza de la comunidad devota.

A esta dimensión simbólica se suma, de modo primordial, el santuario mismo, entendido como templo. María Zambrano lo concibe como un “lugar de luz”, donde se eleva la voz del ser humano hacia lo trascendente. La filósofa señala que la acción del templo consiste en “repartir el bien que encierra en su interior” (2005, p. 329), cumpliendo una función transformadora que abre lo sagrado y lo hace accesible. En este sentido, el Santuario de Cagua actúa como un foco de irradiación del misterio, volcando su interioridad sobre la vida de los fieles, siendo el libro de visitas el punto donde la voz escrita se encuentra con esa luz, teniendo a la Virgen de las Nieves como su figura central.

3. DESENTRAÑANDO LA DEVOCIÓN ESCRITA: UNA APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

En las ciencias sociales, los textos breves constituyen valiosas fuentes de conocimiento cultural. Los textos recopilados son, en sí mismos, *miniaturas etnográficas*: fragmentos narrativos condensados que permiten acceder a la experiencia devocional. El presente trabajo aborda este corpus mediante el enfoque de la *etnografía en miniatura*, un concepto que proponemos como estrategia metodológica que aplica la lógica interpretativa de la etnografía a unidades textuales mínimas. Así, mientras

la *etnografía en miniatura* designa el método, la *miniatura etnográfica* designa el objeto analizado: un fragmento textual o devocional que concentra una visión del mundo. En la relación entre ambos términos se sitúa la apuesta de este trabajo: mostrar cómo lo micro puede contener lo macro, cómo la escritura mínima de los fieles abre una vía para comprender los universos de fe, pertenencia y memoria que estructuran la experiencia migrante.

Este interés por lo subalterno y lo fragmentario se ancla en el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg (2000), que busca en las huellas y los indicios las claves de la memoria colectiva. Esta perspectiva resuena con la tradición etnográfica canaria de José Pérez Vidal, quien confesaba haberse sentido atraído por “los temas descuidados, marginados; los temas minúsculos... migajas caídas de las grandes mesas” (1987, p. 138). Nuestra aproximación metodológica comparte la convicción de que en lo pequeño se ocultan estructuras de sentido. Lejos de sugerir una devaluación del método etnográfico, la *etnografía en miniatura* es una estrategia de fijación: nuestra mirada metodológica mantiene su profundidad, pero se concentra intencionalmente en el detalle y en la potencia explicativa de la frase. Consideramos que la vida social se construye a menudo con la fuerza de una palabra o de una frase, y al trabajar con textos mínimos, mostramos cómo este material sencillo y telegráfico puede ser expresivo de relaciones sociales fuertes e intensas, ofreciendo claves de trascendente significación social. La atención a lo minúsculo en Pérez Vidal coincide en cierta forma con la etnografía “microscópica” y la necesidad de una “descripción densa” de los significados, propuesta por Clifford Geertz (1992, pp. 29–32). Estos enfoques convergen en el mirar de cerca lo que otros pasan por alto, para comprender, desde el detalle, el espesor simbólico de la experiencia colectiva.

Hemos organizado los textos en una clasificación a partir de la noción de “Acción”, porque cada escrito constituye una práctica social cargada de sentido. En el marco de las ciencias

sociales, y siguiendo a Max Weber (2002, pp. 5–6), entendemos por acción aquella conducta a la que el sujeto atribuye un sentido subjetivo y que orienta en relación con otros. Los textos del libro de visitas pueden entenderse, así, como acciones sociales: el devoto agradece, pide o promete dirigiéndose a la Virgen como interlocutora sagrada y, al mismo tiempo, se inscribe en una red de significados compartidos. En este sentido, y apelando a Durkheim (2019), esta manifestación escrita de fe compartida, donde fieles y visitantes expresan públicamente su intimidad religiosa, refuerza la solidaridad y el marco comunitario de la HNSN.

Esta clasificación, construida de modo inductivo y flexible al "escuchar la voz de los textos", surgió directamente del corpus. No es una estructura rígida, sino una herramienta abierta que refleja la riqueza y diversidad de la práctica devocional. Se organiza en ocho grandes ejes analíticos: el principal es la Acción Devocional (que agrupa el agradecimiento, la petición, el saludo, la alabanza, la promesa y la ofrenda); el segundo eje clave es el Ámbito de la Acción (desglosado en el orden material, social/parentesco y espiritual); y se complementa con el Sujeto y Beneficiario de la Acción, la Forma de la Comunicación, el Ámbito Espacial del Beneficio, las Formas de Tratamiento a la Virgen y la Relación con otras figuras devocionales. La convivencia de estas acciones, que rara vez se presentan en estado puro en la escritura (siempre mixta y entrelazada), refleja la riqueza de la práctica devocional. Los textos devocionales reunidos permiten observar la interacción entre la vivencia individual y la dimensión comunitaria que la sostiene, un eje fundamental de nuestro análisis. Por razones éticas, eliminamos los nombres de los autores originales, usando corchetes para mantener el tono original.

En última instancia, la etnografía en miniatura tiene por objeto desentrañar lo que María Zambrano denominó la razón poética, entendida como la forma de pensamiento que se dedica a atender las dimensiones embrionarias y nacientes de la realidad (Zambrano, 2005). En nuestro caso, esta perspectiva, que aúna la filosofía con la metodología antropológica, ilumina la comprensión de la construcción social de una religiosidad popular canaria en Venezuela, atendiendo a las formas de trato con lo sagrado propias de esta comunidad.

Estos ocho ejes analíticos se presentan de manera visual en el siguiente mapa conceptual:

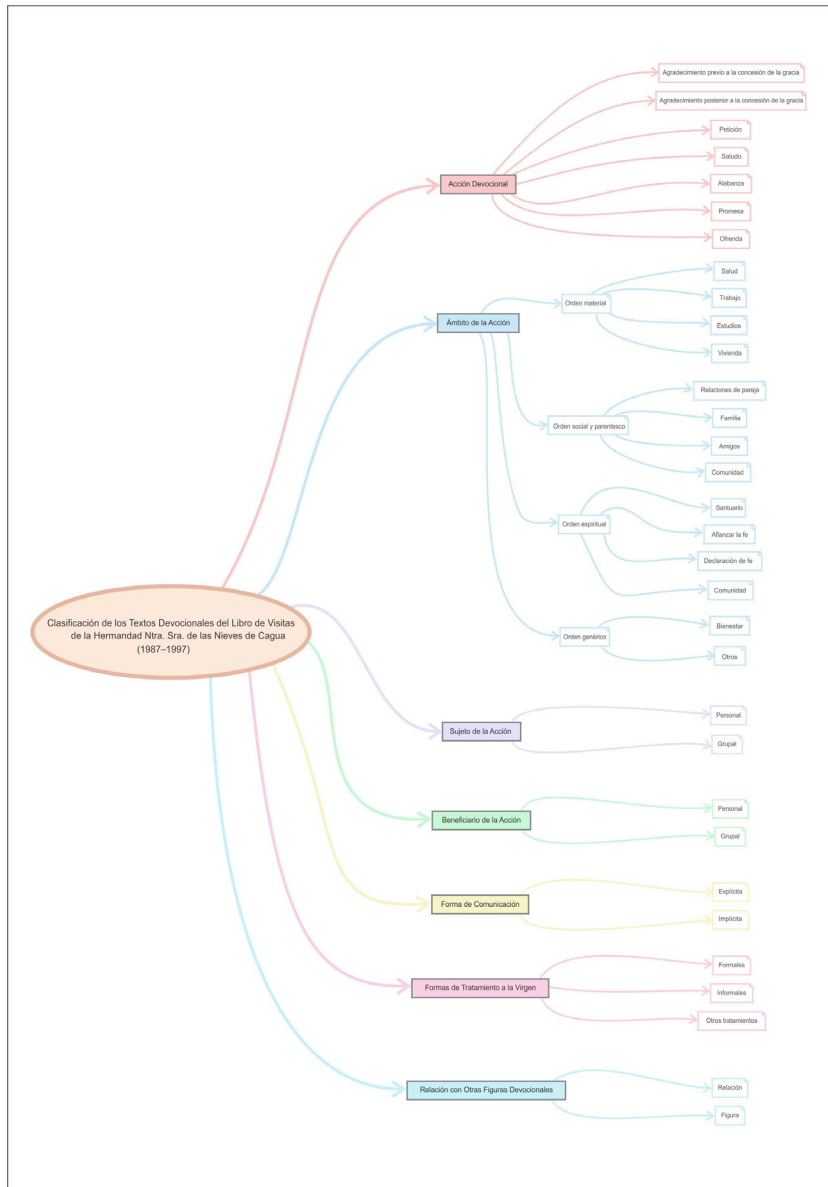


Figura 1. Clasificación de las acciones devocionales registradas en los libros de visita de la HNSN. (Elaboración propia).

4. NARRATIVAS DEVOCIONALES Y SUS CLAVES DE SENTIDO

Los libros de visita del Santuario de la Virgen de las Nieves en Cagua reúnen escrituras sencillas y a la vez profundas. A continuación, se presentan algunos ejemplos, organizados según los tipos y clases definidos en la clasificación, junto con breves comentarios que iluminan sus claves de sentido. Cada texto manifiesta una fe íntima y, al mismo tiempo, el entramado colectivo de una religiosidad popular vivida en contexto migratorio.

Bloque 1. Eje de la Acción Devocional

La “Acción Devocional” constituye una dimensión estructural y expresiva del texto (es lo que el fiel está haciendo: agradecer, pedir, alabar...).

4.1.1 Agradecimiento previo a la concesión de la gracia

Texto 81: Querida Virgen de las Nieves. Te doy gracias por habernos dado tanto en esta vida y estoy segura que la necesidad que hoy tenemos de tu ayuda para la salud de mi hermano, ya fue escuchada por ti, gracias, amén [...].

Texto 610: Para: La Virgencita. De: Tu hija [...]. Virgen te quiero mucho, tú sabes que yo dije que vendría a escribirte y aquí estoy. Te escribo en agradecimiento por mis notas porque yo estoy segura que pasé mi año escolar sin problemas, o sea ‘lisa’, y te doy gracias por ello desde ya, porque yo sé que tú no me vas a fallar.

Comentario: Ambos textos expresan una fe que se adelanta al resultado, una palabra que confía antes de comprobar. En el Texto 81, el devoto afirma que la gracia “ya fue escuchada por ti”, transformando la espera en certeza. En el Texto 610, la estudiante agradece anticipadamente por sus notas, escribiendo

en pasado, “pasé mi año escolar”, como acto de confianza más que como constatación. En ambos casos, el agradecimiento no depende de la evidencia, sino que la antecede: es un modo de creer que convierte la esperanza en afirmación. Esta fe declarada, inscrita en lo cotidiano (la salud, el estudio), subraya el papel de la Virgen como garante de sentido y de cumplimiento, sosteniendo los vínculos familiares, escolares y comunitarios que dan forma a la vida en devoción.

4.1.2 Agradecimiento posterior a la gracia recibida

Texto 52: Virgencita de las Nieves, te doy gracias por todas esas cosas bellas, que has alumbrado para mí para así realizarme como persona, gracias por tu compañía espiritual en los momentos más difíciles, por conservar nuestro hogar y por cuidar de mis padres y hermanos [...] Virgencita de las Nieves, quien te puso en esa ermita, de plata tu gran altar de amor nuestros resaditos.

Texto 61: Gracias por haberme dejado Virgencita, la gran oportunidad de representarte, no fue en la plenitud que yo quería que hubiese sido, pero aquí estoy junto a ti para lo que tú me pidas. Te quiero mucho. Reina de las Nieves.

Comentario: En el Texto 52, el agradecimiento por la realización personal se reviste de un tono poético y oracional, traduciéndose en imágenes de compañía y hogar. Al hacer referencia a la ermita y "su altar del amor", el devoto escenifica la trascendencia del espacio sagrado en un refugio emocional y espiritual donde se encuentra la fuente de luz interior. El Texto 61 remite a una práctica social particular: los concursos de belleza entre las delegaciones de la HNSN. La autora, representante de Cagua, transforma la experiencia del certamen en una vivencia espiritual cargada de sentido de servicio: "aquí estoy junto a ti para lo que tú me pidas". Ambos agradecimientos reflejan cómo

la palabra escrita narra y refuerza la pertenencia comunitaria. La Virgen confirma su papel de mediadora al ser fuente de paz interior y, al mismo tiempo, el horizonte de servicio colectivo, entretejiendo la fe íntima con las formas culturales de la época.

4.1.3 Petición

Texto 21: Santa Madre, aunque no somos isleños, intercede por nosotros ante Dios. Danos tu ayuda y amparo. Gracias Madre.

Texto 83: Querida Virgen: a pesar de que ni soy muy devota que digamos, te quiero muchísimo y por eso confío en ti. Te doy gracias por el gran día que pasé ayer, fue maravilloso. Además, te pido porque el viaje a España me haga pensar y decidir, ya que cada día que pasa estoy más confundida. Te pido para que el año nuevo que comienzo [...]. Lo último que te pido, es por mi familia, especialmente por mi papá y mi tío. Por mi papá para que nos entienda más y por mi tío para que pronto salga de allí y sepa sacarle provecho a esa estadía no tan placentera para él. Gracias por tener un minuto para escucharme.

Comentario: La petición es la forma devocional más extendida, abarcando desde la incertidumbre personal hasta la mediación familiar. El Texto 21 es significativo, al aclarar “aunque no somos isleños”, el fiel pide un permiso simbólico para acceder a la red de protección de la Virgen, reconociéndola como canaria e inmigrante. El Texto 83 ofrece una religiosidad de cercanía: la autora se declara “no muy devota”, pero confía, creando una conversación íntima. Las súplicas (decisiones, salud y comprensión familiar) presentan a la Virgen como mediadora del orden moral. El cierre, al agradecer “por tener un minuto para escucharme”, se interpreta como un indicio de presencia, que refuerza la confianza. En conjunto, ambos textos demuestran que

la súplica reinscribe los lazos familiares y comunitarios dentro del orden simbólico de la fe.

4.1.4 Saludos

Texto 57: Mi saludo a la Virgen de las Nieves. La primera vez que piso tierra venezolana [...].

Texto 92: Te saludo madre mía y te doy las gracias por haberme permitido junto a mi grupo Cumbre Nueva. Con cariño [...] y demás compañeros.

Texto 623: Bienvenida querida Virgen de las Nieves a tu casa. Saludo te desea con todo corazón. [...] y [...].

Comentario: El saludo devocional trasciende la fórmula de cortesía para convertirse en un gesto simbólico de reconocimiento y afirmación de la presencia de la Virgen. Los textos confirman que el saludo es, a menudo, un ritual que reafirma la pertenencia al territorio o a un grupo. El Texto 57 lo utiliza para registrar la llegada a Venezuela: “La primera vez que piso tierra venezolana”, marcando el inicio de una nueva etapa temporal o permanente bajo la protección de la Virgen. En el Texto 92, el saludo proviene de un grupo folklórico de La Palma cuyo nombre Cumbre Nueva evoca el paisaje isleño; este acto se dirige no solo a la Virgen, sino también a la comunidad de emigrantes, constituyendo una afirmación de identidad cultural que se mantiene viva en Venezuela. Finalmente, el Texto 623 convierte el saludo en una bienvenida de acogida: se afirma que en el santuario de Cagua tiene su “casa”, que es también el hogar espiritual de la comunidad de emigrantes. En conjunto, estos textos denotan cómo el saludo se transforma en un ritual de encuentro: un gesto de presencia y una palabra de pertenencia que refuerzan la red afectiva que sostiene la devoción.

4.1.5 Alabanzas

Texto 214: Necesitaba estar frente de ti, necesito tu presencia, la paz que inspira tu imagen; esta gran hermandad que generas. Me siento distinta, segura, gracias por esta sensación de confianza. Oh, gran Virgen, no encuentro cómo agradecer todo lo que has hecho por nosotros, tú sabes que te lo agradezco con todo mi corazón y te pido que nos ayudes como hasta ahora gracias.

Texto 525: Madre mía de las Nieves, mi admiración fue muy grande al entrar por primera vez en este templo, qué hermosura, belleza y hermandad emana este templo, ojalá se logre que todas las patronas que se veneran en las siete islas algún día estén todas aquí. Madre mía, me voy a la Palma definitivo después de pasar en esta tierra 18 años. Te amo mucho Virgen Santísima de las Nieves, sígueme. ayudando como hasta ahora lo has hecho. Cagua 13/8/88 [...].

Comentario: La alabanza es la exaltación del otro sagrado, enfocada en lo que la Virgen es y en cómo habita en la vida del creyente. Esta forma de expresión es importante para construir y legitimar la comunidad, estableciendo a la Virgen como fuente y fundamento de la cohesión social. En el Texto 214, el uso del “tú” crea una atmósfera íntima en la que la Virgen se convierte en interlocutora cercana, generadora de paz y seguridad interior. Además, el fiel exalta a la Virgen como la fuerza que crea "esta gran hermandad", convirtiéndola en el pilar de la construcción social del colectivo y de la religiosidad que suscita. El Texto 525 dota a la alabanza de una carga biográfica y transnacional. Aunque el fiel exalta la belleza del templo, su admiración es, en realidad, una alabanza a la Virgen, pues el santuario encarna su presencia y su poder de convocatoria. La evocación de las “siete patronas” proyecta el deseo de unidad canaria en tierras venezolanas, mientras

la frase “me voy a La Palma definitivo después de pasar en esta tierra 18 años” convierte la alabanza en despedida y testimonio de vida. La Virgen, así, se erige en mediadora del tránsito entre los dos mundos, sosteniendo la memoria y la pertenencia. Ambos textos evidencian que la alabanza no es solo una expresión de admiración, sino también una forma de identidad comunitaria: al exaltar a la Virgen, los fieles refuerzan los vínculos que dan sentido y continuidad a su experiencia migratoria.

4.1.6 Promesas

Texto 211: Hoy he venido junto a [...], [...], [...], [...], [...] y [...] a cumplir la promesa que tenía hecha. Gracias por cumplir con esta. No sabes cuánto me he dado cuenta de tu fuerza y tu querer; siempre te ofrezco lo que pueda y cumpliré contigo ya que esto ha sido muy grande recuperar mi salud cuando yo no tenía fuerzas para vivir ni para nada; gracias también a mi madre que dio la vida por mí. Te queremos [...] y familia.

Texto 938: Te traigo a mis amigos para que te conozcan y para que los ayudes siempre en salud y prosperidad. Te prometo que el año que viene te haré una ofrenda especial en mi nombre y en el de importadora [...].

Comentario: La promesa devocional es un acto de ofrecimiento activo que establece un vínculo recíproco con lo divino: prometer es comprometerse. Este gesto supone un pacto de fe en el que la acción del devoto se inscribe en un marco de confianza y gratitud. El Texto 211 representa la culminación solemne de ese pacto: el cumplimiento de la palabra dada. El devoto acude acompañado de familiares y amigos, lo que transforma el acto en una experiencia colectiva. La promesa fue hecha en un momento de enfermedad y vulnerabilidad y el agradecimiento se amplía a la madre, figura de mediación terrenal

que refuerza la red afectiva del gesto. El cumplimiento no se limita a un único pago, sino que implica continuidad: “cumpliré contigo”, afirma, expresando un compromiso vital y sostenido. Por su parte, el Texto 938 ejemplifica la dimensión relacional de la promesa: el fiel no solo pide protección para sí, sino también para “sus amigos”, integrando la fe en una red social más amplia. Al traerlos al santuario, los introduce en la comunidad de creyentes y amplía el alcance del vínculo. La mención a una futura ofrenda “en mi nombre y en el de importadora [...]” ilustra cómo la devoción permea también la vida laboral, entrelazando fe, afectos y economía. En conjunto, ambos textos ponen de manifiesto que la promesa no es un contrato cerrado entre la Virgen y un solo devoto, sino un pacto abierto y compartido, en el que la fe se cumple y se multiplica en comunidad.

4.1.7 Ofrendas

Texto 339: Todos en compañía hemos venido hoy aquí a brindarte tributo, madre mía, Virgen mía, te cantamos a ti, por darme una parte de mí y algo por qué vivir, esperando siempre tu dulce compañía y arrullo para vivir. Con amor para ti / con fragancia de alelí / te entrego esto en estas páginas / desde que mi alma se entrega a ti. Gracias por ayudarme y escuchar la petición que se te hizo en un momento necesité de ti. Amén.

Texto 763: Querida Virgen, nosotros no somos canarios, pero mis padres sí, y gracias a ti, mi mami salió bien de la operación. Por eso tengo fe en ti, y te pido que mi nene nazca sano y que no tengamos ningún problema en el parto. En general, que seamos una familia feliz, los tres o cuatro o cinco. Te deseamos lo mejor para ti. [... y ...] (Luego te traemos al nene y su primera ropita).

Comentario: La ofrenda es una acción devocional donde la

relación con lo sagrado se materializa. Es un acto de entrega, en el que el devoto ofrece algo de sí (una palabra, un poema, un dibujo, un canto, una comida o flores) como forma de expresar afecto, gratitud o pertenencia. El Texto 339 describe una ofrenda colectiva en la que, mediante el canto y la escritura, se configura un ritual comunitario de gratitud por la vida. El tono poético transforma el texto en plegaria rimada, y la referencia a la “fragancia de alelí” introduce un elemento sensorial que vincula la palabra con el cuerpo y con la naturaleza. El Texto 763, por su parte, condensa la dimensión familiar y generacional de la ofrenda. La futura madre agradece por la salud de su propia madre y consagra a su hijo aún no nacido a la protección de la Virgen. La promesa de traerle “su primera ropita” transforma el gesto doméstico en rito sagrado, una forma de dar continuidad a la cadena devocional entre generaciones. La frase “nosotros no somos canarios, pero mis padres sí” reafirma la pertenencia heredada y la apertura de la devoción más allá del origen. Ambos textos manifiestan que la ofrenda no es solo una muestra de gratitud, sino un medio de prolongar la vida espiritual de la comunidad. Cada entrega, sea colectiva o íntima, reitera el lazo de reciprocidad con la Virgen y lo expande hacia nuevas generaciones, manteniendo viva la red simbólica y afectiva que sostiene la fe.

Bloque 2: Eje del Ámbito de la Acción

Las acciones devocionales no se producen en el vacío, sino que se inscriben en dimensiones reconocibles de la vida. Hemos distinguido cuatro órdenes principales: material, social y de parentesco, espiritual y genérico que permiten visibilizar qué zonas de la existencia son puestas bajo el signo de lo sagrado.

En el **orden material** destacan las alusiones a la salud (217), seguidas por el estudio (86), el trabajo (30) y la vivienda (3). **En el orden social y de parentesco** aparece la familia como principal fuente de preocupación (346), seguida de la comunidad (133), los amigos (67) y las relaciones de pareja (60).

Texto 43: Vine por primera vez y te conocí Virgencita morenita y bonita de las Nieves, te pido por toda mi familia y amigos para que siempre estén bien de salud y bienestar (vendré siempre a verte y por favor, abre todos los caminos) [...].

Texto 638: Gracias Señora, por contribuir a realizar el más grande anhelo de mi madre, regresar la luz a sus ojos.

Texto 770: Virgen de las Nieves, bendice mi matrimonio y quítame estos dolores de cabeza. [...].

Texto 820: Virgen, te pido que se me caiga hoy esta muela.

Comentario: En el **orden material**, la salud ocupa un lugar central, como constata el texto 638, donde se agradece el restablecimiento de la vista de una madre, interpretado como el cumplimiento de su “más grande anhelo”. Aquí, el cuerpo y el bienestar físico se inscriben en la esfera de lo sagrado. Incluso los motivos más triviales, como el dolor de una muela, se elevan a esa misma esfera, recordando que, para la fe, no existen fronteras entre lo pequeño y lo trascendente. El **orden social y de parentesco** aparece con fuerza en el texto 43, en el que el devoto pide no solo por sí mismo, sino por su familia y amigos, y solicita que se “abran los caminos”. La súplica se amplía del círculo íntimo al bienestar colectivo. En el texto 770, en cambio, la solicitud se centra en el matrimonio: la Virgen es invocada para bendecir la relación y, al mismo tiempo, aliviar un malestar físico, lo que hace patente la conexión entre lo corporal y lo afectivo en la vida devocional.

Este conjunto de ejemplos evidencia cómo la palabra devocional actúa como hilo conductor entre todas estas dimensiones, articulando la fe, el cuerpo y la vida cotidiana en una misma trama narrativa. Cerraremos con el siguiente texto,

que sintetiza la convergencia devocional de manera especialmente completa. En él, la experiencia espiritual, corporal y afectiva se entrelazan en una sola voz: la del creyente que pide, agradece y confiesa, expresando a la vez fe, fragilidad y pertenencia. La Virgen aparece como sostén integral de la vida y como punto de encuentro entre lo íntimo y lo colectivo. La plegaria, así, reordena el mundo desde la palabra y restituye sentido en medio de la incertidumbre.

Texto 603: Virgen de las Nieves, una vez más estoy aquí admirándote y queriéndote; qué difícil sería todo si no te tuviera, es por eso que no te aparto de mi pensamiento ni un solo instante. Sabes que te necesito ahora más que nunca, por eso te pido que no me desampares ni a mí ni a los que me rodean. Te pido la paz y la espiritualidad que ahora necesito y quiero. Y también te ruego cuides a mi familia, en especial a [...] que está tan delicado de salud. Ayúdalo a que supere esa horrible enfermedad que atraviesa. Bendice nuestro hogar e ilumínanos en toda esta oscuridad por la que hoy estamos pasando. Perdóname por todos los pecados que a diario cometo y ayúdame a ser una persona digna de ti. Te quiere, tu fiel hija [...]. Gracias!

Ahora abordaremos otro ámbito importante de la vida al que se orientan las acciones devocionales: el orden espiritual, especialmente en relación con el santuario, que se presenta tanto como tema como espacio vivido. El Santuario de la Virgen de las Nieves en Cagua es el lugar donde se escriben los textos y, para muchos devotos, estar allí constituye en sí mismo una experiencia transformadora. El santuario es descrito como espacio de luz, refugio, lugar de paz y encuentro con lo divino. Podría decirse que se convierte en una mediación simbólica del sentido: el lugar no es solo físico, sino una estructura de acogida donde el creyente puede reconfigurar su identidad narrativa, reinterpretar su vida, agradecer por su presente y proyectarse espiritualmente.

Texto 308: Virgencita, esta semana en la cual tu santuario se llena de luz incandescente, permite que por siempre brille tu luz: luz de verdad, esperanza, amor, paz, ternura y dulzura para todos los hombres de esta tierra. [...] Gracias por darme la suerte de poder prestar servicios. Gracias por la calidad e integridad de las personas a quienes día a día tengo la oportunidad de servir. (Técnico electricista, [...].)

Texto 708: Gracias porque una vez más personas que vinieron desde muy lejos y se levantaron en un país con cultura y sociedades diferentes han podido reflejar en la creación de esta Iglesia la creencia en un Todopoderoso a quien todos le debemos mucho, y que en este sitio puedan orar para fomentar la paz mundial.

Comentario: En el primer texto, el devoto contempla el santuario y, al hacerlo, se inscribe como parte de su luz: reconoce el lugar como espacio de bendición, pero también afirma su rol social: “prestar servicios” como participante activo en esa espiritualidad. Este gesto configura una ética de la acción desde la fe: la luz del santuario no solo transforma al creyente, sino que lo impulsa a transformar su entorno. En el segundo texto, el santuario aparece como símbolo de migración e integración cultural. Construido por quienes “vinieron desde muy lejos”, encarna la posibilidad de enraizar la fe en una nueva tierra. El creyente interpreta la obra como un acto colectivo que trasciende lo local, vinculando la devoción mariana con una aspiración universal: la paz mundial. Ambos textos exponen que el santuario actúa como un actor simbólico por derecho propio, donde lo íntimo y lo social, lo local y lo global, se entrelazan. En este espacio sagrado, la devoción se traduce en acción y la fe se hace comunidad: el santuario es, al mismo tiempo, cimiento, horizonte y espejo de la experiencia espiritual compartida.

En la última categoría que hemos denominado **Orden**

Genérico tomamos en cuenta, dentro del ámbito de la acción, aspectos muy generales o particulares que expresan el deseo de bienestar y de realización personal. Cuando el tono del texto es más contemplativo, cuando las palabras buscan plenitud y sostén se incluyen en **Bienestar**: paz, amor, comprensión, felicidad, armonía, fuerza, paciencia, serenidad. Cuando predomina un matiz que impulsa, más dinámico o aspiracional (metas, sueños, progresos, triunfos, ayuda en general o favores recibidos) se inscribe en **Otros**. En este último también se registran deseos específicos como volver a La Palma o ser Reina de las Nieves, que condensan anhelos de pertenencia o de reconocimiento.

Bloques 3 y 4: Ejes del Sujeto de la Acción y del Beneficiario de la Acción

Si en los bloques anteriores ya aparecía implícito quién habla y a favor de quién lo hace, en estos dos bloques podemos detenernos con más precisión en los datos cuantitativos que lo confirman. Del total de los mil textos analizados, 856 son individuales, mientras que 130 se firman de manera grupal o colectiva. Esto confirma que la mayor parte de las entradas surgen de una voz personal, que se expresa en primera persona. Sin embargo, cuando observamos el destino de esas acciones, el panorama se amplía, pues la mayoría de los textos invocan beneficios colectivos (549), frente a 366 que se centran en el beneficio propio.

Este contraste pone en evidencia un rasgo central de la devoción: aunque el gesto de escribir sea íntimo y personal, el horizonte hacia el que se dirige es frecuentemente comunitario. Se pide por la familia, por los hijos, por la Hermandad, por la comunidad de origen en Canarias, incluso por “el mundo”. Esto sugiere que la identidad narrativa no se limita al “yo”, sino que se expande al “nosotros”, haciendo de la Virgen la mediadora de un entramado colectivo de relaciones y cuidados.

Con relación al **Sujeto de la Acción** tenemos los siguientes

ejemplos:

Texto 549: Gracias, Virgencita, por todos tus favores y porque en el momento más amargo de mi vida me diste fe y valor para superarlo. [...]

Texto 419: A nuestra “negrita” réplica fiel de la de La Palma, con nuestro amor filial. (Varias firmas)

Comentario: El Texto 549 expresa un testimonio en primera persona donde la gratitud emerge de una experiencia límite. El sujeto devocional se construye a partir del reconocimiento de su propia fragilidad: “el momento más amargo de mi vida” marca el umbral entre la desesperanza y la fe recuperada. La escritura no solo agradece, sino que reconstruye la biografía desde la experiencia del consuelo, confirmando la capacidad del lenguaje devocional para narrar la superación y reordenar el sentido vital. En el Texto 419, la voz individual se disuelve en un “nosotros” que habla desde la colectividad. La expresión “nuestra negrita, réplica fiel de la de La Palma” reafirma la identidad transatlántica de la Hermandad y actualiza el vínculo con la imagen original. El uso del plural: “nuestra”, “con nuestro amor filial” y la presencia de varias firmas convierten la escritura en acto coral: no es una plegaria aislada, sino una declaración compartida de afecto y pertenencia.

Ambos textos, situados en polos distintos del espectro devocional, (el íntimo y el comunitario), sacan a la luz al mismo tiempo que el sujeto que escribe no se limita a hablar de sí, sino que se constituye en relación: con la Virgen, con los otros y con la memoria de origen. En cada caso, la palabra escrita funciona como espejo y vínculo, configurando una identidad narrativa que se reconoce al ser pronunciada ante lo sagrado. Ese desplazamiento del yo hacia los otros encarna una forma de generosidad devocional, donde la fe se concibe como un bien compartido. El **Beneficiario de la Acción** de la palabra escrita

busca consuelo personal y también proyecta la gracias divina a nivel grupal: la familia, la comunidad y la humanidad.

Texto 35: Gracias, madre mía, por todos los favores recibidos. Dame salud y vida para pronto volver a visitarte. Gracias. [...]

Texto 42: Virgencita, hazme el milagro que a mi hijo le den el empleo mañana.

Texto 10: Te pido le des una bendición a toda la juventud y a los niños del mundo. Líbralos de todo mal.

Comentario: En el Texto 35, la oración mantiene el tono individual, pero el deseo de “volver a visitarte” alude también al regreso al santuario, espacio compartido de fe y memoria. En el Texto 42, la súplica se desplaza hacia otro: la madre pide por el bienestar del hijo, haciendo de la Virgen una mediadora del cuidado familiar y laboral. En el Texto 10, el horizonte se amplía hasta lo universal: la bendición solicitada abarca a “toda la juventud y a los niños del mundo”, inscribiendo la devoción local en una ética global del bien y la protección.

Bloque 5: Eje de la Forma de la comunicación de la acción

Una dimensión importante de los textos es la forma en que los devotos eligen comunicarse con la Virgen. No todos expresan sus necesidades del mismo modo: mientras algunos lo hacen de forma directa, otros prefieren alusiones más veladas. En este bloque distinguimos, por tanto, dos formas básicas de comunicación devocional: **explícita** e **implícita**.

Texto 416: Te pido, Virgen de las Nieves, que me cures el pie. Yo sé que es una tontería, pero...

Texto 4: Virgen de las Nieves, permítenos lograr mediante tus favores eso que tú sabes que quisiera conseguir. Quiero

aprender a quererte.

Comentario: La gran mayoría de los textos (830) son explícitos, pues el fiel formula sin rodeos lo que desea o necesita. El Texto 416 es un ejemplo claro: la petición es concreta y directa, “yo sé que es una tontería”, como si el devoto se disculpara por molestar a la Virgen con algo menor. Esa frase introduce una tonalidad afectiva que humaniza la relación, desvelando una religiosidad donde lo cotidiano y lo íntimo conviven sin jerarquías.

Un grupo más reducido de escritos (193) recurre a formas **implícitas**, donde el deseo no se expresa abiertamente, sino que queda en el ámbito del secreto compartido. En el Texto 4, la expresión “eso que tú sabes que quisiera conseguir” resguarda el contenido de la petición bajo la confianza absoluta de que la Virgen lo conoce. Aquí, el silencio es parte del lenguaje devocional: lo no dicho tiene tanto peso como la palabra pronunciada. En suma, tanto lo que se declara como lo que se calla confirman una relación de cercanía y reconocimiento mutuo.

Bloque 6: Eje del Ámbito Espacial del Beneficio

Este bloque permite observar cómo los devotos inscriben sus agradecimientos y peticiones en espacios concretos, que van desde lo local hasta lo universal. Se distinguen cuatro clases principales según su localización: **Venezuela** (747), **Canarias** (81), **Mundo** (50) y **En tránsito** (26). En este último grupo se incluyen los textos escritos por quienes se encuentran de paso o viajando entre ambos territorios, especialmente entre Venezuela y Canarias.

Texto 334: Gracias de nuevo, Virgencita mía. Gracias por todos los favores que me has dado. Te pido que me guíes por el buen camino y ayudes a toda la familia de este gran pueblo (Venezuela). Te quiere y te necesita tu mano para nunca caer en tentación. “Madre”, dame tu bendición. [...] a la 1 y 25 p.m.

Texto 341: Virgencita, bendita seas. Te pido hoy que nos des salud y nos dejes llegar con suerte a donde te pido, a las Islas Canarias. Nosotros solo queremos vivir y vivir en paz. Tengo fe en ti, Virgencita. [...] y cuatro personas más.

Texto 220: Porque no haya más guerra en el mundo ni crímenes, lo desea [...].

Texto 498: Virgen Santísima de la Isla de La Palma, una señora de 77 años te vino a ver desde allí, de mi pequeño terruño. Volarán mis oraciones para que ayudes a los míos y a todo el mundo. [...].

Comentario: En el Texto 334, la devoción se inscribe en el marco nacional: Venezuela se nombra como “este gran pueblo”, expresión que proyecta la fe individual hacia un horizonte colectivo. El agradecimiento personal se amplía a un deseo de bienestar moral para la nación, reforzando la idea de comunidad de destino. El Texto 341 expresa la tensión emocional del tránsito migratorio; el fiel pide llegar “con suerte” a las Islas Canarias, su lugar de origen, al que asocia la paz anhelada. Este tipo de plegaria reafirma el carácter transnacional de la devoción: la Virgen de las Nieves actúa como puente entre las dos orillas, acompañando a sus devotos en los desplazamientos físicos y afectivos que los unen a la isla de procedencia. En el Texto 220, la súplica se eleva a escala universal, formulando un deseo de paz global. Mientras que en el texto 498 se plasma cómo la devoción se desplaza entre territorios, vinculando el “pequeño terruño” con el altar en Cagua y proyectando su oración hacia los suyos “y a todo el mundo”, subrayando la permanencia del hilo devocional más allá de la distancia.

En este bloque se despliega la amplitud del manto protector de la Virgen. Los devotos escriben desde los lugares en los que viven y transitan, y sitúan a la Virgen como mediadora

entre territorios: Venezuela, la tierra de acogida; Canarias, la tierra de origen; el mundo, horizonte universal; y el propio trayecto migratorio, vivido como espacio de vulnerabilidad y esperanza. De esta manera, la devoción se vuelve transnacional y multisituada, (Marcus,1995), expresión de una religiosidad que articula identidades y pertenencias en movimiento.

Como colofón de este bloque, el siguiente escrito en forma de versos sintetiza de manera poética este puente que une orillas: rememora la partida dolorosa de Canarias, celebra la reunión en Cagua y reconoce a la Virgen como compañera de travesía a ambos lados del Atlántico. La devoción no se limita a un lugar, sino que es un vínculo vivo que acompaña en la distancia y une comunidades dispersas.

Texto 629. Cuando salí de Canarias /con el corazón
afligido /porque me dejaba atrás / mi terruño querido /Es
la isla más bella /en forma de corazón /orgullo del Palmero
/rebosante de verdor / Aquí en Cagua / reuniones benditas
sean / donde cientos de canarios / se arrodillan al pie de
ella / y esa Morenita / chiquita, hermosa y bella / que
siempre nos acompaña / hasta las lejanas tierras / aquí en
Cagua reuniones benditas sean / donde cientos de canarios
/ se arrodillan al pie de ella / es digno de admiración /
contemplar tanta alegría / unos cantan otros ríen / otros le
rezamos a María.

Bloque 7: Eje de las Formas de Tratamiento a la Virgen

Una dimensión significativa de los textos es la manera en que los devotos se dirigen a la Virgen. Los tratamientos determinan el tono de la relación y la posición simbólica que adopta el creyente.

En los escritos se evidencia un mayor número de tratamientos formales (441), que evocan solemnidad y reverencia: *Virgen de las Nieves, Patrona de los emigrantes, Santa Virgen, Virgen Santísima, Madre mía de las Nieves, Virgen sagrada,*

Virgen bendita.

Los textos informales (275) expresan cercanía afectiva y trato familiar: *Virgencita, Madrecita, Virgencita morenita y bonita*. En muchos casos, ambos registros aparecen combinados: se inicia con un tratamiento solemne y se culmina con uno íntimo, marcando un vaivén entre reverencia y confianza que caracteriza el tono devocional.

Texto 133: Madre Santísima, tú sabes cómo te quiero y por eso hoy me has traído aquí a tu celebración tan preciosa que te hacen estos hermanos. Bendícelos en la unión y el amor y también a nosotros, venezolanos, hijos tuyos. Gracias.

Texto 56: Gracias, Virgencita, por todas las cosas. [...].

Texto 14: Virgen de las Nieves, negrita querida, no nos desampares jamás en la vida. Derrama tu gracia, madrecita mía, sobre estos tus hijos que te quieren y que seremos tuyos hasta la muerte. Paz y amor a la humanidad, a los enfermos.

Comentario: Más que simples fórmulas, estas expresiones son estrategias relacionales: el devoto se sitúa frente a la Virgen como madre, protectora distante o amiga íntima. Cada tratamiento es un acto de construcción de la persona y del vínculo que sostiene con la Virgen, definiendo el rol del creyente en esta relación. El lenguaje devocional oscila así entre la solemnidad y la ternura, poniendo de relieve una dualidad esencial de la religiosidad popular: el equilibrio entre el respeto sagrado y la familiaridad afectiva.

Bloque 8: Eje de la relación con otras figuras devocionales

En el Santuario de Cagua, la Virgen de las Nieves es la reina indiscutible, pues tanto la vida litúrgica cotidiana como

las celebraciones festivas giran en torno a ella; una devoción principal que se complementa con la veneración a otras figuras. En la planta octogonal del templo, su imagen preside el altar mayor, mientras que en cada uno de sus lados se encuentran también las patronas del resto de las Islas Canarias. Muchos devotos interpretan esta disposición como una forma de hacer presente a todo el archipiélago en tierras venezolanas. Como ya se mencionó al inicio, la noción de la “octava isla” integraba la tierra de acogida en esa geografía simbólica.

Los textos reflejan esta amplitud devocional. Aparecen menciones a patronas locales e insulares como la Virgen de las Angustias (Los Llanos de Aridane), la Virgen de los Reyes (El Hierro), o la Virgen de Agaete, que corresponde a la misma advocación de las Nieves (Gran Canaria), todas ellas de manera puntual. También se encuentran referencias a figuras de alcance más universal, como la Virgen de Fátima, la Virgen de Coromoto (patrona de Venezuela), la Inmaculada Concepción, además de Dios, Jesús o el Papa. Incluso la Virgen de la Candelaria, patrona del archipiélago en su conjunto, apenas suma quince menciones en nuestra muestra. En conjunto, los datos confirman que la Virgen de las Nieves permanece omnipresente, central y dominante dentro del campo devocional.

Texto 225. Virgencita de las Nieves y Virgencita de la Candelaria. Yo soy [...], una chica adolescente, muy juvenil. Les escribo estas cortas líneas para saludarlas y pedirles que me ayuden a mi familia y a mí. Les pido que me ayuden a tener éxito en mis estudios. No solo a mí, sino también a mis compañeros de estudio y a mis amigos y amigas aunque no sean compañeros de estudio...

Texto 331: Gracias, Santísima Virgen de la Candelaria. Remedia todas nuestras necesidades espirituales y temporales. Bendice a nuestra familia y ayúdanos en las necesidades que ya tú conoces. Gracias, gracias. [...].

Texto: 304. Gracias a Dios por tanta felicidad y a la Virgen de Agaete. Un canarión de Las Palmas.

Comentario: Estos textos evidencian que la devoción a la Virgen de las Nieves no excluye otras presencias, sino que convive con ellas en un entramado simbólico plural. A veces se establece una relación complementaria, como en el Texto 225, donde Nieves y Candelaria aparecen juntas como interlocutoras solidarias; otras veces, como en el Texto 331, la súplica se dirige exclusivamente a otra advocación, sin por ello romper el marco de pertenencia al santuario. El Texto 304 incorpora la gratitud a la Virgen de Agaete y al mismo Dios, reforzando la dimensión personal y geográfica del vínculo. Este diálogo entre figuras marianas y divinas refleja cómo los devotos negocian identidades múltiples (palmera, herreña, canaria, venezolana, católica) dentro de un mismo espacio de fe. El santuario, con su octógono devocional, funciona así, como un escenario donde se articulan las identidades y se integran los territorios del archipiélago en la tierra de acogida. Sin restar centralidad a la Virgen de las Nieves, que sigue siendo la mediadora principal, este mosaico de advocaciones refuerza el carácter inclusivo y comunitario de la religiosidad popular que allí se expresa.

5. DEL RITO DE LA PALABRA A LA IDENTIDAD NARRATIVA: LOS ESCRITOS DEVOCIONALES COMO FUENTE DE SENTIDO

Como ya se ha comentado, este trabajo analizó un corpus de mil textos devocionales, seleccionados entre los miles que se escribieron en los Libros de Visita del Santuario de la Virgen de las Nieves de Cagua entre 1987 y 1997. Se trata de mensajes breves donde los fieles (principalmente palmeros y canarios, pero también venezolanos y personas de otros orígenes) dejaron constancia escrita de su fe. Estos apuntes no son voces aisladas, sino que se inscriben en una comunidad organizada, con rostros,

oficios y familias concretas. Muchos fueron escritos durante las fiestas patronales, aunque también se suceden a lo largo del año en fechas litúrgicas o laicas significativas, como el Día del Inmigrante. La visita al santuario, así como la acción de escribir en sus libros, se configuró como un ritual de la palabra, un acto simbólico que sellaba la presencia de los fieles y daba forma tangible a su experiencia de fe.

Nuestra estrategia metodológica se centró en una clasificación inductiva por bloques (acción devocional, ámbito, sujeto, etc.), que permitió ordenar y analizar las voces de los devotos sin imponer categorías externas. El recorrido por los bloques mostró que las clases de acción rara vez ocurren de forma aislada, sino que se superponen: agradecer mientras se pide, alabar mientras se promete. Ello recuerda que la vida religiosa no se organiza en compartimentos estables, sino que responde a procesos vitales complejos que la escritura devocional intenta capturar, muchas veces con un lenguaje íntimo, poético o espontáneo.

Cada apunte, por breve que fuera, resultó ser una ventana a una experiencia religiosa marcada por la cotidianidad y, al mismo tiempo, abierta al misterio de lo sagrado. En este sentido, estos escritos pueden entenderse como miniaturas etnográficas: unidades textuales mínimas que, pese a su brevedad, condensan mundos de significados y permiten leer la devoción como narrativa, símbolo y práctica social. A través de ellos, la fe se desvela como una práctica activa y un espacio de resignificación. Los fieles no solo pedían o agradecían; a través de sus palabras construían y reconstruían su propia historia vital y la de su colectivo.

En esta línea, la hermenéutica de Paul Ricoeur ofrece una pauta teórica esencial, al invitarnos a ver la vida humana como una historia que se narra. Como él mismo señala: “La comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada” (1996, p. 107). Los textos del santuario de Cagua

fueron precisamente esa mediación: un modo de comprenderse a sí mismos a través de la palabra.

Sin embargo, y siguiendo la lógica de *Sí mismo como otro*, esta comprensión no se clausura en la intimidad. La identidad narrativa se reconfigura constantemente a través de la escritura y, al narrarse, el sujeto narra también su pertenencia. Los devotos del santuario, tanto emigrantes como descendientes y locales, al narrar sus agradecimientos, súplicas y promesas, estaban tejiendo su propia trama en un contexto donde el desarraigo geográfico inicial se abría a una nueva identidad compartida. Así, nuestro análisis subraya que este ejercicio trascendía el yo para afirmar el nosotros.

Este proceso de narración fue, además, un ejercicio de identidad narrativa, que Ricoeur define como “la resolución poética del círculo hermenéutico” (2009, p. 1000). La evidencia empírica constata que la devoción se extendía más allá del contrato diádico tradicional (fiel–Virgen) para convertirse en un contrato comunitario, generando una forma de moral y de orden social compartido. Al hacerlo, individuo y comunidad se constituían mutuamente en su identidad al “recibir tales relatos, que se convertían, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva” (2009, p. 1000).

El análisis también permite profundizar en otra dimensión clave: el tiempo. La fe, a través de la Virgen como figura mediadora, transformaba el tiempo existencial. Los devotos escribían para dar sentido a su presente, pero también para proyectarse hacia un futuro, hacia un “tiempo prometido” de esperanza y bienestar. En este punto, la distinción que hace Ricoeur en *Fe y filosofía* entre problema y llamado resulta especialmente iluminadora. El creyente no buscaba solo una respuesta racional, sino que se situaba en un lugar de escucha: “Un problema es lo que nosotros hacemos y formulamos... por el contrario, un llamado es recibido como no viniendo de nosotros” (2008, p. 223). Los textos de los libros de visitas no intentaban resolver un problema, sino

responder a un llamado de fe, capaz de otorgar un nuevo sentido a la existencia.

Esta lectura se enriqueció con el diálogo con otros autores: con Stanley Tambiah, cuya noción del *poder mágico de las palabras* permitió comprender el carácter performativo de la escritura devocional, donde la palabra no solo expresa la fe, sino que la actualiza y la hace eficaz; con Clifford Geertz, para quien los símbolos son sistemas culturales de significación; y con Carlo Ginzburg. Su paradigma indiciario fue una referencia importante para el análisis, facilitando rastrear en los detalles marginales (un saludo, una queja, un agradecimiento) las huellas profundas de una historia mayor. Fue el seguimiento de estos indicios lo que nos permitió construir las categorías analíticas y recomponer la trama de una memoria colectiva. Todo ello refuerza la idea de que estas micronarraciones no fueron simples notas piadosas, sino documentos densos que articularon cultura, identidad y una ética de comportamiento comunitario.

En definitiva, este estudio muestra que los textos breves de los libros de visita del Santuario de Cagua constituyen un archivo de memorias compartidas. Esta interpretación fue posible gracias a la propuesta de la *etnografía en miniatura*, que permitió desentrañar en estas micronarraciones las claves de sentido de una experiencia religiosa y migratoria colectiva. La palabra plasmada, tal como lo conceptualiza Michel de Certeau al estudiar la escritura como práctica social, se erige como un acto constitutivo que construye un lugar, un discurso y un vínculo de fe. La Virgen se confirmó, así, como figura de mediación central, capaz de acompañar la vida cotidiana de sus fieles, unir orillas atlánticas, conectar generaciones y reunir comunidades dispersas, configurando un horizonte narrativo y normativo donde la fe se convirtió en poder de pertenencia, memoria y esperanza.

En el Santuario de Cagua coexistieron durante una década dos libros: el *Libro Sagrado* y el *libro de los fieles*, escrito a pie de altar. En esas páginas, entre agradecimientos y peticiones,

la comunidad fue creando un modo de decir y de creer: la fe como práctica, la palabra como lazo y lo sagrado como vida en comunidad.

En este punto, resulta iluminador volver a María Zambrano, cuya *razón poética* nos invita a pensar el conocimiento no solo como comprensión racional, sino como revelación nacida de la experiencia viva. En los escritos devocionales del Santuario de Cagua, esa razón poética se manifiesta como una forma de sabiduría humilde donde el pensamiento brota del sentimiento, la palabra se hace ofrenda y la fe se vuelve lenguaje. En cada trazo de letra, los devotos buscaron, sin saberlo, comprender su propia existencia desde la poesía de lo sagrado.

Así, la escritura devocional se configura como un acto de conocimiento poético y antropológico, una manera de pensar y sentir a la vez, de narrar el mundo desde el corazón creyente. En esa confluencia entre razón y poesía, entre ritual y palabra, entre fe e interpretación, se cierra el círculo hermenéutico de esta investigación. Se trata de una etnografía que restituye a la palabra escrita su poder creador de sentido, de vínculo y de pertenencia.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, Santo. (1948). *Confesiones* (L. Riber, Trad.). Madrid, España: M. Aguilar.
- Archivo de la Hermandad de Nuestra Señora de las Nieves de Cagua. (1987–1989). *Libro de visitas*. Cagua, Venezuela: AHNC.
- Archivo de la Hermandad de Nuestra Señora de las Nieves de Cagua. (1990). *Libro de visitantes*. Cagua, Venezuela: AHNC.
- Archivo de la Hermandad de Nuestra Señora de las Nieves de Cagua. (1996). *Libro de visitantes*. Cagua, Venezuela: AHNC.
- Certeau, Michel de. (2006). *La escritura de la historia*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, Émile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México, México: Colofón. Recuperado de https://www.academia.edu/8411897/Durkheim_emile_las_formas_

- elementales_de_la_vida_religiosa [Consulta: 31-10-2025].
- Ferris, Carmen Luisa. (2024). *Base de datos de los miembros fundadores y delegaciones de la Hermandad Nuestra Señora de las Nieves (HNSN) en Venezuela*. Base de datos no publicada. La Palma, España.
- Geertz, Clifford. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gennep, Arnold van. (2013). *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Ginzburg, Carlo. (1999). «Indicios. Raíces de un paradigma indiciario». En *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* (pp. 138–175). Barcelona, España: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo. (2000). «Ecce. Sobre las raíces escriturales de la imagen del culto cristiano». En *Ojazos de madera* (pp. 105–123). Barcelona, España: Península.
- López, Elsa, y Cea, Antonio. (2007). *José Pérez Vidal: Una larga entrevista*. Santa Cruz de La Palma, España: Cabildo Insular de La Palma.
- Marcus, George E. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 95–117.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro* (A. Neira, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul. (2008). *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Ricoeur, Paul. (2009). *Tiempo y narración III*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Schutz, Alfred. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1960). *Santa Biblia: Reina-Valera, Revisión 1960*. Ciudad de Nueva York, Estados Unidos: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Tambiah, S. J. (1968). «The Magical Power of Words». *Man, New Series*, 3/2, 175–208. <https://doi.org/10.2307/2798500>.

Turner, Victor. (2020). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva* (J. Medina Echavarría et al., Trads.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, María. (2005). *El hombre y lo divino*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

EL IMAGINARIO DE LA RE-MIGRACIÓN EN EL ARTE VENEZOLANO CONTEMPORÁNEO COMO LECTURA DE PRÁCTICAS TRANSNACIONALES.*

RUIZ P., RICARDO A. 

ESCUELA DE ARTES VISUALES Y DISEÑO GRÁFICO
FACULTAD DE ARTE. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA-VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: ricruizjr@gmail.com

RESUMEN

Esta investigación explora el imaginario de la re-emigración en jóvenes artistas venezolanos de la Universidad de Los Andes entre 2018 y 2023. Utilizando la antropología del arte y la antropología de las emociones, la investigación revela cómo las experiencias y sus emociones influyen en la construcción de una identidad compleja y un habitus dividido, además que la obra artística es un vehículo discursivo y una herramienta de agencia para reconfigurar la identidad y sus vínculos.

PALABRAS CLAVE: Re-emigración, Antropología del Arte, Antropología de las Emociones, Imaginario.

THE IMAGINARY OF RE-EMIGRATION IN CONTEMPORARY VENEZUELAN ART AS A READING OF TRANSNATIONAL PRACTICES.

ABSTRACT

This research explores the imaginary of re-emigration among young Venezuelan artists at the University of Los Andes between 2018 and 2023. By utilizing the anthropology of art and the anthropology of emotions, the investigation reveals how experiences and their associated emotions influence the construction of a complex identity and a divided habitus. Furthermore, the artistic work is presented as a discursive vehicle and a tool of agency for reconfiguring identity and its attachments.

KEY WORDS: Re-emigration, Anthropology of Art, Anthropology of Emotions, Imaginary.

*Fecha de recepción: 29-09-2025. Fecha de aceptación: 04-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo pertenece a una investigación doctoral¹ en el Doctorado de Antropología de la Universidad de Los Andes, que trata del mismo tema, si bien puede ser parte sustancial de la misma, lo que continúa son los resultados desde una perspectiva más compacta que se centra en el imaginario de la re-emigración en un grupo de artistas visuales estudiantes de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela, durante el periodo 2018-2023. Por ende, el estudio se sitúa en la intersección de dos fenómenos socioculturales de gran impacto en la Venezuela contemporánea: la crisis migratoria masiva y las incipientes dinámicas de retorno y re-migración. El objetivo principal es comprender cómo estos artistas, que han experimentado tanto la emigración como el regreso, re-configuran su identidad, su percepción de la nación y su práctica artística, mientras proyectan nuevos destinos migratorios.

La investigación enmarca la re-emigración como un ciclo de movilidad humana impulsado por la crisis multidimensional de Venezuela y las dificultades de integración en los países de acogida (Ruiz, 2024). Este fenómeno no es un simple desplazamiento, sino un complejo proceso cultural que impacta la identidad de los individuos. Mérida, como epicentro geográfico, es ideal debido a su proximidad con la frontera colombiana, principal corredor migratorio del occidente venezolano (240 kilómetros hasta la ciudad de Cúcuta, capital del Norte de Santander). El grupo de estudiantes o la comunidad en estudio está en la Escuela de Artes Visuales y Diseño Gráfico de la Universidad de Los Andes (cuya totalidad descende a 588 para el año 2023, variando los 660 que poseía en 2018, según datos de la Oficina de Registros Estudiantiles de la Facultad de Arte), además está inmerso en un ambiente académico pero conectado a dinámicas transnacionales, lo que invita a explorar cómo se construyen identidades en la movilidad.

De aquí que, esta investigación antropológica permite

analizar la cultura como un sistema dinámico de prácticas y representaciones. Por consiguiente, se utilizan marcos teóricos específicos, como la antropología de las emociones (Asakura, 2016) para entender el significado del proceso migratorio, y la antropología del arte (Geertz, 1994; Gell, 2016) para interpretar las obras visuales como vehículos de discurso social y artefactos culturales. Siguiendo la propuesta de Hernández Pulgarín (2012), se prestó atención a las estructuras locales del deseo (motivaciones), las geografías imaginarias (percepciones de origen y destino) y la dinámica identidad/alteridad configurada en la experiencia migratoria/re-migratoria.

Además, se incorporan conceptos clave para el análisis interpretativo, en primer lugar, transnacionalismo (Blouin, 2019), entendido como las redes y flujos que trascienden las fronteras nacionales, permitiendo a los migrantes mantener vínculos continuos con sus países de origen y destino, creando un espacio social que va más allá de los límites del estado-nación. En segundo lugar, el habitus dividido (Friedman, 2016): se refiere a la tensión emocional y psicológica de los migrantes, quienes navegan entre su cultura de origen y su nueva posición social, además se complementa con la reflexividad, que es la capacidad crítica de los individuos para analizar sus experiencias y gestionar las contradicciones entre ambos mundos. La formación artística de los informantes los convierte en sujetos idóneos para este tipo de análisis.

La investigación se fundamenta en un enfoque cualitativo, centrado en la comprensión profunda e interpretación de fenómenos sociales complejos desde la perspectiva de los participantes. Por ende, el paradigma subyacente es el constructivista-interpretativo (Guba y Lincoln, 1994), que rechaza la idea de una realidad objetiva y sostiene que la realidad es una construcción social dinámica.

El método aplicado fue la etnografía (Barfield, 2000), que implica la inmersión y el trabajo de campo en la comunidad

estudiada a lo largo de un periodo de seis años (2018-2023). Además, el diseño de esta investigación es flexible y emergente, adaptándose a medida que se desarrolla la investigación (Wolcott, 2003). Las técnicas de recolección de datos incluyen: observación participante, que implicó que el investigador se sumergió en el entorno de los estudiantes de artes visuales para observar sus interacciones, procesos creativos y discursos, en eventos y espacios de intercambio. Por medio de entrevistas semiestructuradas se realizaron con un total de seis informantes clave, cada uno se sumaba por cada año del estudio. Adicionalmente, se atiende las experiencias de las exposiciones de las obras de arte de los estudiantes, interpretándolas como artefactos que comunican simbólicamente su experiencia vital en medio de dinámicas expositivas y respuestas del público que las visitó. El análisis hermenéutico (Lisón, 1983) fue crucial para desentrañar el significado detrás de las creaciones y discursos de los artistas. Se buscó una descripción densa para comprender cómo este grupo específico construye significados, negocia su identidad y representa simbólicamente su experiencia, contribuyendo a un imaginario colectivo sobre la migración en la Venezuela actual.

El estudio se centró en un grupo de estudiantes de artes visuales, elegidos por su capacidad de autorreflexión y expresión, ya que parte de su formación universitaria les permite entender su entorno y conducir sus propias reflexiones a procesos plásticos y artísticos, lo que se teje idealmente con lo descrito en líneas atrás con el *habitus* dividido, lo que los convierte en informantes excepcionales para la investigación.

2. DESARROLLO.

La movilidad humana, en sus múltiples facetas, constituye uno de los fenómenos centrales de la contemporaneidad. Dentro de este vasto universo, la migración de artistas presenta particularidades que invitan a un análisis más consciente, trascendiendo las explicaciones puramente económicas o políticas.

Los artistas, como productores de símbolos y negociadores de significados, encarnan de manera singular las tensiones entre lugar de origen y destino, identidad y alteridad, memoria y proyección futura. Para desentrañar la complejidad de estas trayectorias, proponemos un abordaje que entrelaza dos campos fértiles de la antropología: la antropología del arte y la antropología de las emociones. Sostenemos que este entramado teórico, que considera el arte como un sistema cultural cargado de significado (Geertz, 1994) y como un nexo de agencia social (Gell, 2016), iluminado por la comprensión de las emociones como constructos socioculturales, ofrece una herramienta analítica para comprender las motivaciones, experiencias y representaciones inherentes a la migración de artistas.

2.1. Arte, Agencia y Emociones.

La antropología del arte, tal como se presenta en la discusión teórica, ha transitado un camino significativo de acuerdo a los distintos enfoques. En principio, están las consideraciones tempranas que veían el arte no occidental como artefacto exótico o reflejo directo de estructuras sociales (referenciando implícitamente tradiciones vinculadas a Boas o Lévi-Strauss), la disciplina ha girado hacia una comprensión más holística del arte como fenómeno social arraigado y constructor de sentido.

En este re-enfoque, la obra de Clifford Geertz se erige como un punto de inflexión fundamental. Según Geertz (1994), el arte no es un lenguaje universal ni un dominio autónomo regido por cánones preestablecidos. Es, ante todo, un sistema cultural inmerso en el "tejido denso de las relaciones culturales", un "vehículo de significados" cuya interpretación exige una profunda contextualización etnográfica. Su valor reside en expresar la "sensibilidad" y la "mentalidad local" de una comunidad. Para el artista migrante y sobre todo, para el que retorna al país, esta perspectiva geertziana es crucial: su obra llega cargada con los sistemas simbólicos y las sensibilidades de su recorrido,

entrando en diálogo, tensión o hibridación con los del entorno experimentados. El arte se convierte así en un lenguaje privilegiado para expresar las continuidades y rupturas de la migración, dando forma a la experiencia del desplazamiento. El ojo reflexivo del artista migrante, desde esta luz, puede leerse como un "texto cultural polifónico" que refleja la complejidad de habitar mundos socioculturales múltiples.

Sin embargo, la aspiración semiótica de Geertz, centrada en el significado, encuentra un complemento productivo en la propuesta de Alfred Gell. En su texto titulado "Arte y Agencia" (2016), Gell desplaza el foco de la interpretación simbólica hacia el análisis de la acción social mediada por los objetos de arte. Para Gell, la antropología del arte es el estudio de las "relaciones sociales en los alrededores de los objetos que median la agencia social" (2016, p. 38). Los objetos de arte son "índices" dinámicos, "agentes sociales" (2016, p. 38) con capacidad intrínseca para iniciar secuencias causales, para "hacer que los sucesos ocurran" (2016, p. 48).

Esta concepción de la "agencia" del objeto artístico es particularmente pertinente para la re-emigración de artistas. Sus obras no son solo representaciones pasivas de su experiencia, son acciones con potencial capacidad de intervención en las dinámicas socioculturales. Funcionan como articulaciones de la agencia, mediando la relación del artista con los entornos, forjando lazos sociales, desafiando estereotipos, manteniendo vínculos con el origen o catalizando la expresión frente al trauma entre muchas otras posibilidades. La materialidad del arte, desde Gell, tiene una fuerza performativa: el objeto "hace algo" concreto en el mundo social de la comunidad, en este caso del migrante. Aunque Gell orienta su teoría principalmente a contextos no occidentales donde el arte está ligado a propósitos específicos más que a la autoexpresión (2016, p. 40), el concepto de agencia es extensivo al arte migrante en contextos globalizados, dada la carga social y emocional del tema migratorio, debido a que la obra permite

al artista ejercer su voluntad y participar activamente en la reconfiguración de su red social y de la identidad. Comprender qué significa una obra creada en procesos migratorios es inseparable de comprender qué hace esa obra en la vida social del artista y su entorno.

La integración de las visiones de Geertz y Gell pueden complementarse aún más al situarlas en el campo de la migración de artistas bajo la luz de la antropología de las emociones, ya que ofrece una mirada antropológica refinada que concibe la reflexión del artista migrante no solo como un reflejo de su experiencia, sino como un agente activo en la construcción de su realidad, un texto cargado de significados complejos y un vehículo poderoso de interacción social, todo ello inextricablemente ligado a la profunda resonancia emocional del desplazamiento y el retorno.

Anclada en el denominado "Giro Afectivo" y con raíces históricas que se hunden en la trayectoria de la disciplina antropológica, esta rama particular de la antropología ofrece un marco conceptual y metodológico invaluable para desentrañar las múltiples capas afectivas que forman y, a su vez, son formadas por la vida y la obra de los artistas migrantes.

Si la antropología del arte nos proporciona un conjunto de herramientas conceptuales y metodológicas para analizar el contexto sociocultural, el significado simbólico y la acción social inherente al arte producido por migrantes, la antropología de las emociones nos permite acceder a su dimensión afectiva profunda, que a menudo constituye tanto el motor impulsor como la materia prima fundamental de estas expresiones creativas. No obstante, más que resultados, es necesario concebir que las emociones son modelos de la realidad sociocultural.

Durante mucho tiempo, las emociones fueron consideradas un dominio puramente psicológico e individual. Sin embargo, la antropología contemporánea ha demostrado convincentemente que las emociones son fenómenos profundamente socioculturales. No son universales ni meramente biológicas, sino que son

aprendidas, expresadas, interpretadas y gestionadas de acuerdo con marcos culturales específicos. Asakura (2016), sostiene que las emociones "se ubican en un puente entre el individuo y la sociedad" y son una forma en que "la gente tiñe el mundo con significado" (p. 74). Son un canal a través del cual "cada persona conoce el mundo social" y viceversa (Asakura, 2016, p. 75). Comprender la emoción, por tanto, es esencial para entender la experiencia y el comportamiento social. Más allá de los factores estructurales (económicos, políticos), la decisión de migrar, la experiencia del tránsito, el proceso de adaptación y la vivencia del retorno están inextricablemente ligados a un complejo espectro emocional: la esperanza, el miedo, la nostalgia, el duelo por lo perdido, la ansiedad ante lo desconocido, el sentimiento de pertenencia o alienación, la alegría del reencuentro o la frustración del desarraigo.

La antropología de las emociones propone que las experiencias afectivas son culturalmente moldeadas. Al tejer conjuntamente los hilos de la antropología del arte y la antropología de las emociones, nos permite comprender la migración no como un simple desplazamiento físico, sino como un proceso cultural, social y afectivo complejo, mediado y expresado a través de la práctica reflexivo/artística.

2.2. Las emociones

Las diversas clasificaciones de emociones propuestas (tanto la Plutchik como la de Willcox en la década los 80), bien deben ser consideradas como modelos teóricos y no como representaciones exhaustivas de la complejidad de la experiencia emocional. Sin embargo, ofrecen herramientas útiles para pensar en las múltiples dimensiones y ramificaciones del mundo emocional del artista migrante.

La propuesta de Plutchik (Díaz y Flores, 2001), con su influyente rueda de las emociones (Figura 1), visualiza la intensidad y las posibles combinaciones entre un conjunto de

símbolos, el ritual y la fuerza cultural de las emociones.

Para el artista migrante, esto significa que la forma en que experimenta la nostalgia (una sensación corporal de vacío o anhelo) está mediada por las narrativas culturales sobre el hogar, la pertenencia y el exilio que ha interiorizado. Los afectos, además, pueden ser compartidos colectivamente (Gregg y Seigworth, 2010).

Las experiencias colectivas de malestar, marginación o trauma, comunes en contextos migratorios, pueden generar solidaridad y forjar identidades colectivas y étnicas. El arte de los migrantes a menudo emerge y contribuye en estas experiencias afectivas compartidas, actuando como un vehículo para la expresión colectiva del dolor, la resiliencia, la esperanza o la resistencia, fortaleciendo así el sentido de comunidad entre quienes comparten la experiencia migratoria.

Para el artista migrante, estas ideas sugieren que su *habitus* –su sistema de esquemas sociales plurales y heterogéneos incorporados por las comunidades en las que vive y genera sus prácticas sociales-, está profundamente marcado por la cultura de origen y se enfrenta a una renegociación constante en el contexto migratorio, un proceso cargado de implicaciones afectivas. Su forma de pensar, de percibir el mundo y de crear está, inevitablemente, teñida por esta doble o múltiple pertenencia emocional.

Las emociones no son algo externo al cuerpo que se "vierte" hacia afuera, sino que se asumen "desde el cuerpo social" (Ahmed, 2015; Corduneanu, 2021). Para este grupo migrante, esto significa que las emociones del desarraigo, la nostalgia, la esperanza o la frustración no son solo ideas en su mente, son sentidas en el cuerpo. Y es a través del cuerpo, a través de la práctica artística, ya sea pintura, danza, música, performance o cualquier otras que estas emociones incorporadas encuentran una forma de presentarse en el mundo (Figura 3), una expresión que puede eludir la verbalización pero comunicar profundamente a

quienes comparten o pueden empatizar con la experiencia.



Figura 3: Una de las obras de *Éxodo* de Omar Rondón (estudiante re-emigrado en 2018), llamada *Libro de visitas / Bitácora de Éxodo / Cadáver exquisito*, en pleno proceso de intervención por los asistentes a la exposición, van construyendo colectivamente la imagen final de la obra. Fuente: Omar Rondón

La propuesta de Le Breton (2012) de las emociones como "relaciones socioculturales" que se manifiestan a través de signos y expresiones es fundamental, puesto que, la afectividad es socialmente construida, con el individuo aportando su interpretación a un patrón colectivo. Factores como la historia personal, el estatus social, el género y la edad (todos ellos elementos cruciales en la experiencia migratoria) modulan esta interpretación y expresión. La expresión emocional en el arte es una comunicación social significativa dentro de una comunidad, reflejando un "repertorio cultural" compartido. El artista migrante utiliza su arte para participar en esta comunicación emocional, quizás manteniendo el repertorio de su cultura de origen, adaptándolo, o creando uno nuevo que refleje su identidad (Le Breton, 2012).

El ejemplo de Mauss sobre la "expresión obligatoria de los sentimientos" en los ritos funerarios australianos (citado por Le

Breton, 1999) es un potente recordatorio de cómo las sociedades inducen ciertas formas de sentir y expresar. Los artistas re-migrantes pueden sentir la presión (interna o externa) de expresar ciertas emociones asociadas a la migración (nostalgia, resiliencia) o, por el contrario, pueden desafiar estos estereotipos emocionales a través de su arte. Su obra puede ser una forma de cumplir con una "obligación" de dar voz a la experiencia migrante, o un acto de resistencia contra la simplificación de sus realidades emocionales (Figura 4).



Figura 4. Obra Sueños en una Maleta. El espacio y la forma en que el espectador interactúa personalmente con la obra, se ve obligado a tomar una posición corporal que es la oferta y exigencia que da la artista Elizabeth Rojas (estudiante re-emigrada en 2020) para que alcance el sentido de la obra. Fuente: Elizabeth Rojas.

La idea de la "cultura afectiva" o "cultura emocional" (Le Breton, 1999; Corduneanu, 2021) como una dimensión colectiva que se plasma y transmite a través de discursos e interacciones permite comprender que el arte del migrante es un vehículo privilegiado para la transmisión y manifestación de esta cultura emocional. No solo expresa la afectividad individual del artista, sino que participa en la construcción y comunicación de la cultura emocional de la diáspora, interactuando también con la cultura emocional de la sociedad de acogida. La comunicación, como parte esencial de la comprensión de la emoción, se manifiesta poderosamente en el acto artístico.

La distinción entre emoción y sentimiento (Le Breton, 1999), queda establecida de la siguiente forma: la emoción siendo breve y explícita y el sentimiento instalando la emoción en el tiempo, es relevante para el proceso creativo. Si bien una emoción intensa relacionada con un evento migratorio puede ser el detonante inicial de una obra, el proceso de creación, que implica tiempo, técnica, método y discurso, se asemeja más a la elaboración de un sentimiento, una modulación prolongada de esa experiencia afectiva. La obra final es a menudo la decantación y formalización de un sentimiento arraigado, nutrido por múltiples emociones y reflexiones a lo largo del tiempo.

Entonces, la idea de que las emociones "no son emergencias salvajes" sino que responden a "lógicas personales y sociales" y son "pensamientos en acto" (Le Breton, 1999) que valida la profundidad del arte del migrante. Un artista migrante que piensa es siempre un hombre afectado, cuya mirada sobre el mundo y los otros está impregnada por su experiencia emocional y su memoria. La antropología de las emociones permite ir más allá de ver el arte migrante como una mera expresión de dolor o felicidad, para entenderlo como una compleja evaluación, interpretación, expresión y regulación de un intercambio constante entre el individuo, su historia, sus culturas y el mundo. En consecuencia, debemos entender el acto comunicativo del arte como una lectura

del "imaginario compartido" (o de la falta de él), es el punto de encuentro donde los sentimientos nacen en el individuo, pero se simbolizan a través del vínculo social, siendo modulados por la interacción con el otro (Le Breton, 1999).

A propósito de estas ideas, hay que destacar el concepto de "comunidades afectivas" (Corduneanu, 2021), que se definen como redes sociales que vinculan de manera intrínseca emociones sentidas, representaciones culturales compartidas y discursos sociales dominantes, permitiendo a sus integrantes desarrollar un sentido particular del mundo que habitan. Estas comunidades, a diferencia de las meras "comunidades de interpretación" centradas en el significado cognitivo, incorporan el valor fundamental de las emociones como "traductores" poderosos de los discursos sociales en circulación. Volviendo a la definición central de la antropología de las emociones, para pioneros en el campo como Lutz y White (1986), las emociones no son universales en su experiencia y expresión, sino que varían significativamente entre diferentes culturas.

3. RESULTADOS

La migración, entendida como un fenómeno complejo que trasciende el mero desplazamiento físico, se configura en el universo simbólico y afectivo de quienes la experimentan o la proyectan. La investigación centrada en la perspectiva de jóvenes estudiantes de artes visuales en Mérida, Venezuela, ofrece una mirada etnográfica profunda sobre la construcción de un "imaginario" de la migración, nutrido por la decepción con el presente, la reinención del heroísmo, un optimismo matizado, un sentimiento de expulsión, y la compleja interacción entre lo real y lo simbólico. Este análisis, desde una perspectiva antropológica, se adentró en los argumentos y resultados presentados en el proceso etnográfico a lo largo de seis años, desentrañando las capas emocionales, discursivas y visuales que componen este imaginario en un grupo específico marcado por la movilidad y la

construcción simbólica.

Comencemos por dejar acotado el concepto de imaginario para nuestra perspectiva. Hemos de concebirlo como un sistema dinámico y flexible de creencias, mitos e ideologías que se sitúa en la intersección entre lo individual y lo colectivo. Es un constructo sociocultural que no solo es producto de la interacción humana, sino que también produce y moldea a los individuos y a las sociedades. Aunque proporciona un marco de referencia estable y compartido que orienta la acción y el sentido de identidad, también es susceptible de cambio y adaptación. Su especificidad radica en que pertenece al ámbito de lo afectivo más que al de lo racional, y se nutre de la capacidad humana para recrear y reimaginar sus propias representaciones culturales (Wunenburger, 2008). Con esto en cuenta, podemos segmentar en fases los resultados. A saber:

3. 1. El Imaginario: la decepción inicial como motor de la movilidad.

La primera representación que emerge del acercamiento etnográfico es que la génesis del imaginario migratorio en esta población estudiantil se halla en una profunda y multifacética decepción con la realidad venezolana. Esta decepción no es una simple insatisfacción; es la constatación de un "programa de la modernidad" fallido, una ruptura con la promesa de progreso visualizada no solo en términos económicos, sino también estéticos, éticos y racionales. Se evidencia a través de las voces directas de los pre-migrantes, cuyas declaraciones son contundentes resultados de esta percepción: "irse donde hay mejor condiciones laborales", "aquí todo se cayó", "la ciudad está fea y descuidada", "aquí ya nadie respeta las leyes", "el venezolano perdió toda la moral", "la educación está muy mal".

Estas expresiones transmiten emociones primarias y secundarias como la aversión y la decepción (véase las ruedas de las emociones previamente expuestas), manifestadas incluso

en "matices gestuales" que buscan mantener "distancia física y psicológica respecto a un elemento que se juzga como indeseable". La decepción aquí es el pesar causado por un "desengaño", la asunción consciente de un "resultado negativo de quedarse". El caso de RG (uno de los seis informantes) es representativo, describiendo su contexto como "caótico, alimentado por la peor crisis", lo que impulsó su viaje.

Sin embargo, se introduce una complejidad crucial: la decepción no siempre se basa exclusivamente en el contexto de crisis. Algunos, como RG y CH, albergaban desde la infancia una "inquietud de viajar", una "jerarquización de la identidad" que valoraba otras nacionalidades por encima de la venezolanidad, percibida como "superable". Esto sugiere que, si bien la crisis actual actúa como catalizador y justificación, el deseo de migrar puede tener raíces afectivas y anhelos más antiguos, teñidas de una búsqueda de "gente mejor y oportunidades mejores".

La decepción se agudiza al atribuir la crisis no solo a la "mala política", sino también a la "complicidad" y la "viveza criolla" del propio venezolano, percibido como "tramposo" y "podrido". Esta imagen genera emociones de desprecio y repugnancia, un "asco" ante actos que deberían ser evitados. La inseguridad personal ("Salir a rumbar sin correr peligro") emerge como un factor de miedo, aunque matizado por la "idealización de la normalidad" y la seguridad en el lugar destino. Una primera presunción también revela que, si bien algunos podrían "Migrar por gusto", la realidad de otros, quienes subsistieron con recursos mínimos en años pasados ("Los que se sustentaban con mangos"), evidencia la ineludible "necesidad" como motor fundamental. La frustración económica y la baja expectativa profesional para los artistas ("Ser artista en Venezuela es una vaina que vuelve loco a cualquiera") aumentan la convicción de que la solución reside en otro contexto.

En síntesis, la decepción inicial se configura a partir de una evaluación crítica del presente venezolano en múltiples

dimensiones (económica, social, ética, de seguridad, profesional), pero también se entrelaza con deseos preexistentes y una atribución de culpa que genera emociones de aversión y desprecio hacia ciertos aspectos de la propia sociedad. Estos resultados establecen la base emocional y racional para la proyección del imaginario migratorio como una vía de escape y mejora.

3. 2. El Imaginario: el heroísmo re-imaginado.

Un segundo elemento se incorpora al anterior, es la antinomia de la percepción del migrante como "héroe romántico" a nivel nacional, contrastándola con la compleja realidad afectiva que viven los migrantes. Según Hernández Carmona (2024), esta figura del héroe, quien se arriesga en solitario, coexiste con la visión del "desagradecido de la patria" y la necesidad de "encubrirse" en el destino. Esta dicotomía genera un "índice afectivo" marcado por el distanciamiento, las ausencias y, en el destino, el "índice del rechazo y la exclusión" a través de etiquetas peyorativas.

Los resultados etnográficos muestran que, aunque el heroísmo circula entre los estudiantes, se mezcla con manifestaciones de "incertidumbre" y una "oscilación" en la vida íntima del migrante que el residente en Venezuela desconoce. RG, desde el exterior, relata "estados de depresión y ansiedad", sufriendo "más y sin sentido" al ver la situación desde afuera, a pesar de la "capacidad de adaptación". Esto revela que la emocionalidad del migrante no es una "aventura épica permanente", sino un tránsito marcado por la vulnerabilidad.

Sin embargo, la percepción interna del grupo estudiantil parece cambiar. QR reconoce un cambio de ver al migrante como "desesperado" a considerarlo "valiente", lo que implica una "total exaltación del aprecio". Esta admiración convive con una expectativa más "mesurada", informada por las experiencias de quienes ya migraron: "Afuera es una selva de concreto", con días "que no se come nada". La imagen resultante es un "heroísmo dosificado", una "mirada victoriosa" pero consciente de las

dificultades ("espera trabajos que no se esperaban, ni vivir en lugares ideales o cómodos").

La representación aquí es que el imaginario del heroísmo migratorio es un constructo social que coexiste y se negocia con la realidad de la experiencia. Inicialmente idealizado o percibido externamente de forma simplificada (héroe vs. desagradecido), se complejiza en el grupo estudiantil al recibir testimonios directos, transformándose en un reconocimiento de la valentía a pesar de las adversidades, un heroísmo pragmático y no exento de sufrimiento.

3. 3. El Imaginario: optimismo y crítica.

El imaginario no solo se nutre de la decepción y el (re) conocimiento del heroísmo, sino también de una capa de "optimismo" sobre las posibilidades que ofrece la migración. QR afirma categóricamente: "La migración es positiva", "beneficiosa para el migrante", si bien matiza que "a todos no les va bien". Este optimismo se basa en la "anticipación de eventos favorables" pero viene condicionado: el migrante debe "Cambiar el *chip* que tienen", abandonar el "facilismo" y la "viveza criolla" del venezolano que "no acepta los cambios, ni la cultura a la que llegan".

Se manifiesta una crítica interna hacia ciertos comportamientos venezolanos, etiquetados como "El facilismo" o "Hacer la venezolana". Según MO, refiriéndose a vías ilegales para lograr el éxito. Esto genera una ambivalencia: una forma de "lograr el éxito" a pesar de no sentir "orgullo". Este resultado muestra que el imaginario migratorio no es discursivamente homogéneo; incluye una autocrítica y una reevaluación de la identidad y los comportamientos considerados necesarios o aceptables para tener éxito en el destino.

La expectativa previa de "debo graduarme para irme" (aspiración a migración calificada) se confronta con la realidad de la crisis que acelera los tiempos, llevando a "dejar la carrera

de manera inconclusa" y apoyarse en "redes" de amigos en el extranjero. Esto demuestra cómo las "decisiones de tipo pasional y de logística socioeconómica" reconfiguran los planes iniciales, evidenciando la fluidez y adaptabilidad de las estrategias migratorias. La presencia de re-emigrantes que han vivido el éxodo calificado o que regresan, y que ahora son "receptores del ofrecimiento de redes para migrar", actúa como un factor que re-dimensiona el imaginario en tiempo real.

La representación central es que, si bien los contextos cambian (en el periodo 2018-2023), el tema emocional es el que termina definiendo las razones y comportamientos, generando un imaginario compartido que invita a la migración. El optimismo, aunque condicionado y matizado por la crítica a ciertos comportamientos, es un componente activo en este imaginario, proyectando un futuro posible y deseable, si se cumplen ciertas "condiciones" de adaptación y cambio cultural.

3.4. El Imaginario: la expulsión como acumulación de frustraciones

Complementando la decepción inicial, también se profundiza en la representación de la "expulsión" como un sentimiento derivado de la acumulación de frustraciones diarias y la imposibilidad de resolver problemas básicos atribuidos a un tercero (el gobierno, el sistema). Los extractos de estudiantes migrantes son resultados potentes de esta sensación. La primera informante describe "desesperada por dejar la miseria y la desidia que nos hace sentir el gobierno" por la falta de servicios, la incapacidad de generar dinero suficiente, la frustración de no poder ayudar a un familiar enfermo. La frustración y la molestia surgen de la "imposibilidad de resolver algo que se desea" atribuida a una "voluntad clara de un tercero". Esta "acumulación muy grande de situaciones" la hizo sentir "tan infeliz, tan desdichada e incompleta", a pesar de saber que la felicidad no dependía solo de esos factores.

La segunda informante reitera la decisión motivada por el "estruendo político y social", la dificultad de "comprar comida, surtir gasolina o vivir dignamente" porque "el dinero no alcanzaba". La partida es impulsada por la "esperanza de encontrar un futuro más prometedor" y la posibilidad de ayudar a la familia o incluso "reunir para poder graduarme".

La representación aquí arranca de estos "momentos emocionales" y se convierten en una "narrativa de frustración e imposibilidad" compartida que edifica el imaginario de la expulsión. Las restricciones diarias se transforman en "imágenes que se intercambian", dialogadas y alimentadas "por redes" y reuniones en las que los pensamientos compartidos se generalizan. Esta comunicación constante actúa como una forma de procesar un "trauma" compartido y, simultáneamente, como "advertencia para otros", sumando un estado de "precaución o una amenaza latente" al imaginario migratorio. La expulsión, entonces, no es solo un acto externo; es un sentimiento internalizado y comunicado que refuerza la percepción de la propia tierra como un lugar inviable y peligroso.

3. 5. El Imaginario: reconocimiento interpretativo.

Las declaraciones están llenas de "imágenes retóricas" que muestran la emocionalidad ("este país ya es una mierda", "aquí nadie nos va salvar") y evaluaciones primarias, inmediatas y espontáneas que, sin embargo, pasan por reglas de la expresión. La comparación ("falta de patriotismo" propio vs patriotismo colombiano) es otra forma de articular emociones. El resultado más confuso es la coexistencia de formas rabiosas, decepcionadas, resignadas y frustradas con discursos más amplios, menos agresivos e incluso, más esperanzadas o compensatorias ("Venezuela es perfecta, solo necesita un cambio"). La fusión de la "Venezuela en crisis" con la nación con potencial o ideal se manifiesta en el uso frecuente de conectores (pero, tal vez o también) para expresar contraste, comparación y adición, evidenciando la superposición y el conflicto emocional en el imaginario.

En la producción de contenidos visuales (obras de artes), los migrantes crean un nuevo discurso no completamente directo

y semánticamente claro y único, está cargado de metáforas y de imágenes que suelen ser más evocadoras de las emociones. El argumento, citando a Ahmed (2015), es que las "figuras retóricas" visuales son "cruciales para la emocionalidad", y cómo se "pegan" a partir de historias pasadas de asociación. Las obras se convierten en formas preñadas del imaginario, no solo reflejándolo, sino activándolo y reconfigurándolo a través de la comunicación visual de afectos y símbolos. (Figura 5 y anteriores).



Figura 5. Visita a la exposición Recordis (obra de la estudiante re-emigrada Emilly Soto en 2023), por parte de estudiantes del primer semestre en la Escuela de Artes Visuales y Diseño Gráfico, en la que se enfrentan a la migración a través de la mirada de unos de sus compañeros de semestres avanzados, tal como la artista lo vivió en su momento. Fuente: Emilly Soto.

3. 6. El Imaginario: entre lo real y lo simbólico.

La comprensión del imaginario como una compleja fusión de ideas, entre las que destacan el sentido de lo real nacional, lo ideal internacional y el anhelo del futuro. Es el resultado de la "confrontación entre lo real y lo simbólico" (Wunenburger, 2008), donde la imaginería materializada en soportes visuales (el arte), los deseos y las producciones mentales crean redes de significados que dan sentido a la migración para el grupo.

La idealización del destino (buscar una "sociedad más cálida", contar con algún "privilegio económico", un lugar con "pluriculturalidad", un buen "clima") es parte de esta fusión simbólica que contrasta con la fragilidad de las decisiones y las presiones que definen la permanencia o partida. La resolución de migrar o quedarse se toma en medio de la fragilidad emocionalmente percibida al evaluar el estado presente y la necesidad de un estado futuro adecuado.

El imaginario del pre-migrante se construye con marcos como la promesa, la deuda y la esperanza, una mezcla de lo real con lo simbólico que articula pasado (lo reconocido), presente (lo que se posee) y futuro (lo que se aspira). La migración se proyecta como una búsqueda de soberanía individual, vinculada al debate sobre el "derecho a la fuga".

El testimonio de RG, sobre el sufrimiento del migrante y su silencio: "guardarte todo eso para ti" y decir solo lo positivo a la familia en Venezuela, revela la presión social y emocional para "callar la melancolía", el miedo y la tristeza vivida en el extranjero. Este resultado muestra que la emocionalidad sí está en juego, pero se modula conscientemente para proteger a los que se quedan. El sentimiento grande de tristeza y aversión (CH) de "mentir para la tranquilidad de la familia" es un sacrificio afectivo implícito en el imaginario del migrante. La realidad de la llegada (rechazo, dificultad - RP en Colombia) confirma que la idealización se confronta con una experiencia a menudo adversa, llevando a la resignación del retorno ("Quizás allá no era" - SM).

La crítica de QR a artistas que "buscan presentar una imagen lastimera del migrante" para hacer dinero evidencia una lucha interna dentro de la comunidad migrante/pre-migrante sobre cómo debe ser representada su experiencia, generando aversión y enfado hacia representaciones que consideran no auténticas o instrumentalizadas.

En consecuencia, esta narrativa se nutre del concepto de abnegación, sacrificio, valentía y resiliencia, elementos presentes en la migración. El resultado es la capacidad de adaptación del venezolano ("se las ingenia"), si bien se advierte sobre el riesgo de conformismo disfrazado por la satisfacción de ver la necesidad resuelta. La resiliencia en la migración (superar obstáculos, fortaleza, legalidad) y sentencias como "La vida no es fácil, pero no es imposible" (confianza, convicción) revelan cómo estos valores se renegocian y aplican al contexto migratorio, incluso permitiendo la superación de temas clave como la salud mental ("poder pagar terapia" - MO).

A partir de lo anterior, procedemos a afirmar que el análisis del imaginario migratorio revela que no es un constructo monolítico, sino un sistema dinámico y flexible que se nutre de la experiencia emocional. La decisión de migrar es la culminación de una lógica afectiva, donde la acumulación de frustraciones y decepciones con la realidad interna se enfrenta a un optimismo idealizado sobre la realidad externa.

La idea de un heroísmo en el migrante es un eje central que se renegocia constantemente: de un "héroe romántico" idealizado, pasa a un "héroe pragmático", consciente de las dificultades y el sufrimiento. En esencia, la migración se convierte en una ritualización moderna de escape, donde la resiliencia se convierte en la principal virtud para navegar el complejo terreno de la incertidumbre. La dualidad emocional (por ejemplo, la coexistencia de la tristeza y la esperanza) es un rasgo distintivo de este imaginario, evidenciando una adaptación psicológica compleja a una realidad inestable.

Las obras de los artistas re-emigrantes (Figuras 3, 4 y 5) contribuyen activamente a la construcción del imaginario social sobre la migración. Al analizar estas representaciones a través de los postulados teóricos expuestos en líneas atrás, podemos identificar cómo se codifican culturalmente las experiencias y emociones, a saber: a) la obra, como índice (Gell), apunta no solo a hechos o lugares, sino a estados afectivos, a la "sensibilidad" particular forjada en la experiencia migratoria. Además, estas obras ejercen agencia al circular y ser interpretadas, pueden generar empatía en la sociedad de origen, desafiar discursos políticos hostiles, fortalecer la identidad colectiva de la diáspora, también contribuyen a formar lo que podría llamarse un "archivo afectivo" de la migración. Pensemos en cualquiera de las obras de arte de un retornado de la cohorte estudiada (2018-2023) al ser exhibida en Mérida, actuará como testimonio, como catalizador de debate, como vínculo con los que aún están fuera, o como expresión de la compleja emocionalidad del retorno.

De igual forma, los hallazgos etnográficos validan la propuesta de Clifford Geertz de que el arte es un sistema cultural, un "vehículo de significados" que expresa la "sensibilidad local". El imaginario de la migración no es un concepto homogéneo y fácilmente comprensible, sino un "tejido denso" de experiencias y emociones que el arte de los re-emigrantes encapsula y representa simbólicamente, confirmando la visión hermenéutica.

Asimismo, la investigación va más allá de Geertz al adoptar la teoría de Alfred Gell. El análisis de las obras como "índices" y "agentes sociales" demuestra que el arte no solo refleja la realidad, sino que "hace que los sucesos ocurran". Los resultados muestran que las obras circulan y ejercen una fuerza performativa al catalizar discursos emotivos, ideas y proponer reflexiones sobre la identidad colectiva, lo que confirma la agencia del objeto artístico en el contexto de la diáspora.

Adicionalmente, los hallazgos se articulan con la teoría de Sara Ahmed de modo que la decepción, la frustración y el "heroísmo

dosificado" no son meros sentimientos, sino prácticas que dan forma a la realidad social. Es decir, prueba que las "imágenes retóricas" del arte se adhieren a la experiencia, construyendo un "archivo afectivo" que legitima ciertas emociones y da sentido a la movilidad, confirmando el rol constitutivo de las emociones en la construcción del imaginario.

Respecto a la naturaleza misma del imaginario cabe destacar, su carácter interpretativo y la capacidad de las imágenes"(en un sentido amplio) de ser "instrumentalizadas ideológicamente", influyendo en percepciones y creencias, e incluso reemplazando las experiencias directas de la realidad por otras basadas en resultados emocionales. El significado de estas imágenes se deriva de interpretaciones contextuales y normas de convivencia, siendo tanto significado como declaración (Sachs-Hombach, 1998).

Por consiguiente, conlleva a entender que el migrante venezolano, en su primer éxodo, internaliza un conjunto de disposiciones y esquemas de percepción (habitus) adaptados a un nuevo contexto social, económico y cultural. Este "habitus migratorio" está marcado por la precariedad, la incertidumbre y la necesidad de resiliencia. Posteriormente, la re-emigración o el retorno a Venezuela no implica una simple reversión al estado original. El re-emigrante porta consigo el habitus adquirido fuera, que entra en tensión y conflicto con las disposiciones originales, ahora superpuestas. Esta colisión genera un habitus dividido o escindido, donde el individuo opera con dos percepciones de acción en desarrollo.

Como resultado, la experiencia del habitus dividido explica lógicamente las inconsistencias y paradojas que el estudio identifica en el imaginario del re-emigrante. Por ejemplo, la coexistencia de un "heroísmo dosificado" (adaptado del habitus migratorio) con el "optimismo condicionado" (una reelaboración del habitus original), no son contradicciones, sino manifestaciones de un mismo esquema cognitivo escindido. La re-migración no

es un "regreso", sino una tercera posición existencial donde el individuo es a la vez "de aquí y de allá", un ser liminal que no encaja completamente en ninguno de los dos contextos, los transita. En consecuencia, el arte se convierte en el vehículo material para negociar y externalizar esa escisión interna, haciendo visible lo que de otro modo sería una inconsistencia lógica en el relato del sujeto.

4. OUTRO: CONCLUSIONES.

Los resultados etnográficos de la investigación, marcados tanto por silencios como por respuestas profundamente emocionales, subrayan la complejidad y vulnerabilidad inherentes al abordar el imaginario migratorio. Se resalta que este imaginario no es un simple conjunto de ideas, sino que está profundamente arraigado en afectos, los cuales solo emergen en espacios de confianza y seguridad. Las emociones se ratifican como productos culturales que deben ser interpretados dentro de su contexto, lo que invita a una flexibilidad en la "identidad cultural" que considere la complejidad de los hábitos, la globalización y las diferencias generacionales en procesos migratorios.

Una sugerencia crítica que debemos tomar en cuenta, es evitar la simplificación de las emociones como meros "hilos afectivos" que tejen el imaginario. En cambio, deberían ser entendidas como dispositivos culturales y fuerzas constitutivas que estructuran la experiencia misma de la movilidad, de tal forma, que conceptos como la frustración, el optimismo y la resiliencia no sean entendidos solo estados internos que los artistas "expresan", sino prácticas performativas que dan forma a la realidad social. Así, el arte se erige como un campo simbólico donde se negocian, redefinen y disputan los significados de estas emociones.

El presente análisis requiere una reconceptualización de la noción de transnacionalismo, entendiéndolo como algo más que un simple intercambio económico o de recursos. Se propone que

sea considerado un vehículo de globalización y un catalizador de la identidad que se expresa en el continuo traslado de "habitus divididos". Esta perspectiva más compleja permite reconocer la agencia de los migrantes cíclicos, quienes a través de sus prácticas simbólicas desafían o refuerzan jerarquías, los estratos, ámbitos y los espacios existentes.

El modelo tradicional del rol del artista moderno en el que se percibe como una "brújula cultural" debe ser reconsiderado al de un "intelectual orgánico". Esta nueva aproximación reconoce la capacidad crítica y reflexiva de los estudiantes de artes visuales, formados en programas de modernidad. Sus visiones sobre la migración no solo contienen una carga emocional, sino que también constituyen una mirada experta para leer su entorno. El arte, por lo tanto, no es solo un testimonio de la condición humana, sino también un documento de agencia, discusión y transformación social. Los artistas, a través de sus prácticas, no solo procesan sus emociones, sino que también realizan intervenciones políticas y sociales que interrogan las estructuras de poder responsables de la migración y la exclusión, incluso activando su propia agencia a fin de reconfigurar el imaginario de los espectadores.

Este documento es una invitación para continuar el estudio de la migración artística en Venezuela, integrando la antropología del arte y la de las emociones como una línea de investigación amplia e inexplorada. Sin embargo, para una crítica más robusta, es imperativo ir más allá de metáforas como "reflejo", "hilo" y "brújula". El desafío consiste en abordar la emoción como una práctica social, el transnacionalismo como un campo de intercambio complejo, y la obra de arte como un agente de cambio y pensamiento crítico. La meta final es pasar de la descripción a la acción, del imaginario a la práctica, y de la expresión a la intervención, para revelar la verdadera potencia cultural y social del arte en la diáspora.

NOTAS

1 Este proyecto de investigación fue aprobado y financiado por el CDCHTA ULA con el código: Ar-119-24-09-B. Por ende, hago público el profundo agradecimiento a la institución.

REFERENCIAS

- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género México.
- Asakura, Hiroko. (2016). Entramado de emociones: experiencias de duelo migratorio de hijos e hijas de migrantes hondureños(as). En Marina Ariza (coordinadora). *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México DF, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barfield, Thomas. (2000). *Diccionario de antropología*. México DF, México: Siglo XXI.
- Blouin, Cécile. (2019). *Después de la llegada: realidades de la migración venezolana*. Lima, Perú. THĒMIS.
- Corduneanu, Victoria. (2021). El giro afectivo y sus desafíos metodológicos: nuevos horizontes teóricos y metodológicos en comunicación en el siglo XXI. En Vaca, Maira, y Guerrero, Manuel Alejandro (editores). *La comunicación y sus guerras teóricas: introducción a las teorías de la comunicación y los medios*. Volumen I, Enfoques disciplinarios. New York, EEUU: Peter Lang.
- Díaz, José. y Flores, Enrique. (2001). La estructura de la emoción humana: Un modelo cromático del sistema afectivo. En *Salud Mental*, vol. 24, n° 4, agosto, p.p. 20-35.
- Fernández Poncela, Ana. (2011). Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. En *Revista Versión Nueva Época*. Junio, n° 26. p.p. 1-24.
- Friedman, Sam. (2016). Habitus clivé and the emotional imprint of social mobility. En *The Sociological Review*, Vol. 64, n° 1, p.p.

129-147.

- Geertz, Clifford. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. (1994). *Conocimiento Local. Ensayos sobre interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Paidós.
- Gell, Alfred. (2016). *Arte y Agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires, Argentina: Sb Editorial.
- Gregg, Melissa. y Seigworth, Gregory. (2010). *The affect theory reader. USA: Duke University press*. Durham & London.
- Guba, Egon. y Lincoln, Yvonna. (1994). Paradigmas en pugna en la investigación cualitativa. En N. Denzin, & I. Lincoln (compiladores), *Handbook of Qualitative Research* (p.p. 105-117). London, Inglaterra: Sage.
- Hernández Carmona, Luis. (2024). *Héroe o antihéroe: El migrante venezolano y las gramáticas de la afectividad*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes - Sello Editorial Publicaciones Vicerrectorado Académico.
- Hernández-Pulgarín, Gregorio. (2012). Cuatro aportes desde la antropología para comprender la emigración. En *Universitas Humanística* no.74 julio- diciembre, p.p. 35-56.
- Le Breton, David. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- _____. (2012). Por una antropología de las emociones. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. n.º 10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. p.p. 69-79. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208> (Consultado el 18 de mayo de 2024)
- Lisón, Carmelo. (1983). *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, España: Fondo de cultura económica.
- Lutz, Catherine. y White, Geoffrey. (1986). The anthropology of emotions. En *Annual Review of Anthropology*. n.º 15. p.p. 405-436.
- Ruiz, Ricardo. (2024). Acercamiento etnográfico al imaginario de la

- remigración en estudiantes de artes visuales. En *FERMENTUM*. Vol 34, n° 100, mayo-agosto.
- Sachs-Hombach, Klaus. (1998). Die Macht der Bilder. En *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Vol. 43 n°. 3-4, p.p. 175-189.
- Willcox, Gloria. (2020). *The Feeling Wheel*. En <https://www.gnyha.org/wp-content/uploads/2020/05/The-Feeling-Wheel-Positive-Psycology-Program.pdf> (Consultado el 12 de agosto de 2024).
- Wolcott, Harry. (1993). Sobre la intención etnográfica. En Angel Díaz de Rada Brun, Honorio Manuel Velasco Maíllo, Francisco Javier García Castaño (coordinadores), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, España: Trotta.
- Wunenburger, Jean-Jacques. (2008). *Antropología del Imaginario*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.

Boletín Antropológico

REPRESENTACIONES SOCIALES ACERCA DE UN PROGRAMA ALIMENTARIO EN FAMILIAS MERIDEÑAS*

GARCÍA, MILAIDI 

ESCUELA DE NUTRICIÓN Y DIETÉTICA
FACULTAD DE MEDICINA. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA-VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: milaidi@ula.ve

GUTIÉRREZ, ALEJANDRO 

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA-VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: alegutie53@gmail.com

ALARCÓN PUENTES, JOHNNY 

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: jalarconxxi@gmail.com

RESUMEN

Este estudio analiza las representaciones sociales sobre el programa CLAP en familias de Misintá y Los Curos, Venezuela. Los hallazgos revelan un desajuste entre el contenido de las bolsas y las costumbres locales. Mientras en la zona urbana la dependencia hacia el programa mejora su percepción, en la rural la autosuficiencia reduce dicha subordinación. Se concluye que el programa impacta la cohesión comunitaria y refleja dinámicas sociales diferenciadas entre los contextos urbano y rural.

PALABRAS CLAVE: CLAP, seguridad alimentaria, cohesión comunitaria, dinámica social.

SOCIAL REPRESENTATIONS ABOUT A FOOD PROGRAM IN MERIDEÑAN FAMILIES

ABSTRACT

This study analyzes social representations of the CLAP program among families in Misintá and Los Curos, Venezuela. Findings reveal a mismatch between food bag contents and local customs. While urban dependence on the program improves its perception, rural self-sufficiency reduces such subordination. The study concludes that the program impacts community cohesion and reflects distinct social dynamics between urban and rural contexts.

KEY WORDS: Social representations, food programs, families, Venezuela.

*Fecha de recepción: 05-10-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2026.

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN

Los programas sociales alimentarios en Venezuela buscan mitigar la crisis económica y garantizar el acceso a alimentos básicos (Hurtado & Zerpa, 2016). No obstante, su análisis no debe limitarse a la provisión material; estos generan representaciones sociales que influyen en la percepción y apropiación comunitaria (Moscovici, 1984). Desde la teoría de Jodelet (1989), se entienden como espacios de construcción simbólica donde se negocian significados sobre la alimentación, la pobreza y la asistencia social, configurando imaginarios sobre la dignidad, la dependencia y la solidaridad (Rateau & Lo Monaco, 2013).

Antropológicamente, los sistemas alimentarios trascienden la biología para manifestar estructuras culturales y políticas (Contreras & Gracia, 2005). La alimentación es un fenómeno biocultural que integra identidades y relaciones de poder (Mintz, 1985). En este marco, los productos distribuidos pueden reforzar o alterar hábitos tradicionales, desplazando alimentos ancestrales por nuevos procesados (Andreatta, 2013).

En Mérida, las comunidades de Misintá (rural) y Los Curos (urbana) revelan estas tensiones: mientras en Misintá persisten saberes agrícolas y roles femeninos tradicionales frente a la transición alimentaria, en Los Curos la dependencia del mercado y la pobreza limitan la diversidad dietética y la conexión con lo ancestral. Ante el hambre y la malnutrición infantil persistentes (Candela, 2020), este estudio explora cómo las familias interpretan el Comité Local de Abastecimiento y Producción (CLAP) y su impacto en la cohesión comunitaria.

La interacción entre saberes locales y políticas estatales es crítica. Rodríguez Hernández y Sedano Díaz (2023) señalan que la entrega de alimentos procesados debilita las prácticas ancestrales al ignorar los contextos históricos locales. Asimismo, Abeyá Giraldo (2016) demuestra que las intervenciones tienen éxito solo si se adaptan a las dinámicas simbólicas y sistemas de valores de la comunidad. En Venezuela, evaluaciones del

Programa de Alimentación Escolar (PAE) evidenciaron que la falta de congruencia entre la normativa y su ejecución limita el impacto en la adquisición de valores nutricionales (Sánchez, 2018), subrayando la importancia de integrar las perspectivas de los beneficiarios en el diseño de las políticas públicas.

1.1. Relación del CLAP con la antropología de la alimentación

Desde la perspectiva antropológica, el CLAP no es solo un sistema de distribución, sino un dispositivo de control social que puede redefinir dinámicas de dependencia y resistencia (Appadurai, 1996). Como se ilustra en la Figura 1, su relación con la antropología se articula en dimensiones clave.



Figura 1. CLAP y su relación con la antropología de la alimentación y nutrición. Elaboración propia (2024)

Organización y Cohesión Social: El programa fomenta dinámicas de interacción al involucrar a las comunidades en su gestión. Esto refuerza los lazos sociales y genera un sentido de pertenencia vinculado a las prácticas alimentarias colectivas.

Transformación de Prácticas Alimentarias: El CLAP influye en los procesos de percepción, preparación y consumo. Se configura como un espacio de hibridación donde las tradiciones

culturales deben adaptarse a nuevos contextos de disponibilidad e insumos.

Empoderamiento y Solidaridad: En contextos de crisis, el programa actúa como herramienta de empoderamiento al otorgar capacidad de decisión sobre los recursos. Este enfoque fortalece el tejido social y promueve el apoyo mutuo como valor fundamental.

Impacto en Políticas Públicas: El programa tiene el potencial de transformar el diseño estatal al integrar las necesidades locales. Esto implica analizar cómo las políticas reflejan y responden a las dinámicas sociales y culturales del entorno.

1.2. Seguridad alimentaria y elementos antropológicos

La relación entre el programa y la seguridad alimentaria se articula a través de cuatro ejes fundamentales:

Acceso y Valoración Simbólica: Más allá de la distribución física, se explora cómo los beneficiarios significan y valoran la disponibilidad de alimentos, otorgando interpretaciones subjetivas a la asistencia recibida.

Resiliencia Comunitaria: El programa es clave en la respuesta ante crisis alimentarias. Esto requiere estrategias como la recuperación de prácticas tradicionales, la promoción de recetas ancestrales y la optimización de recursos locales para fortalecer la gestión comunitaria de los recursos.

Inclusión Social: Como instrumento antropológico, debe promover la inclusión de grupos vulnerables (mujeres y personas de bajos ingresos) en la toma de decisiones, garantizando que las comunidades tengan voz y evitando exclusiones ideológicas.

Soberanía Alimentaria: Según los principios de la Asamblea Nacional Constituyente (2018), el programa debe fortalecer la soberanía mediante la producción local. Antropológicamente, esto conecta con el rescate de conocimientos tradicionales y prácticas sostenibles que afianzan la autosuficiencia y reducen la dependencia externa.

2. METODOLOGÍA

La investigación se inscribe en el paradigma etnográfico bajo un enfoque mixto (cualicuantitativo), orientado al análisis de las dinámicas alimentarias en las comunidades de Misintá (rural) y Los Curos (urbana), estado Mérida. Este diseño permitió una visión holística de las interacciones entre las dimensiones culturales, sociales y políticas que configuran el sistema alimentario local.

2.1. Técnicas e instrumentos

En la fase cualitativa, se aplicó la observación participante y se realizaron entrevistas etnográficas (registradas en audio y video bajo consentimiento informado). Estas indagaron en la percepción del programa CLAP, su impacto en la cohesión social y la resignificación de las políticas nutricionales en el entorno cotidiano.

Para la fase cuantitativa, se utilizó el software SPSS versión 25.0. Se aplicaron técnicas de estadística descriptiva y correlacional para identificar vínculos significativos entre las variables: percepción de bienestar, satisfacción con las políticas nutricionales y estructura familiar. La validez de los hallazgos se sustentó en la triangulación de datos, integrando los registros observacionales, los testimonios cualitativos y los resultados estadísticos.

2.2. Variables de estudio

El análisis se centró en tres ejes fundamentales:

- Eficacia y equidad: Percepción de los beneficiarios sobre el funcionamiento del programa CLAP.
- Cohesión comunitaria: Impacto de la asistencia alimentaria en el tejido social.
- Dinámica familiar: Composición y estructura de los núcleos familiares en contextos urbano y rural.

3. IMPORTANCIA Y LIMITACIONES

El estudio destaca por aportar una perspectiva integral sobre la resignificación de la asistencia alimentaria, facilitando insumos para el diseño de políticas públicas más inclusivas y adaptadas a las realidades locales. No obstante, se reconocen limitaciones derivadas del tamaño de la muestra y factores externos como la movilidad social y las fluctuaciones políticas, que podrían condicionar la generalización de los resultados en otros contextos nacionales.

4. RESULTADOS

Características Biológicas		Misintá (n=90)	Los Curos (n=67)	Total (n=157)
Sexo	Femenino (Número, porcentaje)	47 (29,9)	35 (22,3)	82 (52,23)
	Masculino (Número, porcentaje)	43 (27,4)	32 (20,4)	75 (47,7)
	<i>Total (Número, porcentaje)</i>	<i>90 (57,3)</i>	<i>67 (42,7)</i>	<i>157 (100)</i>
Edad	Límite inferior - límite superior (años)	0,42- 83	0,25 - 80	p=0,837
	Media y Desviación estándar (años)	22,97±18,42	24,98±18,90	
Peso	Límite inferior - límite superior (Kg)	7,10 - 98,6	4,80 – 95,70	p=0,077
	Media y Desviación estándar (Kg)	46,10±25,33	44,52±22,33	
Talla	Límite inferior - límite superior (Cm)	68 -178	52 -180	p=0,671
	Media y Desviación estándar (Cm)	141,6±29,21	142,2±29,5	

Figura 2. Características biológicas de habitantes de Misintá y de los Curos. Mérida, 2024. Nota. Hoja de registro de la entrevista etnográfica (2024).

En la Tabla (Figura 2) se detallan las características biológicas de los participantes de las comunidades de Misintá (rural) y Los Curos (urbana). Respecto a la variable sexo, se observó un predominio del género femenino en ambas localidades, representando el 52,23% frente al 47,7% del género masculino.

En cuanto a la *edad*, ambos grupos presentaron una media similar, situándose mayoritariamente en la tercera década de vida.

Los habitantes de Los Curos mostraron una edad ligeramente superior a los de Misintá ($24,98 \pm 18,90$ vs. $22,97 \pm 18,42$ años, respectivamente), aunque estas variaciones no alcanzaron significancia estadística ($p=0,837$).

Finalmente, al evaluar las variables antropométricas de peso y talla, no se hallaron diferencias significativas entre comunidades. No obstante, destaca que el peso promedio fue levemente superior en Los Curos (46,10 kg) en comparación con Misintá (44,52 kg), mientras que la talla promedio fue marginalmente mayor en la comunidad rural de Misintá frente a la urbana.

Características núcleo familiar	Procedencia		
	Misintá No (%)	Los Curos No (%)	Total No (%)
<i>Tamaño promedio (número de miembros)</i>	4,3 ± 1,08	3,55 ± 1,47	
<i>Conformación del hogar:</i>			
Madre, padre e hijos	10 (25)	10 (25)	20 (50)
Madre e hijos	4 (10)	4 (10)	8 (20)
Madre, hijos y nietos	2 (5)	2 (5)	4 (10)
Madre, padre, hijos y nietos	1 (2,5)		1 (2,5)
Madre, padre, hijos y abuelos	2 (5)	1 (2,5)	3 (7,5)
Persona sola	1 (2,5)	1 (2,5)	2 (5)
Madre, padre, hijos, hermanos (madre/padre)		1 (2,5)	1 (2,5)
Solo hermanos		1 (2,5)	1 (2,5)
Total	20 (50)	20 (50)	40 (100)
<i>Sexo del jefe del hogar:</i>			
Femenino	5 (12,5)	12 (30)	17 (42,5)
Masculino	15 (37,5)	8 (20)	23 (57,5)

Figura 3. Características de la familia en Misintá y en los Curos, Mérida, 2024. Nota. Hoja de registro de la entrevista etnográfica (2024).

Las características de los núcleos familiares pertenecientes

a las comunidades de Misintá y Los Curos se detallan en la Figura 3. Al indagar sobre el número de miembros, se observó que la familia promedio de Los Curos es más pequeña en comparación con la de Misintá, registrando una media de 3,55 frente a 4,3 personas, respectivamente.

Respecto a la conformación de las 40 familias participantes en esta investigación, la mitad de ellas (20 hogares, distribuidos equitativamente con 10 en Misintá y 10 en Los Curos) estuvieron constituidas bajo el modelo nuclear de madre, padre e hijos. No obstante, en ambas zonas se evidenciaron variaciones del núcleo familiar tradicional, encontrándose hogares monoparentales conformados únicamente por la madre y su descendencia (4 hogares en cada zona) o estructuras de abuelidad a cargo de la crianza de nietos en la zona rural (1 hogar). Otra variante identificada es la tendencia de los hijos a permanecer en el hogar paterno para criar allí a sus propios hijos, fenómeno observado en 2 hogares de la zona rural y 1 en la zona urbana, además de la existencia de hogares unipersonales (1 en Misintá y 1 en Los Curos). Asimismo, en la zona urbana se registraron configuraciones más complejas, como hermanos que conviven solos o estructuras extensas donde abuelos, tíos y nietos participan conjuntamente en la crianza de un biznieto o sobrino.

En cuanto al sexo de quien ejerce la jefatura del hogar, se observan discrepancias significativas entre ambas zonas de estudio. Mientras que en la comunidad de Misintá prevalece la jefatura masculina en la mayoría de los casos (15 de 20 hogares), en Los Curos se evidencia una transición sociográfica donde la mayor parte de los núcleos familiares están regidos por mujeres (12 de 20 hogares).

Al profundizar en la opinión de los usuarios sobre la calidad de los productos ofrecidos en la bolsa CLAP (Figura 4), se observa una variación significativa en la percepción según la localidad de residencia. En la comunidad rural de Misintá, el 70% de los usuarios calificó la calidad de los insumos como

"regular", mientras que, en la zona urbana de Los Curos, el 40% de los participantes la percibió como "buena". En un orden de frecuencia descendente, el 15% de los consultados en Misintá valoró la calidad como "buena", en contraste con el 25% de los usuarios de Los Curos que la situó en la categoría de "regular". Finalmente, respecto a la categoría de "excelente", se evidencia una brecha notable entre ambas comunidades, siendo seleccionada por el 20% de los usuarios en Los Curos frente a solo el 5% de los habitantes en Misintá.

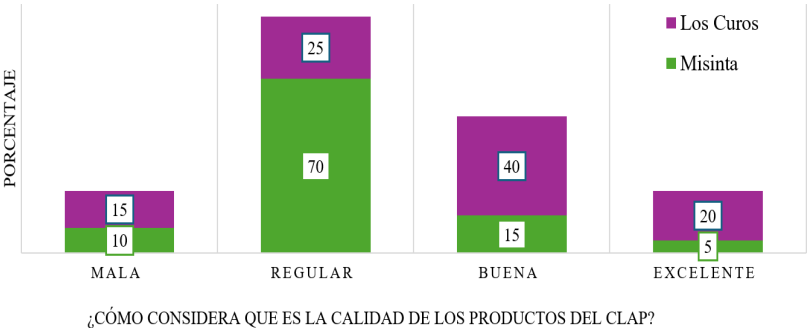


Figura 4. Opinión de las familias beneficiarias del CLAP acerca de la calidad de los productos, Misintá y Los Curos. Mérida, 2024.

En la Figura 5, se reportan las opiniones de las familias de Misintá y de Los Curos en lo referente al funcionamiento del CLAP. Se observa que en ambas localidades la mayoría de las familias encuestadas manifestó que el CLAP funcionaba “mal”, siendo la zona rural (Misintá) la que presentó más desacuerdo con la forma en la que trabaja este programa mientras que en la zona urbana.

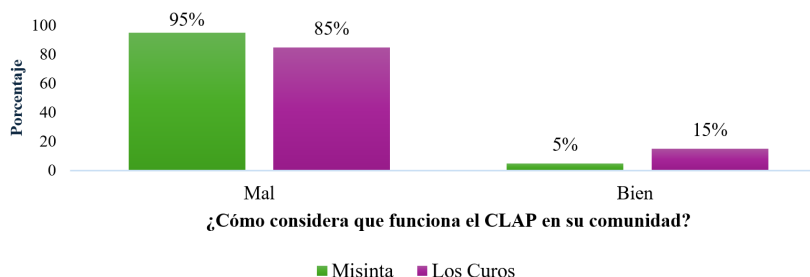


Figura 5. Opiniones de las familias de Misintá y de los Curos respecto al funcionamiento del CLAP, Mérida, 2024. Nota. Entrevista etnográfica (2024).

MISINTÁ	LOS CUROS
Una semana (n=5).	Menos de 8 días: Un número significativo de encuestados reportó que los productos no duraban más de 8 días (n= 12).
15 días o menos, si se rinde (n=9).	Una semana a semana y media: La mayoría de los hogares indicó que las bolsas duran entre una semana y semana y media, con esfuerzos para rendir los productos lo más posible(n=6).
Dura cuando llega, dependiendo de la cantidad recibida y del tamaño del hogar: Varias respuestas indican que la duración puede extenderse a más de una semana si los hogares son pequeños o si combinan los productos CLAP con otros alimentos (n=3). Indiferencia o poca utilidad: Algunos encuestados indicaron que las bolsas CLAP no les son esenciales porque compran sus productos por fuera o porque reciben alimentos de otras fuentes(n=3).	Un mes: Algunos hogares mencionaron que las bolsas pueden durar hasta un mes, especialmente si reciben más de una bolsa o combinan con otros ingresos familiares (n=2).

Figura 6. Análisis de la duración del CLAP según familias de Misintá y de Los Curos. Nota. Entrevista etnográfica (2024).

En la Figura 5, se presentan las opiniones respecto a la durabilidad de los insumos contenidos en la bolsa CLAP, los resultados revelan que la mayoría de los hogares enfrenta dificultades para cubrir sus necesidades mensuales. En la comunidad rural de Misintá, un grupo significativo de encuestados (n=12) reportó que los productos no superan los ocho días de duración, mientras que otros indicaron que los suministros se agotan en apenas una semana (n=5). No obstante, en algunos casos donde se aplican estrategias para "rendir" los productos, la duración puede extenderse hasta los 15 días (n=9). En contraste, en la comunidad urbana de Los Curos, la mayoría de los hogares (n=6) señaló que la bolsa dura entre una semana y semana y media, haciendo énfasis en el esfuerzo por estirar los recursos lo más posible.

Por otra parte, la duración del beneficio presenta variaciones supeditadas a la estructura del hogar y al acceso a otras fuentes alimentarias. En Los Curos, se reportó que la bolsa puede alcanzar hasta un mes de duración (n=2) únicamente cuando se recibe más de una unidad o se complementa con otros ingresos familiares. Asimismo, algunos usuarios (n=3) indicaron que la duración supera la semana si el núcleo familiar es pequeño o si se combina con alimentos externos. Finalmente, se identificó un sector de la población en Misintá (n=3) que manifestó indiferencia ante el programa, argumentando que los productos no les son esenciales debido a la capacidad de adquirir alimentos por cuenta propia o a través de fuentes alternativas.

El análisis de triangulación sobre las percepciones del programa CLAP (Figura 7) permite identificar convergencias y divergencias que definen la relación entre la política pública y la cultura alimentaria local. Entre los puntos de concordancia, destaca una demanda estructural por la inclusión de proteínas animales (pollo y carne) y una mayor diversidad de insumos. Esta necesidad no solo responde a requerimientos nutricionales, sino a la búsqueda de una comensalidad más completa y satisfactoria.

OPINIONES EN MISINTÁ	OPINIONES EN LOS CUROS
Debería traer más proteínas, harina de trigo y aliños	Como lo que trae el CLAP porque no me alcanza para otra cosa
Debo mezclar la harina amarilla con vegetales o algo para poderla consumirla	Me gusta comer otras cosas, siento que el CLAP no nos alimenta bien
Falta proteínas para poder hacer mejores comidas para nuestras casas (2)	Me gustaría ingerir más proteínas, comida más variadas
Los alimentos que llegan en el CLAP no es lo que come mi familia	Me gustaría que trajera carne, pollo, más cosas que alimenten a mis niños.
Me gustaría comer otras cosas, y los alimentos que trae no son suficientes para el número de personas del hogar	No me gusta la harina amarilla y no incluye alimentos que uno debe comer como huevos y eso
No es lo que comemos, no está adecuado a lo que nos gusta comer y es desbalanceado.	Porque hay cosas que no trae, pero es solo un complemento a la dieta
No me gusta la harina amarilla y la pasta es amarga	Porque me gustaría comer más pasajero (proteínas) y el CLAP no lo trae o muy poco
No sólo se vive de arroz y harina	Porque no es lo que nos gusta comer, no es variado y los productos no son muy buenos (2)
Porque debería traer lo que uno come	Porque no se ajusta a como comíamos las personas antes, más ensaladas y carnes
Porque la alimentación es más variada de lo que trae el CLAP	Porque no trae productos de la calidad que se merecen las personas
Porque me gusta otro tipo de harina, comer otros alimentos	Porque pudiera traer otro tipo de comida
Porque no es lo que quiero comer, preferiría comer otras cosas, me controlan con el CLAP, aquí está su bolsa y esto es lo que va a comer	Porque si quiero comer otras cosas, como por ejemplo arroz con pollo, solo con arroz no puedo hacerlo, falta pollo, aliños
Porque no es una bolsa completa hay cosas que faltan	Porque trae más harinas que otras cosas
Porque nosotros no estamos habituados a comer harina amarilla, y faltan muchas cosas que están en mi alimentación diaria	Porque uno come más cosas que las que trae el CLAP, a mí me gustan las carnes y no trae
Siempre debo comprar cosas como carne y pollo para completar mi alimentación, al igual que otras cosas	Porque uno está acostumbrado a alimentos de mejor calidad y el CLAP es muy escaso en proteínas
Solo incluye arroz, pasta y granos, las personas comemos otras cosas	Productos de mala calidad
	Quiero que mis hijos coman saludable pero el CLAP no les ofrece todos los alimentos suficientes y saludables que ellos necesitan (no tiene proteínas/vegetales) o cantidades suficientes

Figura 7. Motivos por lo que las personas de Misintá y de los Curos opinan que el CLAP no guarda relación con sus hábitos alimentarios, Mérida 2024. Nota. Entrevista etnográfica (2024).

En ambas comunidades se evidencia una tensión entre el contenido de la bolsa y las preferencias alimentarias. En Misintá, los productos se perciben como insuficientes y ajenos a los hábitos rurales, mientras que en Los Curos se critica la escasa variedad y la baja calidad organoléptica de los insumos, lo que dificulta la preparación de comidas integrales. Un hallazgo relevante es la insatisfacción compartida hacia productos específicos, como la harina de maíz amarillo y el sabor amargo de algunas pastas. En la zona urbana, esta crítica se profundiza al denunciar una "monotonía basada en carbohidratos" (harinas) que predomina sobre otros grupos alimentarios esenciales. Como consecuencia, las familias de ambos contextos se ven obligadas a recurrir al mercado externo para adquirir proteínas que complementen el suministro estatal, evidenciando que el programa no logra cubrir la canasta básica de manera autónoma.

Por otro lado, los puntos de *discordancia* revelan cómo el entorno moldea la representación social del beneficio. En Misintá, el grado de insatisfacción está fuertemente vinculado a la ruptura de las costumbres alimenticias tradicionales y al desajuste cultural del programa. En contraste, en Los Curos prima una aceptación pragmática mediada por la precariedad económica; aunque se reconoce que la bolsa no satisface las necesidades, se valora como un recurso de subsistencia indispensable. Finalmente, el énfasis en el balance nutricional también difiere según la localidad: mientras en el ámbito rural se critica la falta de adecuación de la bolsa para una dieta balanceada general, en el contexto urbano surge una preocupación específica por la desnutrición infantil, demandando alimentos saludables que garanticen el desarrollo adecuado de los niños en condiciones de vulnerabilidad.

Temática	Familias Los Curos (n=20)		Familias Misintá (n=20)	
	Opiniones	Número de familias	Opiniones	Número de familias
Cambio de la harina amarilla	Preferencia por cambiar la harina amarilla por blanca o de mejor calidad; crítica al sabor de la harina.	3	Solicitan reemplazar la harina amarilla por blanca o por opciones más nutritivas como harina de trigo.	4
Incorporar proteínas animales	Necesidad de incluir carne, pollo, huevos, sardinas y mortadela en las bolsas para una mejor dieta.	5	Sugieren añadir proteínas como carne, pollo, huevos y mortadela para una dieta más balanceada.	6
Mayor calidad y variedad	Opiniones sobre la baja calidad y variedad de los productos; solicitan incluir vegetales, granos y frutas.	3	Familias destacan la insuficiencia de alimentos nutritivos, exigiendo vegetales y frutas de mejor calidad.	3
Mayor cantidad y frecuencia	Solicitan más productos y entregas más frecuentes, idealmente mensual o quincenal.	3	Expresan necesidad de mayor cantidad de alimentos y frecuencia en la entrega de las bolsas.	3
Incluir productos específicos	Proponen incorporar alimentos como leche, aceite, azúcar, café, mantequilla y arroz mejorado.	4	Mencionan la necesidad de productos adicionales como leche, aceite, café, y arroz de calidad.	2
Críticas generales al CLAP	Insatisfacción por la calidad y estado de los productos; dependencia económica forzada por el programa.	2	Cuestionan la seguridad de los productos y la dependencia del CLAP debido a la falta de alternativas.	2

Figura 8. Opiniones de las familias entrevistados acerca de cómo pudiera mejorarse el CLAP. Nota. Entrevista etnográfica (2024).

El proceso de triangulación sobre las propuestas de mejora (Figura 8) revela una serie de demandas compartidas que apuntan a la reconfiguración del programa para atender la dignidad y la soberanía alimentaria de las familias. Entre las *convergencias*, destaca el rechazo unánime a la harina de maíz amarillo, cuya calidad y sabor son cuestionados frente a la preferencia cultural por la harina blanca o de trigo. Esta demanda trasciende lo sensorial para situarse en el plano de la identidad culinaria. Asimismo, existe un consenso absoluto sobre la urgencia de diversificar el contenido mediante la inclusión de proteínas animales (pollo, carne, huevos y sardinas) y vegetales. Las familias de ambos contextos denuncian que la bolsa actual no constituye un sistema cerrado de alimentación, obligándoles a una inversión económica adicional en el mercado externo para cubrir los vacíos nutricionales y culturales del suministro estatal.

Respecto a la logística, la *frecuencia de entrega* emerge como un factor crítico, aunque con matices diferenciados: en Los Curos, la demanda de una mayor periodicidad es imperativa debido a la alta dependencia del programa, mientras que en Misintá, si bien se reconoce la necesidad de regularidad, la presión es menor, posiblemente mediada por la capacidad de autosuficiencia rural.

Por otro lado, los puntos de *discrepancia* ilustran cómo la vulnerabilidad económica y la tradición moldean la actitud hacia el programa. En Los Curos, se manifiesta una "aceptación por necesidad"; las familias consumen los productos debido a severas limitaciones presupuestarias, subordinando el gusto a la subsistencia. En contraste, en Misintá prevalece una resistencia basada en el hábito, donde la insatisfacción radica en el desajuste entre los insumos procesados y la dieta tradicional campesina. Finalmente, el enfoque de la crítica también difiere: mientras el sector urbano de Los Curos se centra en la calidad y el estado físico de los productos recibidos, los habitantes de Misintá elevan el reclamo hacia la falta de seguridad alimentaria estructural, evidenciando una mayor conciencia sobre la fragilidad del sistema

agroalimentario en su comunidad.

5. DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

5.1. Perfil sociodemográfico y biológico: Homogeneidad y vulnerabilidad

El estudio revela un predominio del género femenino (52,23%) en la composición de ambas comunidades, hallazgo que se alinea con la tendencia nacional de feminización de la pobreza y el rol de la mujer como gestora principal del alimento en contextos de crisis (INE, 2023). La estructura etaria muestra una notable homogeneidad, con medias que rondan la tercera década de vida; no obstante, la presencia de más de un 50% de menores de 16 años condiciona los indicadores antropométricos registrados.

Aunque no se identificaron diferencias estadísticamente significativas en peso y talla entre localidades, los valores promedio resultan reducidos. Esta tendencia, coincidente con los reportes de FUNDACREDESA (2023), sugiere una vulnerabilidad nutricional persistente en poblaciones jóvenes. Antropológicamente, estos cuerpos reflejan la "memoria biológica" de la crisis, donde la talla y el peso actúan como indicadores de las restricciones materiales del entorno.

5.2. Dinámicas de parentesco y jefatura del hogar

La arquitectura familiar en Misintá y Los Curos trasciende el modelo nuclear tradicional (50% de la muestra) para dar paso a configuraciones de resiliencia y adaptación. Se identificaron hogares monoparentales, multigeneracionales y extensos, donde la crianza se colectiviza entre abuelos y tíos (Troconis & Fernández, 2023). Estas variaciones son respuestas creativas frente a la migración y la precariedad económica.

Un hallazgo sociográfico fundamental reside en la jefatura del hogar: mientras en la comunidad rural de Misintá prevalece el modelo patriarcal (15/20 hogares), en la zona urbana de Los

Curos emerge una matrifocalidad dominante (12/20 hogares). Esta transición hacia la jefatura femenina en el ámbito urbano refleja no solo un cambio en las estructuras de autoridad, sino el empoderamiento progresivo de la mujer en la administración de recursos escasos en contextos de alta dependencia estatal.

5.3. Representaciones sociales y percepción de calidad del CLAP

La percepción de la calidad de los insumos distribuidos por el CLAP varía drásticamente según el territorio. En Misintá, el 70% califica el programa como "regular", mientras que en Los Curos existe una valoración más benevolente ("buena" o "excelente"). Esta disparidad responde a lo que Takemoto & Arizonob (2024) definen como la influencia del contexto socioeconómico en las expectativas: en el ámbito rural, la baja calidad se percibe como una desconexión con la cultura alimentaria local y una falta de frescura, factores críticos para la aceptación del programa (Stylidis et al., 2020).

Desde la perspectiva de la antropología del desarrollo, la insatisfacción en Misintá refleja los desafíos logísticos y estructurales propios de la ruralidad (Aponte Blank, 2021). El programa es percibido como un mecanismo que no logra satisfacer las demandas nutricionales básicas, convirtiéndose en un sistema de distribución irregular que ignora las identidades culinarias campesinas.

5.4. Cultura alimentaria y estrategias de subsistencia

La triangulación de opiniones revela una demanda urgente de proteínas animales y diversidad de insumos, reflejando la drástica caída en el consumo de carnes en el país (Landaeta-Jiménez, 2023). Tanto en el campo como en la ciudad, se denuncia una "monotonía basada en carbohidratos" que violenta los estándares mínimos de calidad (FUNDACREDESA, 2023).

La insatisfacción con productos como la harina amarilla

y las pastas amargas no es meramente sensorial; representa una tensión cultural. La preferencia por la harina blanca o de trigo evidencia cómo las políticas de asistencia pueden chocar con las identidades alimentarias construidas históricamente. Esta insuficiencia del programa obliga al 91,6% de los hogares a implementar estrategias de supervivencia, recurriendo a la compra adicional de alimentos para intentar alcanzar una dieta balanceada (HumVenezuela, 2023). Especialmente en Los Curos, la preocupación por la alimentación infantil saludable emerge como un eje central de la representación social, situando al bienestar de las nuevas generaciones como la principal métrica de eficacia —o fracaso— de la política alimentaria estatal.

6. CONCLUSIONES

El análisis de las representaciones sociales sobre el programa CLAP en Misintá y Los Curos revela que la percepción de la asistencia alimentaria está mediada por una compleja intersección entre la necesidad material y la identidad cultural. Desde un enfoque antropológico, se concluye que el programa no actúa únicamente como un sistema de distribución de insumos, sino como un actor que interviene en los sistemas de valores y las prácticas de comensalidad de las comunidades.

Las dimensiones conclusivas más relevantes son:

6.1. Tensión entre Nutrición e Identidad

Existe una demanda colectiva por la desmonotonización de la dieta. La representación de una "alimentación digna" está intrínsecamente ligada al acceso a proteínas animales y vegetales frescos, elementos que el programa no logra cubrir, obligando a las familias a activar estrategias de supervivencia en el mercado externo.

6.2. Disonancia Cultural y Resistencia Sensorial

El rechazo a productos como la harina amarilla trasciende el gusto organoléptico; simboliza una imposición estatal que colisiona con las preferencias históricas (harina blanca/trigo). Esta desconexión evidencia que las políticas alimentarias omiten la importancia de la pertinencia cultural en su diseño.

6.3. La Calidad como Vínculo de Legitimidad

La calidad de los productos es interpretada por los beneficiarios como un indicador de la valoración que el Estado tiene hacia ellos. Una calidad "regular" o deficiente no solo impacta la salud biológica, sino que erosiona el capital de confianza y profundiza la percepción de una ciudadanía disminuida o asistida de forma precaria.

6.4. Divergencia Territorial de la Resiliencia

Mientras que en el ámbito urbano (Los Curos) el programa es una balsa de subsistencia ante la desconexión con lo ancestral, en la ruralidad (Misintá) se percibe como una estructura rígida que ignora las capacidades de autogestión y los desafíos logísticos del campo, demandando una mayor adaptabilidad a las dinámicas locales.

7. RECOMENDACIONES

A partir de los hallazgos etnográficos y las voces de los actores sociales, se proponen las siguientes líneas de acción para una transformación hacia la soberanía alimentaria:

7.1 Pertinencia Cultural en el Suministro

Rediseñar la composición de la bolsa CLAP respetando las tradiciones culinarias regionales. Sustituir productos de baja aceptación por insumos que se alineen con los hábitos ancestrales y locales de cada comunidad.

7.2. Diversificación y Fortalecimiento Nutricional

Integrar de forma sistemática proteínas de origen animal y rubros frescos. Esto permitiría que el programa deje de ser un paliativo de carbohidratos y se convierta en un apoyo real a la seguridad alimentaria y nutricional.

7.3. Descentralización y Logística Situada

Optimizar la periodicidad de las entregas atendiendo a las particularidades geográficas, especialmente en zonas rurales como Misintá, donde la irregularidad del suministro vulnera el derecho a la alimentación.

7.4. Participación y Agencia Comunitaria

Fomentar modelos de gestión inclusivos donde los beneficiarios tengan voz en la selección y evaluación de los productos, transformando la relación de dependencia en un ejercicio de participación ciudadana y empoderamiento social.

8. AGRADECIMIENTOS

Agradecemos profundamente a las familias de Misintá y Los Curos por su valiosa colaboración en este trabajo. Su disposición y confianza fueron esenciales para comprender sus perspectivas. Garantizamos el respeto absoluto al anonimato de las familias y declaramos la inexistencia de conflictos de interés en este estudio. Su participación es un pilar para proponer mejoras significativas.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Milaidi García: Conceptualización, investigación, metodología, análisis formal, redacción (borrador original).

Alejandro Gutiérrez: Supervisión, validación, redacción (revisión y edición).

Johnny Alarcón: Supervisión, validación, redacción (revisión y edición).

9. BIBLIOGRAFÍA

- Abeyá Giraldo, M. (2016). *Dimensiones simbólicas y estructurales de la alimentación en contextos locales*. Editorial Universitaria.
- Andreatta, S. (2013). *Cultural anthropology: An applied perspective* (10th ed.). Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning.
- Aponte Blank, C. (2021). Distribución de alimentos en Venezuela: Evaluación del programa CLAP y su impacto en comunidades rurales. *Agroalimentaria*, 27(53), 95-112.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Candela, Y. (2020). Problemas nutricionales críticos en programas comunitarios en Venezuela. *Anales Venezolanos de Nutrición*, 33(2), 123-134
- Contreras, J., & Gracia, M. (2005). *Alimentación y cultura: Perspectivas antropológicas*. Ariel.
- FUNDACREDESA. (2023). *Estado nutricional y variaciones regionales en Venezuela. Informe técnico anual*. Caracas, Venezuela: Fundación para la Investigación y Desarrollo Social y Cultural.
- HumVenezuela. (2023). *Informe sobre estrategias de supervivencia alimentaria en hogares venezolanos*. Caracas, Venezuela: HumVenezuela.
- Hurtado, M., & Zerpa, Y. (2016). *Misión Alimentación: Políticas públicas y seguridad alimentaria en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes (ULA).
- Ikram, A., et al. (2024). Applications of artificial intelligence (AI) in managing food quality and ensuring global food security. *CYTA – Journal of Food*. Disponible en Taylor & Francis.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2023). *Datos sociodemográficos y estructura familiar en Venezuela*. Caracas, Venezuela: INE. <https://www.ine.gov.ve>
- Jodelet, D. (1989). *Les représentations sociales*. Paris, Francia: Presses

- Universitaires de France (PUF).
- Landaeta-Jiménez, M. (2023). Visión de algunos indicadores alimentarios y nutricionales en el país. *Anales Venezolanos de Nutrición*, 36(2). Disponible en SciELO.
- Mintz, S. W. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. Penguin Books.
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. In R. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social representations* (pp. 3-69). Cambridge University Press
- Placeres de Martínez, O., & Alarcón Luengo, Z. (2005). Ejecución del Programa de Nutrición Comunitaria en una comunidad periurbana: Un reto superable. *Anales Venezolanos de Nutrición*, 18(1).
- Rateau, P., & Lo Monaco, G. (2013). *Les représentations sociales: Théories, méthodes et applications*. Rennes, Francia: Presses Universitaires de Rennes.
- Rodríguez Hernández, A., & Sedano Díaz, F. (2023). Interacción entre saberes locales y políticas alimentarias: Un análisis en la comunidad Na Savi de Guerrero. *Revista de Estudios Sociales*, 45(2), 123-145.
- Sánchez, A. (2018). *Evaluación de Programas Sociales en Venezuela. Caso: Programa de alimentación escolar en instituciones educativas públicas*. Caracas, Venezuela: Editorial Academia. edu
- Stylidis, K., Wickman, C., & Söderberg, R. (2020). Perceived quality of products: a framework and attributes ranking method. *Journal of Engineering Design*. Disponible en Taylor & Francis.
- Takemoto, Y., & Arizonob, I. (2024). Impact of uncertainty ascribed to defective products on supply chains. *Quality Technology & Quantitative Management*. Disponible en Taylor & Francis.
- Troconis, I., & Fernández, R. (2023). Evolución de la estructura familiar en tiempos de crisis: Un enfoque desde las comunidades rurales y urbanas. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*.

Boletín Antropológico

RECENSIÓN

Magaña Ochoa, Jorge. (2025). Los Estudios Regionales: Un posgrado importante en Chiapas. México: Editorial CECISOH . 139 páginas.

DE GANGES LÓPEZ, FABIO ALEXIS



CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA
(CESMECA), DE LA UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS, MÉXICO
CORREO ELECTRÓNICO: fabio.ganges@unicach.mx.

Este libro es un testimonio de primera mano de un profesor-investigador del Doctorado en Estudios Regionales (o DER) de la Universidad Autónoma de Chiapas, en el cual el autor se propone hacer una breve historia del posgrado en estudios regionales de la Universidad Autónoma de Chiapas. El adjetivo “importante” permite ya observar que no se trata de cualquier programa sino de uno en el cual han pasado varias generaciones de estudiantes y que ha dejado huella en la universidad y en la región. Además, profundiza en algo que no siempre se entiende con claridad debido a su posición en el campo de las ciencias sociales. Nos referimos al mismo término o concepto “estudios regionales”, que usualmente causa confusión por la dificultad de los especialistas en definirlos y acotarlos. ¿Es una disciplina? ¿Un campo de estudios? ¿Un conjunto de saberes dispersos? Ya se verá que hay una respuesta más adelante en el libro.

Se comienza haciendo referencia a los problemas educativos de México en general y de Chiapas en particular, la entidad más al sur del país (que con su frontera con Guatemala es el paso hacia y desde Centroamérica) y con una alta marginación y también discriminación a los grupos indígenas. Chiapas continúa siendo una entidad con graves rezagos educativos que no son atendidos de manera correcta. En ese sentido, universidades como la UNACH tienen grandes retos en el nivel superior.

De acuerdo con el autor, este doctorado, por el cual

han pasado más de 18 generaciones con un amplio margen de graduados, ha dado importantes frutos y se ha consolidado como un doctorado de excelencia en la entidad.

A su vez, el Doctorado en Estudios Regionales de la UNACH, a sus casi 18 años de existencia y 17 promociones o cohortes de estudiantes que han pasado por él o siguen vigentes, se encuentra dentro de los cuatro mejores lugares a nivel nacional para hacer estudios de posgrado en Estudios Regionales. Se destaca junto al Colegio de La Frontera Norte, la Universidad Veracruzana o la Universidad Nacional Autónoma de México: con la aclaración de que en dichas instituciones no terminan las ofertas para este tipo de estudios o estudios sobre y del desarrollo (p. 12)

Pasando ya a la historia del posgrado, se nos informa que fue creado y promovido por el académico Juan Carlos Cabrera Fuentes, originario de la Ciudad de México, junto con su esposa Leticia Pons Bonal. Cabrera Fuentes estudió sociología en la Ciudad de México y emigró a San Cristóbal de las Casas, en donde fue contratado como profesor de tiempo completo en la escuela de ciencias sociales de la UNACH. Hizo importantes gestiones, como la creación del diplomado en Estudios regionales (un primer ensayo, por así llamarlo). Más adelante cambió su adscripción a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, en donde impulsó la formación de maestrías y posteriormente creó el doctorado en Estudios Regionales. También fue miembro del Sistema Nacional de Investigadores hasta su temprana muerte en 2014.

En una siguiente parte titulada “Pero qué hay sobre el doctorado en estudios regional de la UNACH” el autor comienza hablando de la crisis educativa que se ha vivido en el país y el enfrentamiento de varios retos y peligros para explicar después la necesidad que había en la UNACH de crear un doctorado que fuera importante para el estado y formara investigadores

que se movieran entre muchas disciplinas (incluso proponiendo la llamada “transdisciplinariedad”, propuesta por el filósofo y físico rumano Basarab Nicolescu, que pretende ir más allá de los campos disciplinarios).

En todo caso, y como expone el autor, los logros del doctorado son positivos. Se han graduado la mayoría de alumnos y se han hecho estudios profundos sobre la región.

Pero ¿Qué son en realidad los estudios regionales? ¿Cómo se pueden definir? ¿De qué forma se inscriben en el campo de las ciencias sociales y las humanidades? ¿Cuáles son sus intereses, inquietudes, métodos, etc. El autor intenta dar una definición:

Siendo así, trataríamos de comprender a los estudios regionales como un conjunto de aportes, por diferentes académicos o investigadores abocados al tema o temática, a la investigación interdisciplinaria e intradisciplinaria provenientes de diferentes disciplinas del campo de las Ciencias Sociales y las Ciencias del Hombre, principalmente, aunque no excluyente de otras. Si bien poseen un marcado enfoque economicista en su mayoría o interpretación a priori, las contribuciones de los Estudios Regionales también abordan aspectos sociológicos, geográficos, políticos, históricos y culturales de los territorios o de regiones pautadas por ellos (p. 17).

Esta definición, centrada en la contribución de varias disciplinas más que un campo unificado (como la antropología o la sociología, de las cuales abrevia), es complementada con ideas de varios autores, como la del reconocido antropólogo Andrés Fábregas Puig.

En las décadas de 1950 a 1970 los planteamientos de la Antropología mexicana eran sobre «Estudios de Comunidad» al estilo estructural-funcionalista. [...] En aquellos años se discutía con intensidad las características de los pueblos indígenas, que eran la preocupación

central de los antropólogos, y cómo, se decía, incorporarlos al caudal de la nación mexicana. [...] Los indigenistas, antropólogos así denominados en la época, pensaban en integrar a las comunidades indias al desarrollo implicando con ello, impulsar un gran proceso de aculturación para inducir la forja de una sociedad mestiza de cultura nacional. [...] Quizá los años de insistencia en el «desarrollo de la comunidad» ocultaron por momentos otro planteamiento, surgido desde los días pioneros de la antropología en México: La aplicación del concepto de región (p. 17).

Estas definiciones nos dejan ver un campo de estudio en el cual se prioriza lo local frente a lo universal, en el sentido de que se pretende observar aquello que conforma un territorio delimitado en el cual existen cultura e interacción humanas pero también formas de organización políticas, económicas, formas particulares de entender la vida, la muerte, las relaciones humanas, etc. Se utiliza además un método interdisciplinario, pues se precisan varias disciplinas para indagar en la complejidad de una región, como ejemplifica esta cita:

El diagnóstico de una región debe basarse, primero, en la gran diversidad que abarca. Así, en el caso de Chiapas se debe considerar su realidad demográfica, cultural y social, para dar cuenta de esa diversidad. En Chiapas con-viven diferentes culturas, como lo ha sido, por la mezcla de culturas desde el periodo colonial. Por lo que diremos que para los que hacemos investigación sobre Chiapas, la región no es única ni homogénea cultural y simbólicamente hablando, amén de lo social, económico y/o políti-co, aunque se pueda considerar su desarrollo bajo muchas aristas o binomios (p. 83).

De acuerdo con el autor tenemos la cultura, la demografía, la economía y naturalmente el gobierno. Después de todo, es

importante observar que hay elementos holísticos presentes y necesarios en todas las regiones, independientemente de su lugar en el mundo:

Con el objetivo de comprender lo que ha pasado con el espacio geográfico y los procesos que afectan de manera más directa al bienestar de la sociedad, es indispensable tener un conocimiento de las condiciones que existen en el medio físico (geológico, morfológico, climático, hidrológico, biológico y, posteriormente, cultural). Al dar este primer paso, advertimos que *el espacio geográfico es algo más que una simple adscripción de las actividades humanas; es el producto de las interacciones naturales y culturales que han tomado lugar en un momento determinado y con certezas definidas a través del tiempo* (p. 82. Cursivas mías).

En otro apartado se da voz a los protagonistas del DER, como son Leticia Pons Bonals, Rosana Santiago García, Lisandro Montesinos Salazar, Isabelle Sophia Pincemin Deliberos, Odalis Adriana Cruz Cruz o Luis Antonio Henestrosa. Ellos reflexionan desde sus experiencias como profesores e investigadores del doctorado. Primero el autor entrevistó a Leticia Pons Bonal, quien expone con detalle lo complicado pero al mismo tiempo enriquecedor que fue la creación del doctorado y que implicó reunir a varios grupos de trabajo del consorcio de ciencias sociales. Otro ejemplo es el testimonio de Rosana Santiago, quien expone:

Pues pensar en los orígenes del Doctorado en Estudios Regionales en nuestra Universidad me remonta a los años 2007, 2008 cuando en pláticas entre amigos, pensábamos en la posibilidad de un Doctorado de esta naturaleza. Finalmente, se trató de un pequeño grupo de docentes, entusiastas, soñadores, asertivos y sobre todo responsables y éticos, no solo con sus labores en la docencia, sino comprometidos con la generación del conocimiento

y que tuvieron la atinada idea de crearlo; sin duda, se trató de una década en la que el desarrollo del posgrado a nivel nacional y local en el estado, floreció de manera importante. Sin embargo, esto no hubiera sido posible sin la participación decidida de aquellos que crearon la idea y buscaron los mecanismos para materializarlos; finalmente, ideas podemos tener muchas, pero si no somos lo suficientemente estratégicos para materializarlas pues se quedan en el tintero (p. 45).

A continuación, Magaña explora algunas de las cuestiones que se han tratado en el doctorado y que están relacionadas con la complicada realidad chiapaneca. Problemas como la migración, el desarrollo (o la falta de desarrollo), la violencia exacerbada en los últimos años, la desigualdad económica, los desplazamientos territoriales, la falta de salud y educación, el racismo y clasismo, etc. Todos ellos tienen referencia en alguna tesis del doctorado. Así, el autor compara fragmentos de dos tesis para exponer tanto lo cualitativo como lo cuantitativo presentes en trabajos de titulación¹:

En estos dos casos que ponemos como ejemplo de lo que se investiga en el DER, podemos observar que sus propuestas metodológicas nos llevan a reflexionar sobre la utilización de la metodología cuantitativa (caso Horacio Esquinca), en los estudios regionales y la geografía económica. Para el caso de la Tesis presentada por Yannett Fabiola, la utilización de métodos cualitativos, nos permite observar su versatilidad, cuya preferencia depende del problema de investigación específico a investigar, de los objetivos de la investigación, así como de la interacción misma que establece el investigador con su objeto de estudio. Se puede observar en un sinfín de prácticas como la etnografía, la observación participante, investigación por caso/trabajo de campo o mediante el análisis de contenido

y de formas de discurso, entre muchas otras, que abordan lo social desde diferentes ángulos, cada una con una lógica de investigación particular acerca del problema a investigar. Por tanto, la discusión metodológica resulta completamente pertinente en la exploración de los vínculos que existen (y se desarrollan) entre los distintos espacios, contextos y/o regiones (pp. 77-78).

El autor incluye un ejemplo más, el de Imelda Cruz Solís y su trabajo de titulación llamado *Mujeres indígenas artesanas textiles: derechos económicos, sociales, culturales, género y políticas públicas en la región Sk'opjibal Antsetik*. Esto con el fin de ejemplificar algo muy importante:

Los métodos cualitativos son, además, formas de investigación sociocultural que permiten dar voz a los propios actores de la sociedad que se estudia y comprender, además, sus perspectivas, prácticas y creencias mediante el proceso de recolección de información centrado en sus significados, en sus universos sacionormativos y en sus contextos materiales de significación y/o reproducción. Esto se logra mediante un conjunto de técnicas y de herramientas que exploran, indagan o explotan la realidad social que es objeto de estudio, las cuales permiten que el investigador pueda observar las formas y los modos que adquieren las interacciones complejas entre las estructuras sociales y la acción social; al igual que los matices de espacio, de tiempo y sujetos que acompañan y ayudan a explicar el sentido que estas interacciones y procesos sociales desarrollan o generan, y el escenario en el que se mueven (p. 79).

Se puede observar que un aspecto importante del doctorado es no cerrarse a priori entre lo “cualitativo” y lo “cuantitativo”, sino promover una adecuada integración de ambos, pues la

realidad precisa tanto de mediciones objetivas como de reflexiones profundas y análisis más subjetivos. Esta vieja rencilla entre lo cuantitativo y lo cualitativo, que comenzó con el origen mismo de la sociología o la antropología (pensemos, por ejemplo, en Durkheim y en su sobrino Marcel Mauss, que utilizaban distintos métodos para sus objetivos) no debería existir puesto que explorar una región implica la utilización de ambos enfoques.

Otro apartado se refiere a las perspectivas a futuro de los estudios regionales, en el cual se sugiere tanto un avance teórico como una articulación productiva con el territorio, en especial de América latina:

Dejando de lado las particularidades, hablar de los estudios regionales como área de investigación resulta oportuno en al menos dos sentidos, el primero de ellos teórico. Gracias a su enfoque interdisciplinario, *los estudios regionales han representado un camino fértil para explorar la especificidad y el surgimiento de heterotopías, es decir, espacios de buen ambiente o utopías que operan en contradicción explícita con las políticas o ideologías gubernamentales*. En segundo lugar, el campo será relevante siempre que sus teorías puedan articularse con estudios específicos que reincorporen directrices y análisis de casos, especialmente en sectores académicos locales y regionales. ¿Cómo podemos abordar en particular las realidades de México o, en menor medida, de América Latina o el Caribe, revisando paradigmas convencionales?, y ¿qué análisis teóricamente coherentes presentan los investigadores con un enfoque regional? (p. 93. *Cursivas mías*).

El libro incluye tres apéndices con material heterogéneo: un “Manifiesto de San Cristóbal”², documentos sobre el consorcio de ciencias sociales y humanidades de la UNACH (al cual pertenece el DER) y el núcleo básico y ampliado histórico del DER. Además, se incluyen numerosas tablas y gráficos con

estadísticas.

Se puede observar una pasión profunda del autor hacia el tema de su texto (lo cual no es extraño dado que ha colaborado de forma activa desde el origen del posgrado hasta la actualidad, desempeñándose como actual director). En este sentido podemos preguntarnos por la importancia de los estudios regionales no sólo en Chiapas sino en general, tanto como disciplina como por su aportación a la sociedad. A menudo un campo de estudio incomprendido tanto por la dificultad de definición como por su interculturalidad y amplitud resulta, sin embargo, de gran pertinencia en la actualidad. Libros como el de Magaña Ochoa invitan a la difusión y orientación para que este campo de estudio sea también de utilidad para la sociedad.

Considero, por último, que este texto es una sugerente introducción al tema de los estudios regionales no sólo apta para académicos y especialistas sino para cualquier persona interesada en el desarrollo de su región o en la educación superior. En ese sentido tiene también algo de divulgativo. Eventualmente habrá quien se interese incluso en cursar el doctorado después de haber leído el libro. También habrá lectores que puedan continuar investigando los aportes de los estudios regionales dentro y fuera de sus regiones. Mientras tanto, hay que celebrar los aportes de un posgrado de calidad que llegó para quedarse.

NOTAS

- 1 Las tesis son: López Gutiérrez, Y. F. (2019). Experiencias de profesores universitarios en el diseño de dos planes de estudio por competencias. [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Chiapas]. <https://repositorio.unach.mx/jspui/bitstream/123456789/3235/1/RIBC155043.pdf> y Esquinca Villatoro, H. (2021). Geografía y estrategias familiares para superar la pobreza en hogares de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: los casos de la colonia Lomas del Oriente y de los puntos fijos de pobreza. [Tesis de doctorado, Universidad

Autónoma de Chiapas]. <https://repositorio.unach.mx/jspui/bitstream/123456789/3877/1/PS1357%20Horacio%20Esquinca%20Villatoro.pdf%20-%20Horacio%20esquinca%20villatoro.pdf>. El autor recomienda la lectura completa de ambos trabajos.

- 2 El cual también puede consultarse en la siguiente liga: https://movimientos.org/es/cloc/moicam/show_text.php%3Fkey%3D8409.

PROCESO DE EVALUACIÓN POR ÁRBITROS EXTERNOS

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje establecidos, las pautas para la elaboración de los artículos y el código de ética y buenas prácticas editoriales de nuestra revista.

El proceso de arbitraje se realizará por árbitros/as externos/as bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los/as autores/as del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores/as del artículo.

Los artículos enviados al Boletín Antropológico deben cumplir estrictamente con todas las pautas establecidas en las directrices para el autor, la autora o los/as autores/as. El Comité Editorial hace una primera revisión de los originales para asegurar tanto el correcto cumplimiento de las normas de edición de la revista como la calidad del contenido. Pasada esta etapa los artículos son enviados a árbitros/as externos/as para evaluar la calidad de los mismos. El proceso de evaluación consta de las siguientes etapas:

1. Primera etapa: evaluación interna

Los artículos recibidos serán evaluados en primera instancia por el Comité Editorial verificando si cumplen con los requisitos básicos de un artículo científico, están dentro de las normas de la revista y se ajustan al enfoque del Boletín Antropológico. Toda contribución enviada para su publicación será sometida, antes de enviarla al arbitraje, a un análisis previo por parte del Comité Editorial para determinar su originalidad, para tal fin, se utilizará la herramienta Plagiarisma para la detección de plagios. Si el artículo se considera dentro de los parámetros aceptable de

las normas y pautas de la revista, se le comunicará el autor, la autora o los/as autores/as que su trabajo pasará a ser evaluado por árbitros/as externos/as.

Si el artículo se encuentra dentro de los parámetros pero no está ajustado a los Lineamientos para el envío de manuscritos estipulados, El Boletín Antropológico podrá solicitar al autor, la autora o los/as autores/as que envíen el manuscrito adecuado a los lineamientos en un plazo no mayor a siete días. Si el Comité Editorial considera que la contribución recibida no cumple con el enfoque y/o los requisitos mínimos para ser publicada por la revista, se le comunicará al autor, la autora o los/as autores/as la no pertinencia del artículo.

2. Segunda etapa: evaluación externa

Si el artículo pasa la primera instancia, el Comité Editorial pasa el artículo al Consejo de Arbitraje quienes seleccionaran dos árbitros/as externos/as a la revista, para la revisión del artículo. Los/as mismos/as serán investigadores/as y/o académicos/as con reconocida experiencia y competencia en área del artículo a evaluar y con nivel académico idéntico o superior al autor, la autora o los/as autores/as del mismo.

Los/as árbitros/as tendrán un tiempo estipulado por el Consejo de Arbitraje de 20 días hábiles para realizar la evaluación del artículo. Su dictamen debe basarse en criterios de pertinencia, originalidad y cualidad académica, establecidos por la revista.

Estos podrán sugerir modificaciones relacionadas al contenido, estructura, metodología, datos y/o referencias bibliográficas que consideren significativas y pertinentes al trabajo evaluado. Las mismas deberán estar fundamentadas en base a los criterios definidos en el formato de evaluación. Los/as árbitros/as, de acuerdo a su evaluación, deberán seleccionar una decisión entre las definidas por el Boletín que podrán ser:

Aprobado. El envío debe reunir los requisitos de un

artículo científico, estar correctamente estructurado y desarrollado y responder a los criterios de evaluación (coherencia en la estructura argumentativa y un contenido con pertinencia y uso actualizado de la bibliografía actualizada). De haber coincidencia entre los distintos revisores en la evaluación. El Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as. El artículo pasa a etapa de edición..

Aprobado con modificaciones. En este caso para artículos que se encuentren dentro de los parámetros antes mencionados pero se requiere realizar modificaciones de estilo, corrección ortográfica o modificaciones de contenido mínimas. El Consejo de Arbitraje será el encargado de monitorear que las sugerencias realizadas por los/as árbitros/as sean incorporadas al texto por el autor. De haber coincidencia de los revisores, una vez que se hayan hecho las modificaciones, el Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as y pasa a etapa de edición.

Rechazado Los/as árbitros/as consideran que el artículo evaluado tiene falencias importantes y/o no reúne los requisitos mínimos para ser publicado en la revista de acuerdo a las normas de la misma. Si la evaluación de los/as árbitros/as coincidiera en no aceptar la publicación del artículo. El Consejo de Arbitraje le comunicará al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as los dictámenes de los/as árbitros/as.

3. Resolución de controversias

En caso de haber controversias entre los/as árbitros/as (una aceptación / un rechazo) el Consejo de Arbitraje solicitará un tercer arbitraje. Si la evaluación diera como resultado un rechazo y una aceptación con modificaciones mayores, el Consejo de Arbitraje evaluará si es pertinente solicitar la opinión de un cuarto

árbitro o sugerir al autor, la autora o los/as autores/as reescribir su contribución y enviarla nuevamente. El Comité Editorial, vista la opinión del Consejo de Arbitraje, tiene en última instancia, la decisión final de publicar, archivar o rechazar las contribuciones recibidas. Esta decisión es tomada bajo su responsabilidad y de acuerdo al análisis de los dictámenes y las controversias que pudieran haber surgido en los mismos.

En caso de que se le pidiera al autor, la autora o los/as autores/as realizar modificaciones, éstos deberán tener en cuenta las sugerencias y observaciones de los/as árbitros/as y del Consejo de Arbitraje del Boletín, debiéndose comprometer a realizar tales modificaciones en un tiempo no mayor a 20 (veinte) días hábiles. Al momento de enviar el nuevo documento con las modificaciones realizadas, al autor, la autora o los/as autores/as deberán también enviar una comunicación que resuma los cambios realizados y/o en caso de no acordar, ni incorporar modificaciones sugeridas, la justificación de ello.

El resultado del arbitraje y la decisión de la revista, será comunicada al autor, la autora o los/as autores/as en un plazo no mayor de 30 días hábiles. Si llegase a superar ese tiempo se le informará a los/as proponentes del artículo la situación en que se encuentra.

El formato de evaluación de artículos puede descargarse en la web del Boletín: www.saber.ula.ve/boletín_antropologico

Pautas para la elaboración de los artículos

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico deben registrarse por el Código de Ética y Buenas Prácticas Editoriales (Cope) aceptado por nuestra revista y por las siguientes directrices:

1. PRINCIPIOS BÁSICOS:

- Los artículos no deben exceder las treinta (30) páginas y no pueden ser menor de 15, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, tablas, mapas y fotografías.

- Las reseñas (reseñas de libros o de artículos) no deben exceder las cinco (5) páginas.

- Tanto los artículos como las reseñas (reseñas de libros o artículos) deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, márgenes 2.5x2.5x2.5x2.5, formato: RTF, ODT y/o DOC.

- Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser enviados como archivos separados del texto, en formato de imagen (JPEG, PNG) con resolución de 300 DPI.

- El artículo no puede estar postulado de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben consignar la carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo.

- Como expresión de transparencia y reconocimiento a las diversas contribuciones en la elaboración del artículo, el Boletín Antropológico solicita una declaración de autoría. Para tal fin, adopta la taxonomía de roles CRediT, la cual define catorce categorías de contribución: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Adquisición de fondos, Investigación, Metodología, Administración del proyecto, Recursos, Software, Supervisión, Validación, Visualización, Redacción (borrador original) y Redacción (revisión y edición). Para más información,

consulte: <https://credit.niso.org>.

Los/as investigadores/as pueden desempeñar más de un rol, dependiendo de su aporte al manuscrito. En este marco, se debe declarar el tipo de participación después de las conclusiones y/o antes de bibliografía, siguiendo este modelo:

Declaración de contribución: Nombre y Apellido (Autor 1): Conceptualización, investigación, metodología, análisis formal, redacción (borrador original). Nombre y Apellido (Autor 2): Conceptualización, análisis formal, redacción (revisión y edición). Nota: Todas las/os autoras/es aprobaron la versión final de este artículo.

- Los artículos serán sometidos al arbitraje bajo la modalidad doble ciego (peer review duobleblind).

- En función de los resultados del arbitraje Podrán recomendarse modificaciones tendientes a optimizar la calidad del artículo para su publicación.

2. PARA LOS ARTÍCULOS:

2.1. Portada:

- El Título, en el idioma original de presentación del artículo (español, portugués o inglés), debe ser preciso y con una extensión máxima de doce (12) palabras.

- Título en segundo idioma (inglés o español según idioma de presentación del artículo).

- Apellidos y nombres de los/las autores/as.

- Institución de adscripción, sin especificar grado académico y cargo.

- Identificación ORCID de cada autor y/o autora

- Correo electrónico de los/as autores/as

- Fecha de culminación del artículo.

2.2. Resumen:

- Debe tener una extensión de ocho (8) líneas o 72 palabras.

- No debe incluir referencias.

2.3. Palabras clave:

Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo. Recuerde que las palabras clave permiten que su artículo sea reconocido inmediatamente por los motores de búsqueda en la web, por lo tanto, las mismas deben reflejar los principales conceptos y aportes del artículo.

2.4. Abstract:

- No debe las ocho (8) líneas, 72 palabras.
- No debe incluir referencias.
- Keywords: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo.

2.5. Cuerpo del texto:

- El contenido debe estar organizado de la siguiente manera: a) Introducción, b) Desarrollo, c) Discusión, d) Conclusiones, y e) Bibliografía (únicamente las citadas en el texto)-
 - Cada subdivisión (subtítulos) debe estar numeradas (en número arábigo) en orden continuo.
 - Denomine como figura cualquier tipo de ilustración (gráficos fotografías, y mapas).
 - Los gráficos, tabla mapas y fotografías deben estar numerados en orden de aparición con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo.
 - Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.
 - Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.
 - Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido autores y año de la publicación entre paréntesis, Ejemplo: Salas (1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: Sanoja y Vargas (2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: Rodríguez,

Cifuentes y Aldana (2010); Rodríguez et al. (2010).

- La cita de parafraseo deben incluir el apellido del autor y el año de la publicación, ejemplo: (Salas, 1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: (Sanoja y Vargas, 2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: (Rodríguez, Cifuentes y Aldana, 2010); (Rodríguez et al., 2010).

- Las citas textuales con menos de 40 palabras aparecerán dentro del texto, sin cursiva entre y comillas;

- Las citas textuales con más de 40 palabras se escriben en renglón aparte con letra tamaño 11, sin comillas, espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto de la cita en cuestión, agregando a final de la cita el o los apellidos del autor o autores, año de la publicación y página citada, ejemplo: (Salas, 1995, p.15).

- La bibliografía es el listado con la información detallada de las fuentes citadas en el artículo que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida en ella, no se deben incluir autores/as que no hayan sido citado en el artículo.

- Como política para visibilizar la autoría de las mujeres en la comunicación científica, se debe agregar en la bibliografía apellidos y nombres del autor o la autora.

- La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:

Libro con autor: Apellido, Nombre. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

Libro con editor: Apellido, Nombre. (Ed.) (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

Libro con DOI (Digital Object Identifier): Nombre. (Año). Título. doi: xx.xxxxxxxx

Libro en versión electrónica (On line): Apellido, Nombre.

(Año). Título. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

Capítulo de un libro: Apellido, Nombre. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Nombre, Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

Artículo de una revista: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp.

Artículo de una revista online: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

Artículo de una revista online con DOI: Apellidos, Nombre çç (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx

Tesis y trabajos de grado: Apellido, Nombre. (Fecha). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

Informe gubernamental o Autor corporativo: Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

Artículo de un periódico: Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp-pp.

Artículo de un periódico on line: Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

3. PARA LAS RECENSIONES (RESEÑAS DE LIBROS O ARTÍCULOS)

- Deben contener los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).

- Incluir Apellidos y nombres del autor de la reseña, afiliación institucional y correo electrónico.

- El texto debe presentar el contenido del libro e incorporar una perspectiva crítica y analítica de la obra a reseñar.

4. ENVÍOS

Los artículos y las Recensiones (reseñas de libros o artículos) se pueden enviar a los correos electrónicos: boletinantropologico@ula.ve / boletinantropologico.ula@gmail.com

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL

MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.

AVDA. 3, EDIF. DEL RECTORADO, MÉRIDA, VENEZUELA.

TLF.: +58-274-2402344

E-MAIL

boletinantropologico@ula.ve/ boletinantropologicoula.ula@gmail.com